

NÚM. 5

PRIMAVERA AUSTRAL 2023

# corsario rojo

REVISTA TRIMESTRAL DE LA PÁGINA KALEWCHE

**CARLOS HERRERA DE LA FUENTE**

*La construcción ideológica del liberalismo*

**ARTURO DESIMONE**

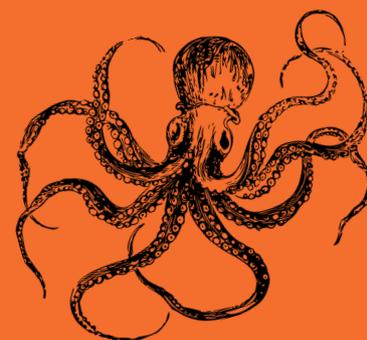
*Arte, izquierda y libertad de expresión*

**M. CECILIA ESPASANDÍN CÁRDENAS**

*De feminismos y marxismos: Paulina Luisi*

**NICOLÁS TORRE GIMÉNEZ**

*La libertad sartreana según  
la Generación del 25*



**JOSÉ MIGUEL GARCÍA  
DE FÓRMICA-CORSI**

*Novelar la terribilità: Sandokán*

**FEDERICO MARE**

*«De cara al cielo»,  
de espalda al genocidio*

**ARIEL PETRUCCELLI**

*Entrevista a Russell Jacoby  
(trad. de The Myth of Multiculturalism)*

**ALEXIS CAPOBIANCO VIEYTO**

*Reseña de El imperialismo del dólar,  
de Maurizio Lazzarato*



# ÍNDICE

## **Bitácora de Derrotas**

Carlos HERRERA DE LA FUENTE, <i>La construcción ideológica del liberalismo</i> .....	1
Arturo DESIMONE, <i>Arte, izquierda y libertad de expresión</i> .....	19
M. Cecilia ESPASANDÍN CÁRDENAS, <i>De feminismos y marxismos: Paulina Luisi</i> .....	34
Nicolás TORRE, <i>La libertad sartreana en la mirada de la Generación del 25 en Argentina</i> .....	44

## **Mar de los Sargazos**

J. Miguel GARCÍA DE FÓRMICA-CORSI, <i>Novelar la «terribilità» en folletín: Sandokán</i> .....	68
Federico MARE, <i>“De cara al cielo”, de espalda al genocidio</i> .....	89

## **Al Abordaje**

Entrevista a Russell JACOBY (con la traducción de <i>The Myth of Multiculturalism</i> ) .....	106
Alexis CAPOBIANCO, <i>Una reseña de “El imperialismo del dólar”, de M. Lazzarato</i> .....	116

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

## LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DEL LIBERALISMO\*

1. Si después de leer las siguientes líneas a algún lector le quedara todavía la impresión de que lo escrito simpatiza, así fuera en la más mínima escala, con el lenguaje engañoso, mustio, diplomático, candorosamente humanista, hipócritamente libertario y formal del liberalismo, tendría todo el derecho de remarcar el pasaje identificado y aplicarle sin miramientos el versículo bíblico Mateo 5:30: “Y si tu mano derecha te es ocasión de pecar, córtala y échala de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros y no que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno”. Porque nada de lo que se dice en este escrito debería ser confundido, en ningún momento, con la prédica liberal; nada de lo que en él se expresa, de lo que en él se manifiesta, debería quedar impregnado de ese aroma fétido, pútrido, malsano de las afirmaciones liberales, que gustan repetir palabras hipnóticas como si se tratara de una multitud de flautistas de Hamelín: democracia, libertad de expresión, tolerancia, inclusión, diversidad, pluralismo, multiculturalismo, valores occidentales... La recomendación de la que se parte es definitivamente la siguiente: cuando se escuchen o lean esas palabras, provengan de la boca que provengan, procedan de la pluma que procedan –incluso del crítico al que se tenga en más alta estima–, lo único correcto, lo único urgente como medida inmediata de protección, es identificar la totalidad del discurso del cual emanan y tacharlo de absolutamente falso, de necesariamente mendaz y dañino. Entiéndase: no se trata solamente de una medida *política*, de un ejercicio *polémico* de la inteligencia crítica. No: se trata de una medida sanitaria de protección mental, de una profilaxis epistémica y ética. ¡Mejor permanecer confinados durante años enteros que dejarse contaminar por el virus de la hipocresía liberal! Ese virus lo penetra todo, lo contamina todo, lo succiona todo. ¡Y no hay barbijo ni vacuna que nos proteja de esa infección! Es necesario inventar un nuevo lenguaje, nuevos gestos, desarrollar otros conceptos, utilizar otras expresiones, desplegar otra praxis, inaugurar una nueva forma de relacionarnos con el mundo, lejos, muy lejos de la intoxicación liberal. ¡Es necesario desliberalizar hasta la última célula de nuestro cuerpo! Éste es el necesario punto de partida para comprender la realidad y transformarla. Cualquier otra medida que no asuma la radicalidad de este imperativo quedará presa de la insana ilusión hegemónica del mundo contemporáneo y sus malignas consecuencias. Ése es nuestro credo. Ése es nuestro necesario punto de partida. Y de ninguna manera es negociable.

2. ¿Qué es el liberalismo? Es la forma más elevada, más sublime, más *civilizada* de convertir toda realidad en mentira. Pero no una mentira directa, cínica, irónica, abierta, que tiene el objetivo descarado de engañar, que asume el engaño como una forma de enfrentar el mundo, de subvertirlo, de trastornarlo. Una mentira a la que todo el mundo reconoce como mentira y nunca podría confundir a nadie, mucho menos al que la sostiene.

---

\* El presente ensayo es producto de la colaboración en el proyecto PAPIME PE309023, “Herramientas para la enseñanza de la Historia de América Latina desde la perspectiva del Sistema-Mundo Capitalista y la Teoría Crítica (1970-2022)”, coordinado por la Dra. Fabiola Jesavel Flores Nava, adscrita a la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México. El ensayo será el primer capítulo del próximo libro del autor, que se llamará *La inercia ideológica. Perspectivas contemporáneas desde la Teoría Crítica*.

No. El liberalismo es una mentira que se cree ella misma verdad, que se sueña como verdad, que, aún más, jura ser la única verdad posible. El liberalismo no tiene necesidad de engañar a nadie porque es el engaño mismo, incluso contra él mismo. Para un liberal no hay nada más natural que alabar la libertad de inversión de una empresa que ha arrasado con decenas de miles de hectáreas de bosque, o destruido a gran escala arrecifes de coral, y formar parte de una ONG ecologista para la protección de la mariposa monarca o la vaquita marina. El liberal puede, sin percibir la menor contradicción en ello, apoyar el bombardeo de un país «incivilizado» en pos de la «democracia» mundial o en defensa de los «derechos humanos», y luego adoptar a los niños huérfanos que ha generado esa misma invasión como un acto de «humanismo» o «filantropía». ¡El humanismo liberal vale incluso en contra de la humanidad a la que busca salvar! No se puede ser liberal sin soñar con el progreso científico, tecnológico y económico del mundo; con la «educación universal», con la «salud universal»; y al mismo tiempo, sin mediación alguna, sin la menor distancia, aplaudir la privatización de geografías enteras que condenan a muerte a millones de sujetos pauperizados. Para que se entienda mejor: el liberal es capaz de ver directamente la cara de la realidad, las migraciones masivas, las hambrunas continentales, la pobreza extrema, la contaminación de los mares, las guerras subsidiarias, la violencia homicida en todas partes del mundo, el narcotráfico, la criminalidad creciente en los países más «atrasados», y sostener que todo ello, que toda esa catástrofe que él mismo ha producido, que esa realidad inmundada que ha generado con sus propias manos, no es más que la consecuencia inevitable de... ¡la falta de más liberalismo!

3. Si se me pidiera nombrar la primera mentira del liberalismo, su mentira fundacional, de la que parte todo el sistema de engaño y manipulación ideológica que lo caracteriza, no me centraría en la ficción del individuo utilitario y egoísta al estilo de Bentham, aquel que busca la felicidad a toda costa, incluso con las redefiniciones gazmoñas que reintrodujo Stuart Mill (en las que la felicidad del individuo incluye el compromiso con los otros como opción vital), ni siquiera en su versión walrasiana más idiota del *homo oeconomicus*, de aquél que funda su racionalidad en las ventajas marginales que puede brindarle la praxis consumista (sólo existente en los manuales universitarios de economía, que, por la sola aceptación de esa idea, deberían tirarse sin miramientos a la basura). No. Si se me pidiera nombrar la mentira por excelencia del liberalismo, la mentira más allá de la cual no habría nada que encontrar, nada más que descubrir, en suma, el *motor inmóvil* de toda esta arquitectura de falacias y embustes, elegiría, entre todas, la de la *libertad*. Ése sería, sin duda, el punto de partida necesario, la causa primera, la *arché* ideológica de primer rango, de la cual depende la otra patraña sobre el individuo utilitario. La idea de que, en esta sociedad, en este sistema, existe algo así como un individuo libre y que ese individuo libre se caracteriza por su capacidad de elegir entre una multiplicidad de opciones de vida y de sentidos de existencia, no sólo es la más elevada sandez que se haya planteado jamás, sino un contrasentido patente que cualquier persona con la menor honestidad imaginable puede confirmar en un recuento somero de su propia historia. Estamos tan acostumbrados a la esclavitud social que creemos que ser libre significa la oportunidad de elegir nuestras propias cadenas; estamos tan integrados a la burda inercia del autosometimiento, que soñamos con el color de nuestros grilletes como la confirmación indiscutible de nuestra capacidad de elegir. No hay nada en esta sociedad (más que, tal vez –y ello resulta improbable–, ciertos aspectos marginales de nuestra experiencia), que podamos elegir, de principio, libremente. Todo es producto de la coacción, de la obligación, del disciplinamiento, de la programación, de la imposición más abyecta. No, no sólo no somos libres: somos los esclavos más perfectos y alegres que hayan existido en toda la Historia universal. El liberalismo es la oda más grande que se haya escrito jamás en defensa de la esclavitud moderna y en contra de la verdadera libertad. El liberal es, en lo más profundo de su ser, un negrero sureño que disfruta dar latigazos en la espalda de aquel ingrato esclavo que se atreve a dudar, aunque sea por un momento, que es incuestionablemente libre.

4. ¿Cómo se podría ejercer libremente la capacidad de elegir nuestra vida, de fundar soberanamente nuestros proyectos presentes y futuros? Si tuviéramos la suficiente disponibilidad de tiempo, medios y condiciones intelectuales para hacerlo; si nuestra formación propiciara las capacidades reflexivas críticas para valorar entre opciones y posibilidades, y las opciones que se abrieran no estuvieran preestablecidas de antemano como las únicas disponibles; si existiera un medio social que promoviera, protegiera y fomentara la afirmación de los individuos como único medio factible para su realización colectiva; si, en fin, el individuo en cuestión tuviera el derecho de experimentar, corregir, modificar, realizar su propia praxis afirmativa para descubrir lo que le conviene y quiere ser, sin que nadie le exigiera ceñirse a determinados parámetros morales o a determinadas reglas unívocas para ejercer el derecho a decidir sobre su propia vida. Ninguna de esas condiciones se cumple en las llamadas sociedades liberales. No hay ninguna elección real o sustancial que el individuo pueda ejercer en ese espacio. La libertad liberal es un mito. Y un mito violento.

5. Lo primero de lo que carece el individuo es de medios. Sin medios disponibles, el ejercicio de la libertad es tan sólo una abstracción. Si deseo ser piloto automovilístico y carezco de vehículo automotor, mi deseo no se puede cumplir. Si quiero sembrar, pero carezco de instrumentos de labranza e incluso de tierra, nunca alcanzaré mi objetivo, así tenga las semillas en la mano. Los medios para realizar una voluntad son múltiples: no sólo se trata de objetos, herramientas, instrumentos, materias primas, instalaciones, sino también de conocimientos técnicos, experiencia, educación, apoyo colectivo, etc. Una voluntad puede hacerse efectiva si se ha entrenado, si se ha preparado para ello, y si dispone de las herramientas y el emplazamiento adecuado para desplegarse a plenitud. No hay idealización en esto. Por supuesto que la experiencia es un proceso, el curso de un aprendizaje constante que implica errores, descubrimientos, modificaciones, etc., pero esa experiencia misma sólo puede desdoblarse si se cuenta con las condiciones mínimas de realización. Es cierto, también, que un individuo no lo puede todo y que su mismo carácter social implica que la mayoría de las cosas que desea dependen, en gran medida, de que existan otras personas que las produzcan y se las compartan. Lo único que se dice es que, en la sociedad idealizada por el liberalismo, la sociedad moderna capitalista, no existen en principio, para la mayoría absoluta de la humanidad, las condiciones mínimas para volver efectiva la idea de una elección libre en casi ningún nivel de la existencia. Y ello es así porque el capitalismo parte fundacionalmente de la expropiación y privatización de los medios de producción colectivos que podrían dar la oportunidad al individuo de contar con las condiciones básicas de ejercicio de su voluntad. El capitalismo enajena esos medios y deja al individuo desprotegido, inerme frente a una realidad que no sólo no se los facilita o presta, sino que, además, lo obliga a alquilar su vida para poder adquirir los elementos necesarios para mantenerla. Olvidemos el obtuso sueño de la libre elección: el individuo no cuenta ni con los mínimos medios para sobrevivir. Se tiene que vender; se tiene que esclavizar *libremente* (porque así lo establece la ficción jurídica). Con ello se le roba una segunda dimensión de su existencia: el tiempo.

6. La vida es tiempo. Literalmente: la vida es el tiempo con el que uno cuenta para definir y afirmar su propia existencia. Pero sucede que en las sociedades liberales no hay esa libertad de elección. Al contrario: estoy obligado a vender mi fuerza de trabajo tan sólo para poder sobrevivir. De otra manera, mi tiempo de vida será, muy pronto, igual a cero. No hay libertad para elegir mi tiempo (o sea, mi vida): tengo obligatoriamente que trabajar, porque carezco de los medios de producción para afirmar soberanamente mi existencia. Así de sencillo. Estoy esclavizado *a priori* a esa situación social. No hay forma de escapar de ella, a menos de que sea un propietario de medios de producción o cuente con recursos financieros casi ilimitados (lo cual implica otro tipo de esclavitud que analizaremos enseguida). Tal vez, si tengo suerte (y sólo si «tengo suerte») puedo elegir la persona, la empresa o la institución a la que me esclavizaré, a la que le cederé el tiempo de mi vida.

Sólo hay dos elecciones genuinas en la sociedad capitalista: o elegir a mi esclavista o morir de hambre. Fuera de ello, no hay nada... Y esto vale también para la ficción del «pequeño propietario» libre. Porque ese pequeño propietario, que de entrada no cuenta con medios de producción ni recursos para iniciar su negocio, tiene que adquirirlos de alguna manera. Tiene que asumir una deuda y comprometerse a cubrirla en un determinado plazo. Se vuelve esclavo de esa deuda y de su acreedor. Y si el dinero que invirtiera fuera el suyo, porque lo ha ahorrado con mucho esfuerzo y sacrificio, se vuelve esclavo del trabajo mismo que tiene que realizar, del mercado, de la inversión y la reinversión, porque de otra manera, si no lo hiciera, perdería todo y quedaría sumido en la más absoluta y terrible miseria... Toda la existencia dentro del capitalismo es una esclavitud al trabajo necesario, ni siquiera a un trabajo afirmativo, que fortalezca, alegre y potencie física y espiritualmente al sujeto, sino a un trabajo sometido al ansia de ganar dinero para sobrevivir o para «vivir mejor». Cualquier actividad recreativa o afirmativa resulta sospechosa para el capitalista liberal. “Considera que el tiempo es dinero”, decía Benjamin Franklin, uno de los padres fundadores de Estados Unidos. *Filosofía del avaro* la denominó Max Weber. Tenía razón; eso es el liberal: un avaro del tiempo, de la vida. Un esclavo del trabajo y del dinero.

7. El capitalista, el propietario de los medios de producción, también es un esclavo en cierta medida. Esta afirmación puede ofender al que carece de recursos económicos, al que no cuenta con los más mínimos medios para realizar su vida, pero no por ello deja de ser menos cierta. “La clase poseedora y la clase proletaria”, sostiene Marx, “representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es su *propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana”<sup>1</sup>. En otras palabras: mientras que el burgués se siente a sus anchas en el seno de la sociedad liberal-esclavista, el proletario (léase: todos los que no tienen medios de producción, sean de clase baja o «media», la casi totalidad de la humanidad) vive su vida como negación constante. Por supuesto, a Marx no le tocó atestiguar el progreso ideológico de la sociedad capitalista y la producción en masa de modernos esclavos enamorados de sus cadenas, pero es algo que se puede derivar fácilmente de sus teorizaciones sobre el fetichismo, si se las lee con cuidado. Lo que importa aquí, en todo caso, es que el capitalista también es un esclavo, alguien que «enajena su humanidad» (aunque disfruta de hacerlo, incluso en sus facetas más violentas, por su acceso cuasi-ilimitado al mundo entero del consumo y su posición de mando). Pero ¿esclavo de quién? Del capital mismo. ¿Y qué o quién es el capital? El capital no es ni una persona ni una cosa: es una lógica, una lógica social (en medio de una sociedad asocial, agregaría Bertolt Brecht). La lógica del capital es muy sencilla: invertir para obtener más de lo que invierte, y volver a reinvertirlo. Valorizar su valor. Y eso lo logra de dos maneras: por medio de la explotación y por medio de la competencia. El capital tiene que explotar obligatoriamente a la clase obrera (a la práctica totalidad de la humanidad que carece de medios de producción) para extraer un plusvalor, que luego será reinvertido como capital, y competir en el mercado con los otros capitalistas que quieren arrebatarle sus ventajas y nichos económicos. La lógica del capital, la del valor valorizándose, implica una praxis despiadada de opresión, explotación, competencia, sometimiento y división jerárquica del mundo. En esa lógica se afirma y vive como mandamás. Y *no es libre* de hacer otra cosa. Si deja de actuar de esa manera, si, de alguna forma, en lo más hondo de su corazón, y por una causa desconocida, le nace un impulso humanista-*oweniano*, está condenado a perder, a ser derrotado en el mercado, a desaparecer como capitalista. Si el burgués no se somete a la lógica del capital, a su necesidad de reducir costos (fundamentalmente de mano de obra, pero también de locación, de materias primas, de recursos energéticos, de deudas fiscales, etc.), está condenado al más absoluto y completo fracaso económico. Es

<sup>1</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1967, p. 101.

esclavo del capital y su dinámica incorpórea. Él es, como lo llamaría Lars von Trier, *el jefe de todos*, no el capitalista de carne y hueso; no Tesla, ni Bill Gates ni Slim. Ellos son los títeres del verdadero soberano: el capital.

8. El esclavo moderno, dijimos, vista overol o atuendos de reconocidas marcas, está obligado a alquilar su fuerza de trabajo para poder sobrevivir. Pero también, al igual que el capitalista, está sometido a una lógica implacable, despiadada. No la del capital, sino la del *salario*. El trabajador debe luchar constantemente por el mantenimiento de su salario, el cual intenta ser reducido, en cada oportunidad, por el capitalista. Cuando las condiciones son propicias, puede buscar un incremento. Si existe una organización que lo proteja a través de un contrato colectivo, el incremento puede ser común, pero en las condiciones del capitalismo *posmoderno*, que tanto alaba el *demócrata liberal*, el salario se negocia individualmente, lo que sirve al capitalista para emplear una de las principales herramientas de control laboral: la competencia entre trabajadores. En condiciones de desprotección laboral, que son las que abundan en el mercado neoliberal del empleo «flexible», el trabajador debe competir con sus compañeros por un mayor salario, de tal forma que el otro, su compañero, se convierte en un peligro latente que, en cualquier momento, puede robarle la oportunidad de mejorar su condición económica (lo único que, en verdad, le interesa, ya que ha sacrificado su tiempo vital al trabajo necesario). *Divide et impera*. Confrontados los trabajadores entre sí, aislados y convertidos recíprocamente en enemigos francos, pierden una de las pocas herramientas para combatir las condiciones que los sujetan, cada vez más, a una situación de pobreza y penuria: la alianza política en contra de su opresión. El trabajador, pues, no es sólo esclavo del trabajo necesario para reproducir su vida, sino además de la lógica que lo caracteriza: la de la confrontación, la competencia, la sumisión a las órdenes del capital, que es la que impone la ley de los salarios.

9. En las llamadas sociedades liberales, entonces, el individuo promedio carece de medios, de tiempo y de autonomía política para definir su vida. Todos, incluyendo los propietarios, están sometidos a la lógica despiadada de la competencia, la lucha, la violencia, la sumisión, la disciplina y la fidelidad a la lógica del sistema, ya sea ésta la de la *ganancia* o la del *salario*. Agreguemos ahora algo más: carecen de los conocimientos y las capacidades necesarias para entender el funcionamiento del sistema y dirigirlo o transformarlo; esto es: para ejercer su libertad. La práctica totalidad de individuos que integran el sistema de dominación moderna (incluyendo a los propietarios) son individuos incapacitados, parcializados, fragmentados, ignorantes e impotentes. El sistema vive de producir y reproducir individuos a los que se les han expropiado las facultades intelectuales, técnicas, prácticas y físicas para cambiar las condiciones de su dominación o, en el caso de la realidad burguesa, acoplarlas plenamente a su voluntad. Paradójicamente, la anulación de las capacidades y destrezas individuales marcha al ritmo del desarrollo técnico y científico del sistema mismo. Mientras más desarrollado tecnológicamente sea el sistema; mientras más conocimientos científicos acumule; mientras más saberes se incorporen al quehacer cotidiano y productivo de la realidad económica y social, más ignorante, más impotente, más incapaz será el sujeto que forma parte de ella. Éste es un axioma del desarrollo capitalista.

El desarrollo moderno tiene como sustento técnico un proceso general de racionalización de cada uno de los momentos que constituyen el entramado económico de reproducción social (la producción, la distribución y el consumo de la riqueza material generada). Esa racionalización se fundamenta, a su vez, en el empleo de métodos matemáticos de cálculo y cómputo de las distintas etapas y fases que componen el proceso laboral en su conjunto, con la finalidad de hacerlo más eficiente y menos costoso. El seccionamiento o parcialización, cuantificable y medible, de las distintas fases del proceso laboral es lo que da paso a la

llamada *división técnica del trabajo*, característica esencial del modo de producción capitalista, que entra en escena resquebrajando las formas anteriores, premodernas, de organizar las funciones laborales, en las cuales el campesino o el artesano podían cumplir las tareas necesarias para generar un valor de uso completo. Se trate de un zapato, de una mesa o de una herradura, la producción artesanal precapitalista se fundamentaba en el conocimiento integral que los trabajadores tenían del proceso de producción de un objeto, y que transmitían, de generación en generación, a los aprendices bajo su cargo. Lo que hace el capitalismo cuando entra en escena es romper ese conocimiento integral y seccionarlo en varias fases, con la finalidad de hacerlo más productivo y económico. Así introduce la *especialización laboral* como fundamento de la generación de la riqueza material. Cada obrero se especializa en una función específica del proceso manufacturero. Ya no crea un zapato completo, sino que se vuelve especialista en producir suelas o cordones, o en clavar, pegar, zurcir, etc., y más tarde, cuando se introduce la maquinaria en el seno de la fábrica, se especializa aún más, cumpliendo tareas repetitivas: martillando, moviendo una palanca, apretando un botón, desplazando un objeto de un lugar a otro. Su labor se simplifica, se *destotaliza* y se *parcializa*.

La maquinaria introduce, así, una segunda característica al proceso de descapacitación del obrero en el capitalismo: la *mecanización* de la jornada laboral. De esta manera, no sólo se le roba el conocimiento orgánico de la producción de un valor de uso, sino que se convierte el trabajo en una actividad repetitiva e idiotizante. El obrero no es ya concebido como un sujeto capaz de generar y guiar el proceso laboral, sino como una simple herramienta, instrumento o engranaje del mecanismo fabril automático que lo absorbe y engulle. Con ello se cosifica aún más su praxis y su conciencia (lo cual ya había sucedido, anteriormente, cuando fue reducido a *mercancía fuerza de trabajo*). Así lo expresa Lukács en su clásico análisis en *Historia y conciencia de clase*:

Si seguimos el camino que recorre la evolución del proceso de trabajo desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta el maquinismo industrial, vemos una racionalización siempre creciente, una eliminación cada vez más grande de las propiedades cualitativas, humanas e individuales del trabajador. Por una parte, en efecto, el proceso de trabajo se fragmenta, en proporción siempre creciente en operaciones parciales abstractamente racionales, lo cual disloca la relación entre el trabajador y el producto como totalidad y reduce su trabajo a una función especial que se repite mecánicamente. [...]

En segundo lugar, esa dislocación del objeto de la producción es también, necesariamente, la dislocación de su sujeto. A consecuencia de la racionalización del proceso de trabajo, las propiedades y particularidades humanas del trabajador se convierten cada día más en simples fuentes de errores, frente al funcionamiento, calculado racionalmente por adelantado, del proceso de trabajo conforme a leyes parciales exactas. El hombre no figura, ni objetivamente, ni en su comportamiento ante el proceso de trabajo, como el verdadero portador de ese proceso, sino que queda incorporado como parte mecanizada a un sistema mecánico que él encuentra ante sí, acabado y funcionando con total independencia, y a cuyas leyes debe someterse.<sup>2</sup>

A la destotalización de la experiencia humana sometida al mecanismo automático de la vorágine maquinico-industrial (repetida en todas las esferas del mundo laboral: en el campo, en la industria, en la burocracia, en el sector servicios, etc.), le sigue el aislamiento, la jerarquización y la individualización de la experiencia, que separa al trabajador de sus colegas y, por el mecanismo de la competencia laboral, los confronta y opone. Cada trabajador, en principio –esto es, en la inercia ideológica del sistema capitalista–, «vela por sus intereses», sin considerar las necesidades y carencias de sus compañeros de trabajo, a los cuales ve como competidores hostiles capaces de «robarle» su puesto (si es que tiene uno superior), o bien que le impiden avanzar en el escalafón jerárquico de su empresa. Esto añade un elemento de presión en la división política

<sup>2</sup> Georg Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1970, pp. 114-115.

de la clase obrera, la cual, en su vivencia inmediata (previa a cualquier desarrollo de una conciencia crítica), está lejos de poder concebir su actuación colectiva como método para transformar la realidad económica y social.

La especialización, mecanización y atomización laborales son tres de los mecanismos que acompañan el desarrollo técnico de la modernidad capitalista. Tales mecanismos profundizan la alienación del individuo en las sociedades liberales. Mientras más se desarrollan éstas, más ignorantes e incapaces se vuelven los sujetos que viven en ellas, y, por consiguiente, más sometidos, esclavizados, a su lógica de explotación y trabajo necesario.

**10.** Ahora bien, se podría pensar que si el conjunto de trabajadores (la mayoría absoluta de la humanidad) sufre un proceso de constante degradación de sus capacidades físicas, mentales y espirituales que los vuelven cada vez más incapaces de afirmar su existencia fuera de las exigencias del sistema, entonces, la totalidad del desarrollo técnico y científico de la humanidad es aprovechada por la clase dominante para controlar y manejar las redes de la realidad económica, política y social a su conveniencia, y que, por lo mismo, nada escapa de sus manos. La realidad, sin embargo, confirma que, a pesar de que, ciertamente, el acceso al conocimiento y a la tecnología más avanzada se encuentra monopolizado por las élites económicas, principalmente de los países centrales o metropolitanos, lo cierto es que ellas mismas (por el tipo de conocimiento técnico y científico que promueven y por la misma realidad estructural de la que parten) son incapaces de controlar a capricho los fenómenos del mundo, y de que, más allá de las teorías conspirativas y paranoicas que invaden las redes sociales, la marcha de los eventos se les escapa de las manos. Esto lo confirma el fenómeno de las *crisis cíclicas*.

El punto de partida y llegada del sistema es la propiedad privada, que, en el capitalismo, significa el monopolio de los medios de producción (incluyendo la tierra) y la subordinación «voluntaria» de la fuerza de trabajo a la égida del capital. Esto quiere decir que, en su totalidad, el sistema tiene como fundamento la desconexión del sistema de necesidades y capacidades sociales, y la incomunicación entre los agentes generadores de la riqueza material. Asimismo, la monopolización de los medios de producción en el capitalismo arroja a la mayoría absoluta de los sujetos sociales al terreno de la incertidumbre reproductiva, justo porque les son arrebatados los medios indispensables para satisfacer sus necesidades. En este sentido, como lo explica Bolívar Echeverría, el sistema mercantil-capitalista está atravesado por dos dimensiones de *crisis estructural*:

a) por un lado, en el nivel puramente mercantil, la escisión entre sistema de necesidades y sistema de capacidades, así como la incomunicación entre los propietarios privados atomizados, pone en vilo la posibilidad de la reproducción social, puesto que nadie sabe con certeza lo que el conjunto social necesita, ni de lo que ya se dispone, ni tampoco lo que se puede producir con los medios disponibles. “La reproducción social en su forma mercantil, o mejor dicho, en su proto-forma privatizada, es en principio imposible. Reproducción social y estado de atomización del sujeto social, de inexistencia del sujeto comunitario, se contradicen mutuamente; en principio, no puede existir una sociedad que al mismo tiempo sea una no-sociedad”<sup>3</sup>.

b) Por otro lado, en la dimensión capitalista, el sujeto proletarizado es obligado «libremente» a ofrecer su fuerza de trabajo al mercado laboral para recibir un salario a cambio, de otra manera está condenado a morir de hambre. Pero sólo algunos lograrán contratarse y pasarán a formar parte de lo que Marx denominó el *ejército activo* de la clase obrera; los que no lo logran, en cambio, serán los desempleados, los miembros del

---

<sup>3</sup> Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, FCE-Itaca, 2017, pp. 192-193.

*ejército de reserva*. “Sólo un cierto conjunto de capacidades de trabajo va a ser valorado en tal o cual medida; sólo una parte de los portadores de toda esa substancia de valor objetivada como sujeto la verán expresarse, existir sobre el escenario del mercado; sólo una fracción de todo ese tiempo de trabajo privadamente necesario que está hecho cuerpo en cada uno de los trabajadores se convertirá efectivamente en valor de la fuerza de trabajo al recibir un valor de cambio, al ser pagada como una determinada masa de salarios”<sup>4</sup>.

Así, pues, el capitalismo está asentado sobre una doble crisis estructural permanente que afecta la posibilidad de la reproducción colectiva de la base social. Sin embargo, desde el punto de vista del capitalista, que, precisamente, funda su dominación sobre la crisis de los sujetos subordinados, la crisis sólo existe cuando estalla en forma de *crisis cíclica*, eso es, cuando aparece como la imposibilidad de continuar con el ciclo de valorización del valor, de reinversión de las ganancias y de ampliación de su base productiva (incluyendo la contratación de una mayor masa de fuerza de trabajo). Pero esto sucede inevitablemente porque el sistema mismo se fundamenta en la incomunicación de sus partes, en la falta absoluta de planeación económica, que genera desequilibrios entre todas las dimensiones del proceso reproductivo. Paradójicamente, mientras más crece la especialización y el conocimiento detallado de cada una de las fases de los procesos productivos y técnicos de generación de riqueza, más se pierde el punto de vista de la totalidad, y menos planificado es el funcionamiento de la economía en su conjunto. No importa qué tan avanzado esté el conocimiento técnico y científico (tecnocientífico, diría Virilio) del capital: puesto que el fundamento de todo el desarrollo económico es la incomunicación, la desconexión social, la monopolización, la parcialización, la especialización y el aislamiento, las crisis cíclicas estallarán una y otra vez de diversas maneras. Así lo explica, de nuevo, Lukács:

[...] la racionalización de los elementos aislados de la vida, los conjuntos de leyes formales que de ahí surgen, se ordenan inmediatamente, a primera vista, en un sistema unitario de «leyes» generales; sin embargo, en la incoherencia efectiva del sistema de leyes, en el carácter contingente de la relación entre los sistemas parciales, en la autonomía relativamente grande que poseen esos sistemas parciales en relación unos con otros, aparece el desprecio por el elemento concreto en la materia de las leyes, desprecio en que se fundamenta su carácter de ley. Esa incoherencia se manifiesta con toda crudeza en las épocas de crisis, cuya esencia –vista bajo el ángulo de nuestras consideraciones actuales– consiste justamente en que se disloca la continuidad inmediata de] paso de un sistema parcial a otro, y en que la independencia de unos respecto a otros, el carácter contingente de la relación entre ellos, se imponen repentinamente a la conciencia de todos los hombres. [...]

Por otra parte, ese sistema de leyes no sólo tiene que imponerse por encima de los individuos, sino que, además, jamás será entera y adecuadamente cognoscible. Porque el conocimiento completo de lo totalidad aseguraría al sujeto de ese conocimiento una posición tal de monopolio, que con ello quedaría suprimida la economía capitalista.<sup>5</sup>

Conclusión: a pesar del conocimiento y la tecnología monopolizada, la misma clase capitalista es incapaz de controlar a su antojo el curso de los fenómenos económicos, puesto que tiene como punto de partida la ausencia de planificación y comunicación para organizar conscientemente el sistema. Todo es paradójico: a mayor conocimiento y técnica, mayor especialización, mayor desconexión social y mayor posibilidad de estallido de crisis más profundas y severas. Tampoco el capitalista es capaz de controlar nada, en última instancia.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>5</sup> Lukács, *op. cit.*, pp. 127 y 129.

11. ¿Existe el «afuera»? ¿Existe la posibilidad de escapar a la esclavizadora lógica del productivismo capitalista? En principio, no. Todos estamos sometidos a esa dinámica frenética. En otras épocas, sin embargo, mientras el sistema se iba asentando y adquiriendo un rostro propio, existieron espacios que no estaban plenamente adaptados a la lógica del capital. Cuando, por ejemplo, los artistas de la vieja Europa fueron expulsados de las cortes, en el tránsito del *Ancien Régime* a la fundación de las sociedades liberales, por un momento quedaron desligados de las obligaciones políticas, sociales y culturales a las que los sometían los gobiernos monárquicos, y pudieron disfrutar, aunque fuera por un breve tiempo, de cierta «autonomía» en el ejercicio de sus facultades estéticas. Es esa época que Benjamin caracterizó como el auge de la *bohemia*, y que estuvo atravesada por personajes tan disímiles como el *conspirador*, el *flâneur* o el poeta maldito, todos ellos viviendo en los límites de un sistema con el cual no simpatizaban, pero del cual no podían escapar del todo. El artista maldito, entregado a la bohemia, provenía, en realidad, de los restos de la vieja aristocracia o de la naciente burguesía industrial, pero era un inadaptable a la nueva situación, por lo que vagaba sin rumbo «ejerciendo» su autonomía estética y lanzando invectivas contra el mundo que lo rechazaba. Con el paso del tiempo, sin embargo, las galerías, los museos, la industria teatral, las editoriales los fueron reconduciendo a la lógica mercantil e imponiéndoles las fronteras de lo aceptable e inaceptable (del «buen gusto») en el ámbito artístico. La resistencia se mantuvo en algunos frentes (en los amantes puristas del *art pour l'art* y, más tarde, en las vanguardias del siglo XX), pero tarde o temprano los artistas quedaron envueltos en la vorágine mercantil-capitalista. Por supuesto, el artista se dirá siempre «libre» e «independiente», pero su libertad dura lo que su éxito en el mercado, y es éste último quien define quién puede tener acceso a los recursos para ejercer su profesión con «total libertad» y quién no.

Si se piensa, ahora, en un ámbito más amplio, el que abarca el estado y sus instituciones, se puede constatar que, a pesar de las contradicciones y los conflictos vividos por las sociedades a lo largo de los siglos XIX y XX por la definición de los proyectos nacionales, la soberanía y la autonomía política del estado frente a las exigencias del desarrollo económico (industrial, comercial y financiero) fue tan sólo una pretensión que duró lo mismo que el cambio de un régimen a otro. Ya Wallerstein demostró con suficiencia que, lejos de la doctrina liberal del *laissez faire, laissez passer*, no existe, en ningún momento de su historia, capitalismo sin intervención estatal directa para generar las condiciones necesarias de su implantación y desarrollo. El estado estuvo (y seguirá estando) en todos los momentos esenciales de su evolución: en el financiamiento de los primeros viajes marítimos que «redondearon el globo terrestre»; en la intervención jurídica y militar durante los procesos de acumulación originaria; en las guerras de conquista, colonización y saqueo; en la financiación y construcción de infraestructura básica para la industrialización y urbanización; en la represión de los movimientos obreros y campesinos opositores; en la monopolización de las tierras y los recursos naturales; en el establecimiento de un sistema financiero centralizado; en la creación de un régimen partidista de representación burguesa; en las guerras imperialistas para la definición de fronteras territoriales y la explotación exclusiva de materias primas y energéticas; en el apoyo a proyectos productivos industriales caracterizados como *estratégicos*; en la apertura de todos los espacios públicos para la inversión privada; etc. etc. Esto era tan evidente para comienzos del siglo XX, que el propio Weber no tuvo empacho en declarar que el estado moderno era “una empresa con el mismo título que una fábrica”. Su burocracia y su ejército administrativo funcionan con la misma lógica que una empresa, y tienen como propósito último coadyuvar al «esfuerzo» económico de la nación sin representar ningún obstáculo para la dinámica de la acumulación capitalista.

Por su parte, las comunidades rurales, los campesinos independientes, los artesanos, los pequeños propietarios fueron desplazados, uno tras otro, como núcleos decisivos del desarrollo económico; y si sobrevivieron, fue tan sólo a condición de su sometimiento a la lógica mercantil y a sus exigencias económicas. Cualquier intento de afirmarse fuera de dicha lógica los condena a la extinción. Y aunque no lo quieran, cuando las necesidades del gran capital lo requieren, son aplastados, como moscas, con un solo movimiento de manos.

12. En el denominado “capítulo VI inédito de *El capital*”, Marx profundiza en la diferencia entre la esfera del trabajo productivo y la del trabajo improductivo, tanto en términos transhistóricos como en términos específicamente capitalistas. Esa diferencia, por su parte, se sustenta en otra más básica: la que existe entre trabajo necesario y tiempo libre. En principio, las dos grandes esferas que gobiernan la vida humana tienen que ver con la distribución del tiempo: aquél en que estamos obligados a laborar para sobrevivir (lo queramos o no) y aquél en que tenemos posibilidad de afirmar nuestra existencia con independencia de la presión que ejerce sobre nosotros el llamado a satisfacer nuestras necesidades. Mientras más tiempo no-necesario tengamos a nuestra disposición (y más medios para disfrutarlo), más libres seremos. Al contrario, mientras menos tiempo libre tengamos y más nos veamos obligados a trabajar para sobrevivir, más esclavos somos de nuestra condición biológica y social. Ahora bien, dentro del tiempo de trabajo necesario, no todo es tiempo productivo. En un sentido transhistórico, el trabajo productivo es aquél que tiene como objetivo la generación de bienes de subsistencia y medios de producción fundamentales para la reproducción de la vida, mientras que el improductivo tiene que ver con el despliegue de actividades que no generan ninguno de este tipo de valores de uso, pero que, a pesar de ello, no dejan de ser necesarias para la vida social. *El trabajo improductivo es un trabajo necesario*. En primer lugar, ese trabajo se refiere a ciertos momentos indispensables para completar el proceso de reproducción social: circulación y distribución de valores de uso, conservación y almacenamiento de bienes, servicios para el consumo, etc. Fuera de ese ámbito, el trabajo improductivo se centra en la administración de los recursos y la gestión de requerimientos sociales, en el gobierno de los asuntos públicos, o bien en la formación, capacitación y esparcimiento de los sujetos (educación), así como en su recuperación y cuidado (servicios de salud), etc. Son muchos los ámbitos que abarca el trabajo improductivo, y todos ellos son necesarios para la consecución de la vida social.

Cuando el capital aparece en escena, sin embargo, cambian las valoraciones sobre lo que es productivo y lo que es improductivo: productivo se vuelve solamente aquello que genera plusvalor y ganancia (se ubique en el ámbito que se ubique) e improductivo, lo que no lo hace. Algunas actividades improductivas, como el gobierno del estado, siguen existiendo aunque no generen directamente ganancias porque continúan siendo funciones necesarias para que una sociedad se autorregule, sobreviva y persista. Con el paso del tiempo, el capital fue extendiendo sus tentáculos a todas las esferas sociales imaginables, subsumiendo su lógica a la de la valorización: circulación de mercancías, consumo, educación, salud, entretenimiento, incluso actividades anteriormente exclusivas del estado, como la administración de cárceles y prisiones, etc. La incorporación masiva de las mujeres al proceso de trabajo, especialmente a finales del siglo XIX y a lo largo de la primera mitad del XX, liberó el espacio doméstico a la lógica capitalista, de tal manera que muchos productos caseros, y gran parte de la esfera de autoconsumo en el campo, terminaron siendo sustituidos por mercancías generadas por el capital: productos para el cuidado y la alimentación de los infantes, productos de limpieza, vestimenta, etc.

Toda la esfera del trabajo necesario, tanto productivo como improductivo, pertenece a la lógica del capital, esto es, a la lógica de la ganancia, por lo que no es imaginable concebir un ejercicio de la libertad en esos espacios. Mientras más avanza el capital, más brutal es su dinámica frenética de explotación, subsunción y trabajo enajenado.

13. ¿Y qué pasa con el tiempo libre? Esto es, ¿qué pasa con el tiempo que, fuera de la necesidad y obligatoriedad de las labores productivas e improductivas, el individuo tiene para sí mismo, para su familia y amigos, con independencia de las exigencias del capital? ¿Se puede ejercer, finalmente, la libertad en ese espacio sin presiones de ningún tipo? Se podría afirmar que la historia del capitalismo en el siglo XX, y hasta nuestras fechas, es la historia de la subordinación del tiempo libre a la lógica de la explotación y la ganancia. Desde los inicios de dicha centuria, la humanidad fue testigo del desarrollo de un inmenso aparato industrial

encaminado a la subordinación de todos los ámbitos del arte, la cultura, el deporte, el entretenimiento y la vida cotidiana a la generación de plusvalor y a la manipulación ideológica de las masas. La industria del cine, la radio, la televisión, las competencias deportivas, el turismo, la industria editorial, la información, los museos, las galerías, la música, el erotismo, la computación, internet... No hay tiempo libre que no sea, a la vez, tiempo del capital, tiempo en el que sólo disfrutamos nuestra libertad y nuestra existencia gracias a la mediación de las mercancías y los productos que nos ofrece lo que Adorno y Horkheimer llamaron con tino la *industria cultural*. “La diversión”, sentenciaron en su momento, “es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de nuevo a su altura, en condiciones de afrontarlo”. Su función, sin embargo, no se reduce a generar las condiciones necesarias para el «relajamiento», la recuperación y la reincorporación efectiva al proceso de trabajo cotidiano. También supone la homogeneización de la experiencia colectiva en todos los niveles imaginables.

El objetivo último de la industria cultural no es otro que lo opuesto al supremo ideal liberal: la *desindividualización*. La industria cultural en su conjunto, en todos los niveles, tiene como fin establecer patrones de consumo idénticos en cualquier parte del mundo, así se trate de un café, un libro de ficción, una película, una canción, una noticia o una hamburguesa. Las características idiosincrásicas del individuo no importan: lo que importa son los sujetos sociales concebidos como funciones virtuales que se adaptan al ofrecimiento del mercado para que sus mercancías «culturales» sean realizadas en cualquier lugar del mundo, a cualquier hora del día, sin que los «gustos personales» o las «idiosincrasias nacionales» obstaculicen esa misión. El caso de la industria editorial contemporánea es ejemplar: antes de que cualquier escritor conciba su obra, ya están los anaqueles de las librerías dispuestos para que el libro en cuestión pueda ser clasificado y colocado en el lugar preciso, de tal manera que los consumidores-lectores lo puedan localizar sin problemas. Hay espacio para libros de ficción (misterio, suspenso, ciencia ficción, fantasía, romance, terror, aventuras) y de no ficción (ensayo, crónica, texto académico, texto didáctico, autobiografía, memorias, libros de viajes). Si, para su propio infortunio, el autor resulta demasiado rebelde y no se adapta a las clasificaciones especificadas por el mercado, su libro no llegará ni siquiera a la mesa del editor. No hay libertad para escribir. Lo que debe ser escrito y leído está decidido, de antemano, por el mercado. Sólo un fanático religioso de la ideología liberal como Vargas Llosa puede escandalizarse por la «contradicción» existente entre la «sociedad democrática» y la «civilización de espectáculo» que genera productos de estupidización masiva. Lo cierto es lo contrario: una sociedad *idiot*a (ιδιώτης, persona privada), basada en el principio de la propiedad privada, sólo puede producir mercancías idiotas. *Ex nihilo nihil facit*.

**14.** Llegados a este punto, se vuelve inevitable formular la siguiente pregunta: si la moderna sociedad capitalista le roba al sujeto la libertad, convirtiendo la totalidad de su tiempo de vida en tiempo de explotación, subordinación, enajenación, homogeneización y desindividualización, ¿cómo es posible que se conciba a sí misma como el culmen de la libertad y la democracia, o bien, en su defecto, no genere una oposición abierta y violenta de todos los esclavos modernos contra el sistema que la fundamenta? Ello es así por dos razones: *a)* en primer lugar, precisamente porque los sujetos están sometidos, en todas las dimensiones de su vida, a una dinámica de explotación, descapacitación, violencia, desidentificación y estandarización, se vuelven impotentes para reclamar algo distinto a lo que les ofrece el sistema, al cual miran como la forma natural e insuperable de organizar las relaciones sociales; *b)* en segundo lugar, porque dicha subordinación absoluta es experimentada, desde la perspectiva del sujeto integrado al sistema, como el resultado espontáneo de la libertad y las «decisiones individuales», así como un requisito indispensable para tener acceso al mundo de la «riqueza» material, que, en el capitalismo, se ofrece como ilimitada y accesible a «todo aquél que se esfuerce» por conseguirla. En pocas palabras, el capital puede operar, en términos

generales, sin una oposición abierta que lo obstaculice porque su dominio sólo es factible, en los hechos, como dominio material e *ideológico* simultáneamente. Si su violencia fuera una violencia descarada, sin disfraz ideológico, hace tiempo que la oposición al sistema habría triunfado. Pero la cuestión no es tan sencilla.

Para comprender, sin embargo, lo que se entiende por ideología, es necesario, en primera instancia, desechar la concepción vulgar que reduce la noción de ideología a la de «falsa conciencia» o a la de «manipulación mediática». La ideología no debe ser concebida ni como un error *subjetivo* de la conciencia individual ni como el efecto de una manipulación externa a la convivencia social que genera confusión y desvía la atención de las cuestiones importantes para la vida de los sujetos. La ideología no es ni una cuestión de conciencia ni una cuestión de manipulación. La ideología es una estructura viva que, con independencia de la voluntad y la conciencia de los sujetos, se les impone prácticamente como la única posibilidad de existencia dentro de un conjunto social históricamente determinado. Independientemente de lo que crean o piensen los individuos (así sean sumamente críticos del sistema), la inercia ideológica los obliga a hacer y a realizar ciertas actividades, así como a pensar dentro de ciertos marcos, de los cuales nadie en su «sano juicio» es capaz de separarse. La ideología es una fuerza práctico-estructural (*práctico-inerte*, diría Sartre) que no se puede superar con sólo concebirla, entenderla, explicarla o denunciarla, precisamente porque no depende de la voluntad de nadie, sea éste un sujeto o una empresa, un burgués o un proletario. Todos vivimos presos de la red ideológica, aun cuando seamos capaces de identificarla y denunciarla. No es, entonces, la conciencia la que es ideológica, sino *la realidad misma*. Así lo explica Žižek en *El sublime objeto de la ideología*:

[...] la ideología no es simplemente una «falsa conciencia», una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como «ideológica» —*ideológica*— *es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia*—, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos «no sepan lo que están haciendo». «*Ideológica*» no es la «falsa conciencia» de un ser (social) sino *este ser en la medida en que está soportado por la «falsa conciencia»*.<sup>6</sup>

En cierto sentido, no hay realidad social que no tienda a ser ideológica, en gran medida porque la primera dimensión del efecto ideológico es la de concebir la vivencia particular, históricamente determinada, como algo natural y espontáneo, como algo necesario e insuperable. Se acepta lo vivido en la experiencia personal y colectiva como lo único, y no se le cuestiona. “Lo conocido en términos generales”, dice Hegel, “precisamente por ser *conocido*, no es reconocido. Es la ilusión más corriente en que uno incurre y el engaño que se hace a otros al dar por supuesto en el conocimiento algo que es como conocido y conformarse con ello; pese a todo lo que se diga y se hable, esta clase de saber, sin que nos demos cuenta de por qué, no se mueve del sitio”<sup>7</sup>.

En la sociedad mercantil-capitalista, el efecto ideológico, empero, adquiere un cariz paradójico: lo que se presenta a nuestra vista es justo lo contrario de lo que en realidad es. Este efecto, propio del fetiche mercantil, lo tematiza Marx en el capítulo 1 de *El capital* al analizar las peculiaridades del polo equivalente de la mercancía: lo histórico determinado (el valor) aparece como lo natural (el valor de uso); lo puramente abstracto (el trabajo privado), como lo realmente concreto (el trabajo útil); lo privado, como lo social. La máxima inversión ideológica, sin embargo, se genera cuando aparece la relación capital-trabajo, fundamento de la moderna sociedad de explotación. En ese momento, la esclavitud del tiempo del trabajador al proceso de producción de plusvalor se confunde inercialmente con el *simulacro real* o la *ficción jurídica* de la

<sup>6</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012, pp. 46-47.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 2002, p. 23.

*libertad* intrínseca al modo de producción capitalista. La esclavitud del tiempo de vida se presenta como su justo contrario: como un ejercicio de la libertad. De nuevo Žižek:

[...] cada Universal ideológico –por ejemplo, libertad, igualdad– es «falso» en la medida que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva; al vender su trabajo «libremente», el obrero *pierde* su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital.<sup>8</sup>

**15.** A la inversión ideológica básica de la moderna sociedad capitalista, la de la libertad, se le suman dos espejismos ideológicos más: el del *progreso* y el del *ocio*. El mito del progreso está ligado directamente a la evolución tecnológica del sistema, a la forma en la que el modo de producción capitalista afirma su despliegue histórico –sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII– desde la revolución incesante de las fuerzas productivas modernas. Esa revolución –le explica Marx a Stuart Mill al inicio del capítulo XIII de *El capital*– no tiene como objetivo ahorrar al trabajador tiempo de trabajo ni facilitarle su labor dentro de la fábrica o en el lugar de trabajo, sino incrementar la explotación de plusvalor y generar ganancias extraordinarias en beneficio del monopolista de las tecnologías de vanguardia. En realidad, como lo demuestra el mismo Marx en dicho capítulo, la introducción de las técnicas modernas a la fábrica incrementó exponencialmente la explotación, multiplicó el tiempo de trabajo, redujo la actividad del obrero a la de una simple herramienta o engranaje de la maquinaria productiva, disminuyó su salario, creó mayor desempleo, facilitó la utilización de mano de obra femenina e infantil que, a su vez, presionó para una mayor disminución del salario obrero, etc. Sin embargo, la confusión o inversión ideológica fue inevitable: puesto que, efectivamente, la implementación de los avances tecnológicos –primero, en el proceso de producción y, más tarde, en todas las esferas de la reproducción social, de la vida laboral y de la experiencia cotidiana– multiplicaron exponencialmente las capacidades sociales, a tal punto que se rompió la dependencia original del ser humano de los ciclos naturales, se pusieron las bases materiales de la abundancia universal, se transformó para siempre el paisaje social con la emergencia de una arquitectura urbana omnipresente, se vinculó al mundo entero con máquinas, dispositivos, medios, rutas e infraestructuras de comunicación, se revolucionaron los principios de la medicina y se perfeccionaron los servicios de salud e higiene haciendo posible, en principio, la extensión de la vida, etc.; puesto que, en consecuencia, se modificó radicalmente el conjunto de la vida social de la humanidad, en forma y contenido, se produjo la impresión de que el moderno modo de producción capitalista era sinónimo de *progreso*, cuando, en la realidad, dicho «progreso» no fue (y no es) sino el resultado de una dinámica acelerada de explotación y subsunción laborales, lo que se tradujo históricamente en una esclavización creciente de la vida en su conjunto al proceso de trabajo. Sólo las luchas obreras y las revoluciones sociales a lo largo de los siglos permitieron modificar, en cierta escala, el abuso en las relaciones laborales, estableciendo –en gran medida, gracias a una mayor explotación, sustentada en tecnologías de punta– una diferencia entre los países de la metrópoli y los de la periferia. Entre los siglos XIX y XX, surgió lo que el marxismo de entonces llamó la “aristocracia obrera”, que tuvo acceso a mayores beneficios, prestaciones y posibilidades de organización sindical en comparación con los trabajadores de otras regiones. Todo ello, sin embargo, no significó el fin de la esclavitud laboral ni del sometimiento del tiempo vital al proceso de trabajo, sino tan sólo una mejoría económica que, sin embargo, fue vivida (y es vivida) por los sujetos en cuestión como sinónimo de «progreso», y como muestra fehaciente del

<sup>8</sup> Žižek, *op. cit.*, pp. 47-48.

cumplimiento de la promesa capitalista de la «sociedad opulenta». Por lo demás, la división internacional entre «obreros de primera», «obreros de segunda» y simples desempleados (condenados a la migración perpetua) sirvió para intensificar la competencia entre los trabajadores a escala mundial, y para hacer que los segundos y terceros añoraran la vida de los primeros como sinónimo de bienestar y felicidad.

Por otro lado, como lo describimos más arriba, la cooptación de las esferas de consumo y tiempo libre a la lógica mercantil de la ganancia capitalista expandió, de manera incomparable en relación con cualquier otro tiempo histórico, las posibilidades de esparcimiento, entretenimiento, diversión y ocio, con lo que se produjo la impresión de que se ingresaba a una era de plena afirmación del individuo en todas sus variables. En realidad, dicha «afirmación», como lo explicamos, sólo es viable bajo la dinámica homogeneizante y desindividualizante del mercado, que, lejos de producir «individuos libres», genera sujetos idiotizados y estandarizados, incapaces de valorar la complejidad de una obra artística, y entregados sin reservas a la llamada “civilización del espectáculo”. Nada más lejano de la libertad individual que el *ocio*. El ocio es pura distracción, deseo de alejarse de la realidad, incapacidad para organizar el tiempo libre (el tiempo de libertad) de una manera autónoma, creativa, singular, realmente individual. Al contrario de lo que se piensa en la apología liberal y neoliberal, entregado al ocio estupidizante, el *pseudosujeto* contemporáneo se niega a asumir su individualidad y se entrega a los patrones estandarizados de consumo y entretenimiento, para los cuales lo último que se necesita es un individuo libre y autónomo, con capacidad judicativa y crítica. Afirmar la libertad individual –sin reproducir en ningún momento la falacia liberal del individuo aislado, capaz de todas las maravillas– significa asumir el reto de la autonomía y la creatividad, la originalidad, sin que ello signifique, tampoco, negar los lazos que nos conectan con el mundo y con su pasado, así como con el momento presente, sus preocupaciones e intereses. Es un proceso que no puede predefinirse ni encajonarse en determinados patrones de consumo, sino que requiere de tiempo de evolución y maduración personal, lo que choca con los requerimientos del capital, que impone tiempos específicos y determinados para completar la realización de sus mercancías. No hay por qué dudar al decirlo: en cuanto apología de la presente sociedad mercantil de consumo estandarizado, el liberalismo es la oda más sublime que se haya compuesto jamás a la negación del individuo, su libertad, y su autonomía moral y política.

**16.** Aun con toda la carga ideológica que hemos descrito hasta el momento, la moderna sociedad capitalista y sus representantes liberales no fueron capaces de ocultar el tamaño de la crisis civilizatoria en la que el mundo en su conjunto se encontró envuelto como consecuencia del despliegue incontenible de la lógica productivista del capital, para la que, en palabras de Heidegger, la naturaleza y el entorno no son más que simples *reservorios* de materias primas y fuentes de energía. Esto se hizo evidente a escala planetaria a partir la segunda mitad del siglo XX, en especial, hacia su último tercio. A partir de ese momento, quedó claro que el uso y abuso de la naturaleza, sometida al proceso abstracto de valorización del valor, estaba dando muestras de agotamiento y produciendo efectos inesperados. La contaminación de aguas dulces y saladas, la deforestación a gran escala, la extinción acelerada de especies animales y vegetales, la polución del aire, el agujero en la capa de ozono, el calentamiento global, el derretimiento de los glaciares en los polos, la erosión de los suelos, etc., fueron síntomas evidentes de que, si se seguía actuando de la manera en que se venía haciendo, las consecuencias para el mundo y la humanidad serían catastróficas. La crisis se hizo presente ya no sólo como crisis estructural o cíclica, sino como *crisis civilizatoria*, lo que encendió las alarmas en todas partes (si bien, no en el mismo momento ni en la misma magnitud). Había que hacer algo. Por supuesto, lo último que cabía esperar era la aceptación de la culpa por parte del capital, de su lógica básica. Eso no podía ocurrir nunca. Por ello, no contenta con haber aniquilado al individuo, con haberlo convertido en un engranaje más de la enorme maquinaria de producción y administración económico-estatal; no conforme con haber sometido todas las posibles esferas de su afirmación autónoma a la dinámica mercantil; no satisfecha con contaminar, degradar y aniquilar la base material de su existencia, la moderna sociedad capitalista no

encontró un mejor culpable de la catástrofe civilizatoria, que ella mismo produjo, ¡que al propio individuo!, el menos culpable de todo lo que ha sucedido en el planeta. Incapacitados para negar la evidente crisis que todo el mundo empezó a experimentar en carne propia, día tras día, con consecuencias trágicas (desertificación de la tierra, destrucción de actividades económicas regionales, migración, nuevas enfermedades, etc.), al capital y a sus traductores liberales no les quedó otra que desplazar la responsabilidad histórica de la debacle.

En el primer gran diagnóstico del siglo XX sobre la destrucción ecológica del planeta, convertido muy pronto en el primer *bestseller* del nuevo género, el llamado *Club de Roma* (1972) concluyó, siguiendo un «estricto» análisis *malthusiano*, que el culpable de la debacle terrestre no era, de ninguna manera, el capital y su economía, sino ¡la población mundial!, que se reproducía en una escala geométrica acelerada, de tal modo que había provocado una presión extrema sobre la Tierra, desgastando los recursos naturales, agotando las fuentes de energía y marcando un límite a las posibilidades de la dinámica económica mundial. Para lograr detener la catástrofe ecológica que se avecinaba, decía el informe, había que dejar de crecer, había que suspender el crecimiento económico hasta alcanzar el nivel del cero absoluto, de tal forma que se acabara la presión sobre los recursos mundiales y se abriera la posibilidad de una recuperación de la naturaleza y del medio ambiente. Pero para acercarse a esa meta, el primer requisito era contener el crecimiento poblacional, la reproducción sexual de los seres humanos. En resumen: ¡el problema era la humanidad, no el capital!

En el fondo, la concepción que subyacía a ese informe no era de ninguna manera científica (aunque estuviera revestida de multitud de datos, gráficos, estadísticas, etc.), sino moral. Se culpaba a la humanidad de algo inevitable en términos generales: del crecimiento, de su reproducción. Lo que no se decía era que la dinámica *histórica específica* de crecimiento poblacional y desarrollo económico estaba lejos de ser un fenómeno natural e inevitable de la vida social humana, sino que era una expresión del desenvolvimiento de la modernidad capitalista, que exige subordinar los ciclos de reproducción de la naturaleza y la humanidad a las exigencias de la valorización y la ganancia abstracta. Al no explicar eso, al no poner los puntos sobre las *íes*, el informe responsabilizaba a la población en su conjunto, y puesto que, por obvias razones, nadie podría detener esa dinámica demográfica acelerada, lo que sucedería sería inevitable y la responsabilidad recaería en cada individuo incapaz de moderar su nivel de consumo o de reprimir su reproducción sexual.

[...] el propósito último (aunque escondido) del informe (del *Club de Roma*) era culpabilizar a la gente de los males del mundo. De esa forma, se aseguraba la continuidad del sistema (que nunca iba a cambiar según los deseos de los autores) y se despertaba en el público general el deseo de hacer algo para «mejorar el mundo». Y esa «mejora», esa «contribución», significaba aprender a contenerse, a disciplinarse, a planear, a cuidar el ambiente, a reciclar, a *vigilar a los otros*...<sup>9</sup>

Es en esa condena moral –que impide situar histórica y conceptualmente el origen de la tragedia ecológica contemporánea–, donde radica, en última instancia, el germen del comportamiento conocido como *políticamente correcto*, y que caracteriza a la ideología liberal actual en su conjunto. El razonamiento que le subyace es muy sencillo: si el individuo es la base de la sociedad democrático-liberal (lo cual, como hemos visto, es absolutamente falso), entonces el individuo es el responsable de su crisis civilizatoria (lo cual, como se deriva, es doblemente falso).

**17.** Es, de esta manera, como se ha logrado, en el mundo contemporáneo, subordinar formal y realmente la *crítica política* a la modernidad capitalista, transformándola en una parodia de crítica al comportamiento «incorrecto» de los individuos ante la crisis civilizatoria que ha generado el propio sistema. Por supuesto que

<sup>9</sup> Carlos Herrera de la Fuente, *Consideraciones pandémicas*, México, Fides, 2022, p. 38.

esto no se reduce a un informe o una antigua valoración de los hechos, sino que se traduce en una inercia global del pensamiento y la acción, que obliga a comportarse de determinada manera, a reflexionar de determinada manera, a hablar y vivir de determinada manera. Todo ha sido penetrado por ese virus maligno; es el máximo signo de «progreso y civilidad» en la actualidad. Y no hay nadie que vaya más lejos en ese proceder que las empresas transnacionales. Sin duda alguna, son los agentes contemporáneos de la moral (como era de esperarse ante la ausencia de una hegemonía eclesiástica en nuestra época). No hay bebida embotellada que uno tome que no vaya acompañada de una prédica sobre el uso del agua o sobre el envase reciclado, una prédica que incluye tanto la exhibición de las «avanzadas prácticas ecológicas» por parte de la empresa como un llamado a la «toma de conciencia» dirigido al consumidor para que no contribuya al deterioro del planeta. No hay compañía de automóviles que no promueva sus más recientes vehículos automotores como el último grito tecnológico de ahorro de energía o de uso de energías alternativas. No hay empresa de alimentos o de café que no haga ostentación, en cada empaque, de sus procesos orgánicos de producción o su compromiso con el medio ambiente o su respeto al «comercio justo»... Los mismos que contaminan el mundo, que lo destruyen con sus criminales actos de explotación y degradación de los recursos naturales en todos los niveles imaginables, son los que se presentan como el más elevado índice de conciencia ecológica contemporánea.

Y esa misma inercia ideológica es la que caracteriza a los supuestos-sujetos de la actualidad, a los llamados “individuos”, que no son más que *funciones* dentro de un sistema digitalizado que los activa, en distintos niveles, cuando requiere su intervención «independiente». Cada *persona* (cada máscara) ajusta su propia conducta a los requerimientos del sistema, pensando que se trata de una intervención crítica que contribuye, con su «granito de arena», a superar la crisis ecológica contemporánea vigilando cada paso de lo que hace diariamente en el mundo: cuánto tiempo se baña, cuánta agua gasta, qué tipo de empaque usa para la basura, si recicla o no, si usa bicicleta o transporte automotor, si fuma o no fuma, cuánta energía eléctrica emplea, etc. Y no contento con ese rol autoimpuesto, se vuelve, con apoyo de las redes virtuales, en vigilante de los otros. No sólo de los actos, sino –lo que resulta más importante– de los propios pensamientos. Es preferible actuar mal que decir que se actuó mal o elogiar un «comportamiento inadecuado». La autoconstrucción de la apariencia visual y mediática es un requisito para la «sana convivencia» en el mundo actual, un indispensable pasaporte de ciudadanía. De esta forma, la lógica homogeneizadora de la industria cultural, que describieron con tanto esmero Adorno y Horkheimer, ha quedado anticuada ante la nueva realidad de autocastración y vigilancia mediática digitalmente sustentada. La exterioridad represiva del sistema cultural, su manipulación irreversible, es, en cierto nivel, innecesaria o, si se quiere, ha devenido secundaria ante la activación del dispositivo autorregulado de los individuos-función que autocontrolan y autovigilan sus actos, sus dichos y sus pensamientos. No hay ya un *afuera* sistémico.

**18.** El efecto más grave, sin embargo, de toda esta maraña ideológica no es la reconversión del supuesto-sujeto cotidiano a la forma individuo-función del dispositivo autorregulado de vigilancia y culpabilización colectivas digitalmente sustentadas,<sup>10</sup> sino la subordinación de la crítica consciente de los sujetos políticos contestatarios, y su adaptación al esquema de prácticas aparentemente «radicales» de condena moral hacia los otros. En este nivel, el escaparate de la denuncia ecológica queda rebasado, y se convierte en una acusación multidimensional contra todo aquello que se aparta de la lógica funcional mediática, una violenta exigencia de subordinación a los parámetros «correctos» de acción contemporánea. ¡Y todo ello bajo la apariencia de la crítica!

---

<sup>10</sup> Cf. Carlos Herrera de la Fuente, “Autoproyección programada”, en *Kalewche*, sección Nocturlabio, dom. 25 de junio de 2023, disponible en <https://kalewche.com/autoproyeccion-programada>.

Ejemplos hay muchos. No es necesario recorrerlos todos. Se puede pensar, sin embargo, de manera paradigmática, en la condena moral vegana o animalista a todo aquél que no respete los patrones de consumo vegetarianos, y que ha llevado, en el extremo, a comparar la industria de producción de alimentos carnívoros con el exterminio nazi del pueblo judío (Peter Singer). En paralelo, desde otro horizonte, el movimiento feminista contemporáneo *mainstream*, originado en Hollywood, y que ha tenido gran auge en los países latinoamericanos, ha centrado sus esfuerzos militantes más que en la exigencia de creación de mecanismos efectivos para eliminar la violencia hacia la mujer, en la denuncia y exhibición personalizada de los varones acusados de algún tipo de abuso. En este caso, puesto que la exhibición y la denuncia son principalmente mediáticas (a través de redes sociales), pero no jurídicas, la ambigüedad de lo que significa «abuso» es tan grande que se llega a equiparar, por el mismo procedimiento, situaciones tan disímiles e incomparables como la violación y el acoso sexual con un insulto o una simple mirada «inadecuada». Más aún, se ha pretendido imponer al conjunto poblacional nuevas formas de hablar e, incluso, de conjugar verbos o utilizar desinencias, como forma de superar el «machismo» y la «violencia lingüística» contra la mujer. En el fondo, de lo que se trata, como ya se ha señalado, es de imponer parámetros morales que hagan manifiesta una postura, aun cuando en esencia nada haya cambiado, ni nada vaya a cambiar con ese comportamiento. El objetivo es la construcción de la apariencia ideológica, como lo es siempre en el liberalismo, no el cambio sustantivo de las estructuras y las dinámicas sociales, lo cual implicaría trastocar de fondo la lógica sistémica de la acumulación capitalista. Hoy, el presunto «crítico radical de izquierda», en el mejor de los casos, no es más que un simple moralista enamorado del comportamiento *políticamente correcto*; un guardián de las costumbres «democráticas»: un liberal vergonzante.

La reducción de la crítica contestataria de izquierda a simple simulacro no es algo nuevo; lo es la forma y el contenido. En el siglo XX, nadie cumplió mejor el rol de simulación crítica al sistema que el *marxismo oficial* y su polo geopolítico: la Unión Soviética. Ellos convirtieron el discurso y la praxis política subversiva y revolucionaria en gestos previsibles y en posiciones dogmáticas, autoritarias e inamovibles que, a su forma, fueron únicamente la otra cara del mismo sistema. No hubo ni comunismo ni revolución de las estructuras políticas y económicas esenciales del moderno sistema de dominación. Pero la apariencia de transformación fue suficiente para crear el mito occidental del «reino del terror» y atemorizar a todo aquél que quisiera pensar más allá de la realidad inmediata. No obstante, dicho simulacro se mantuvo siempre como un «afuera» constitutivo que amenazaba la seguridad de las «democracias liberales»; como algo *exterior* a ellas. Lo novedoso del simulacro crítico contemporáneo consiste en que parte de un reconocimiento del propio sistema de su crisis civilizatoria multidimensional, pero lo hace reduciendo la posibilidad de transformación a la denuncia moral y a la exhibición y la condena de los sujetos que no se ajustan a las vías establecidas, por lo que, en los hechos, termina potenciando la dinámica sistémica. La novedad del simulacro crítico contemporáneo consiste en que él mismo es promovido por el propio sistema, alimentado de múltiples maneras, y su radicalidad no es más que la máscara más refinada del liberalismo contemporáneo. Mientras más radicales se creen los «sujetos» contestatarios, más funcionales son al sistema. *Quod erat demonstrandum*.

**19.** En cierto sentido, ya no hay liberales. El liberalismo es sólo la astucia con la que la razón sistémica se burla del anhelo de libertad que aún permanece en el inconsciente colectivo. Ser liberal es sólo un lujo que se permiten escritores galardonados con el premio Nobel, periodistas pudientes de medios monopólicos de comunicación o reconocidos profesores de Harvard. Nadie cree en las promesas del liberalismo, ni en sus métodos, ni en sus consignas más repetidas, ni tampoco en sus valores más elevados. Todo el mundo sabe perfectamente que, en los hechos, todo es una patraña de principio a fin: que la democracia electoral es una farsa que se juega entre políticos que representan intereses particulares y que están aliados con grandes empresas nacionales o transnacionales, incluso con el crimen organizado; que los emporios mediáticos se construyen sobre la base de la corrupción, los fraudes y el sometimiento a los dictámenes del estado; que la

libertad de expresión dura tanto como lo permite la cada vez más sensible «seguridad nacional» o la «defensa de la democracia» acaparada por los medios monopólicos de «información»; que, por más que se trabaje, no habrá forma de superar determinado nivel económico de «bienestar»; que mientras más trabajamos, más nos esforzamos, más nos comprometemos para «salir adelante», menos libres somos, más esclavos de la situación y de la vida que llevamos; que para lograr el «éxito financiero», si ello es posible, es necesario corromperse, someterse, envilecerse, agredir a los otros; que la discriminación racial y el sexismo prevalecen, incluso en las sociedades «avanzadas», por más campañas de #MeToo o de #BlackLivesMatter que se hagan; que las empresas más exitosas son las que más contaminan el ambiente, más destruyen la naturaleza, más corrompen los estados donde se ubican y menos pagan el costo ecológico de su acción desmedida e imprudente; que la ley se aplica desigualmente a ricos y pobres; que los estados centrales siguen luchando por el poder político y económico internacional; y que las guerras, en última instancia, no son más que deleznable actos de conquista, apropiación de recursos, saqueo... Todo el mundo lo sabe.

Sin embargo, el liberalismo es el único lenguaje que tenemos para expresarnos; el único idioma que hablamos y entendemos, y gracias al cual nos comunicamos. No conocemos otra forma. En este sentido, todos somos liberales. Asistimos a votar con el anhelo de que nuestro voto «cuenta» y sirva para cambiar la situación política del país; participamos, a través de redes y otros medios, en la formación de la «opinión pública» para hacer valer nuestro punto de vista; aspiramos a la riqueza y al bienestar por medio del trabajo individual; nos comprometemos con «causas políticas justas» para constatar nuestro repudio a «prácticas discriminatorias del pasado»; exigimos más regulaciones a empresas nacionales y transnacionales para que no dañen el medio ambiente; tratamos de entender y justificar las razones por las que un estado tiene que invadir a otro o, en su caso, esperamos y exigimos que los conflictos se resuelvan por la vía diplomática; etc.

El liberalismo es un dispositivo sistémico que se retroalimenta de nuestras dudas, nuestras debilidades, nuestra desconfianza, nuestro desinterés. Mientras menos creemos en el sistema, más liberales nos volvemos. Esta paradoja es la esencia de la hegemonía liberal, de su persistencia, a pesar de todas las fallas y toda la evidencia de la mendacidad en su nivel discursivo. Incluso los políticos más cínicos del mundo contemporáneo (los Trump, los Bolsonaro, los Johnson, los Milei) no son más que *liberales antiliberales*, precisamente porque descreen de los métodos de los cuales siguen haciendo uso y exacerbando los términos de los que supuestamente reniegan. La salida no debe buscarse nunca en la redefinición, corrección o «radicalización» de los términos o ideas del liberalismo; tampoco en la discusión «racional» de sus postulados, mucho menos en la actualización y mejoría de sus canales de «gestión» de soluciones concretas para problemas concretos. El liberalismo es una trampa sin escape. Mejor abandonar sus términos y sus planteamientos; sus métodos y sus soluciones. Mejor dejar de hablar para siempre del individuo libre, de la libertad de expresión, de la tolerancia, de los derechos humanos, de la democracia electoral, de la representación parlamentaria, de la igualdad jurídica, del multiculturalismo, de los valores occidentales, etc., aunque se nos tache de autoritarios o de enemigos de la civilización. Si, por algún motivo, tenemos que recurrir a esos rancios conceptos, conviene hacerlo sabiendo que mentimos, que manipulamos; que se trata de un engaño o, en su defecto, que los usamos sólo como ejemplos de un lenguaje incorrecto, falso, equivocado de raíz, nocivo para la inteligencia, la crítica y la comprensión de la realidad. El liberalismo ya no merece ninguna consideración histórica. Ha pasado a integrar, desde hace mucho, ese sistema inerte de objetos que paralizan el pensamiento y la acción, que impiden cualquier transformación individual o colectiva. Arranquémonos el *velo de la ignorancia* y no volvamos a considerar esas hipótesis absurdas. Vacíemos de contenido cada uno de sus postulados. Cavemos, desde otra codificación teórica y práctica, su tumba definitiva.

ARTURO DESIMONE

## ARTE, IZQUIERDA Y LIBERTAD DE EXPRESIÓN. LA CENSURA ARTÍSTICA EN LA POSMODERNIDAD\*

*Donde se quemen libros, también  
se acabarán quemando personas.*

Heinrich Heine (1821)<sup>1</sup>

**A**rtistas y curadores, tanto como militantes y personas de izquierda en general, deben oponerse públicamente, con palabras y acciones, a la censura del arte en las sociedades occidentales, orientales y del Sur Global. O deben, por lo menos, dejar de ser partícipes o cómplices en el avasallamiento de la libertad de expresión.

Un ejemplo típico de la censura contemporánea en democracia fue el protagonizado por curadores, estudiantes y activistas sudafricanos en Ciudad del Cabo con la quema de unos 75 cuadros, entre ellos *Hovering Dog* («Perro Levitando»), del poeta sudafricano, artista visual y veterano activista *anti-apartheid* Breyten Breytenbach, en el campus de la Universidad de Ciudad del Cabo, en febrero de 2016.

Como experimento, intente usted escribir la palabra clave «censura» en la barra de búsqueda de E-Flux, la publicación más influyente de arte contemporáneo en el mundo, entre curadores y artistas (aunque otras publicaciones cuentan con más coleccionistas entre sus lectores). La mayoría de los resultados de la búsqueda de la palabra clave «censura» arrojarán una miríada de menciones que remiten a Cuba, Rusia, Belarús y Tailandia, entre otros regímenes sombríos y lejanos, pero a ninguna democracia occidental.

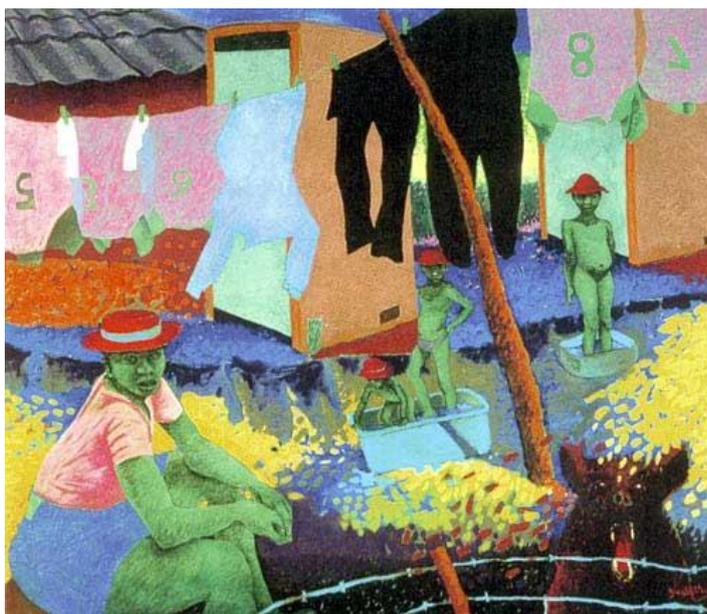
Los ministerios y las secretarías que se especializan en la censura suelen ser llamados por su nombre en países como Irán o Sudán, por aquellos valientes murmuradores que cuestionan la narrativa oficial, y especialmente por los artistas y escritores susurrantes que deben eludir a poderosos burócratas para los que la sangre humana corre como el agua. En las democracias occidentales, sin embargo, los que están al frente de la censura prefieren una terminología totalmente distinta. A menudo, en el «Occidente opulento», los censores resultan ser académicos, artistas, curadores y preciosistas consumados.

Nuestro mundo liberal del arte sigue discutiendo la censura contemporánea como si fuera un fenómeno asiático. Aunque suele tener otro nombre, la censura asoma la cabeza con frecuencia en las democracias occidentales del siglo XXI. Afecta a los países occidentales prósperos que disfrutaron de una «experiencia

---

\* El presente ensayo es una versión totalmente reelaborada y muy ampliada del que fuera publicado –en inglés– en el sitio web *Africanah.org*, el sábado 9 de febrero de 2019, bajo el título “Censorship of art in Western, Eastern and Global South societies”. Véase <https://africanah.org/censorship-of-art-in-western-eastern-and-global-south-societies>.

<sup>1</sup> Cit. por el periodista sudafricano Geoff Siffrin en respuesta a la quema de arte en la Universidad de Ciudad del Cabo, en 2016, de la que se habla en este ensayo.



*A Passerby* (“Un transeúnte”), de Zweletu Mthetwa. Acrílico y pastel sobre lienzo, 1996, 140 x 160cm, Museo Irma Stern (Sudáfrica).

Una de las obras destrozadas en el campus de la Universidad de Ciudad del Cabo cuando se produjo la campaña de censura en 2016.

democrática» más larga, así como a las democracias más jóvenes de las excolonias que conforman el llamado “Sur Global” (ex “Tercer Mundo”). En estos contextos, la vieja fuerza de la censura adopta una máscara híper-moderna y desconcertante. Nuestros censores exigen una terminología diferente, nueva, para renombrar el mismo acto de censura. El grotesco neologismo en inglés *deplatforming* o «desplataformar» se hizo popular después de que los grupos feministas liberales estadounidenses, liderados por la catedrática de derecho Catherine MacKinnon, junto a sus compinches las activistas jurídicas Andrea Dworkin y Kate Millet, fomentaron esta cultura en las universidades y en la judicatura estatal. Según su lógica, una guerra, para reducir la propagación cancerosa de imágenes grotescas que inspiran crueldad y “violencia simbólica”, en particular contra las mujeres, no podría llamarse censura, sobre todo si tales militantes que apoyan la reducción y el control de esas imágenes son progresistas que están en contra de la religión organizada y al patriarcado, los abanderados tradicionales de la censura. Por supuesto, el problema con este tipo de pensamiento es que ¿quién va a decidir en última instancia si *Un chien andalou* de Buñuel –en la que el ojo de una actriz es abierto por una cuchilla de afeitar y se transforma en la luna creciente– no es en sí misma una película *snuff* o una porno de tortura?<sup>2</sup> “Contextualización”, al igual que “explicación”, son los términos preferidos por los portavoces de los estados autoritarios, así como por los departamentos de Recursos Humanos y los activistas de los museos. Tanto el Ministerio de Asuntos Exteriores israelí como el iraní y el ucraniano hablan de la necesidad de una “explicación” y una “contextualización” adecuadas cada vez que intentan controlar y acabar con la difusión de la prensa negativa (a menudo merecida) sobre sus respectivos regímenes. Mientras que en el pasado los regímenes condenaban a los disidentes a una celda acolchada o a una cámara de contención, hoy el espectador ofendido busca castigo por mano propia en los infames “espacios seguros”, o salas sin información antagonista o perturbadora, como menciona Žižek en su crítica (editada en el blog *Russia Today* en inglés, y por ende, ya censurada) a la indexación de la “masculinidad tóxica” por parte de la Asociación Estadounidense de Psicología como otro diagnóstico indiscutible de enfermedad psiquiátrica. “Espacio seguro” (cuestiones de seguridad), entre otros términos, son famosos y están de moda últimamente entre los cuerpos estudiantiles, quienes anteriormente protestaban contra las campañas antiterroristas del Department of Homeland Security.

<sup>2</sup> Encontramos una precursora de esta línea de pensamiento en Catharine MacKinnon, profesora de derecho feminista estadounidense y coautora (junto con su par, la más conocida Andrea Dworkin) de códigos legales cuya meta era prohibir y penalizar la pornografía y otros actos obscenos en ciudades como Mineápolis; “Censurar la pornografía no la deslegitimaría, yo quiero deslegitimarla”. C. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge (MA), Harvard U. Press, 1987, p.140.

### Partenones del silencio<sup>3</sup>

¿Estarán los curadores de arte contemporáneo a la altura de sus obligaciones profesionales como guardianes y protectores del arte? ¿O prefieren considerar la censura como un problema del «Tercer Mundo» y quizá como un fenómeno «lejano», incluso «oriental»?

Durante toda la primavera y el verano de 2017, en el Friedrichplatz de Kassel, se mantuvo en pie, imponente, más de ochenta años después de la quema nazi de cientos de miles de libros declarados “no alemanes”, *El Partenón de los libros prohibidos*. Se alzaba como una construcción majestuosa, lúdica y enigmática.

La artista argentina Marta Minujín construyó un castillo de libros censurados con la forma del antiguo templo griego del Partenón, aunque adornando una ciudad mucho más gris y bastante menos excitante de lo que es Atenas en cualquier época del año. Kassel, pequeña ciudad alemana, goza de renombre por su feria de arte y sus fábricas de municiones. Además, Kassel disfruta de renombre en Montenegro por las fiestas en el bar-piscina del Hotel Montenegro, el único referente local de los «Balcanes» antes de que la Grecia contemporánea se convirtiera en objeto de fascinación para el equipo de curadores internacionales que celebran sus congresos en Kassel cada cinco años.

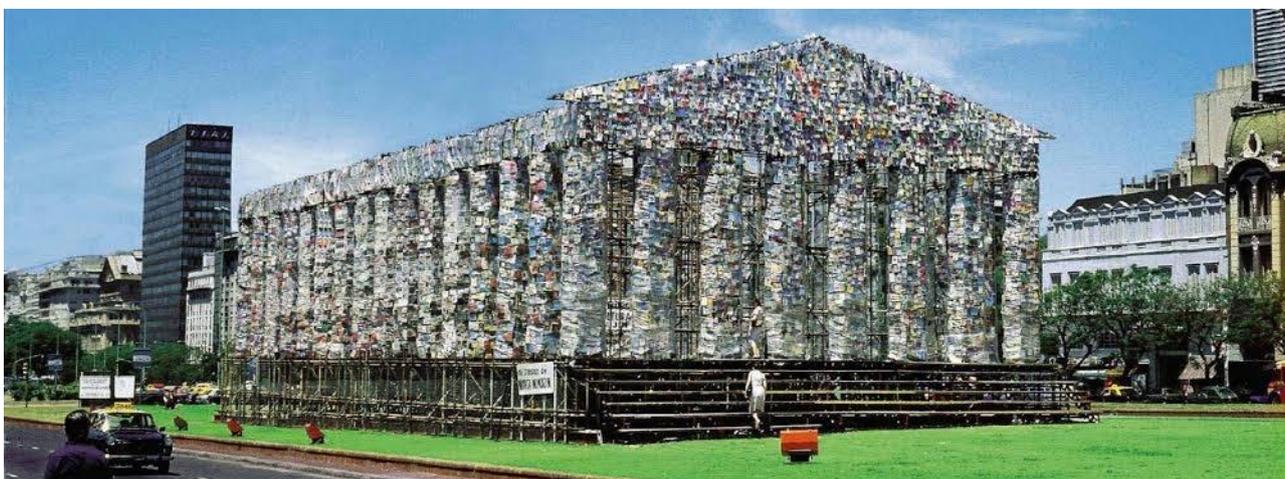


Adam Szymczyk, entonces curador principal de la 14ª edición del Documenta, declaró sobre el *Partenón* de la artista argentina: “La censura, la persecución de escritores y la prohibición de sus textos motivada por intereses políticos y que intenta influir en nuestros pensamientos, nuestras ideas y nuestros cuerpos vuelve a estar muy extendida hoy en día. *El Partenón de los libros prohibidos* es un ejemplo contra la violencia, la discriminación y la intolerancia”.

Sostenido por plástico industrial, el «Templo de la Sabiduría» de Minujín era una obra autorreplicativa, autorreferencial. Este *Partenón II* de la exitosa diseñadora latinoamericana ofrecía una sombra plastificada del primer monumento conceptual de este tipo que la artista había hecho como joven arquitecta en 1983, cuando el monumento argentino *Partenón I*, que construyó por entonces, cantó un réquiem a las políticas de censura literaria del «Proceso», la dictadura militar más famosa de la historia argentina. El primer

<sup>3</sup> Este apartado es un extracto adaptado de un ensayo anterior del autor, “Parthenon of Silences”, que apareció por primera vez en la revista «decolonial» sudafricana *Herri*, n° 3, 2017, disponible en <https://herri.org.za/3/arturo-desimone>.

monumento neoclasicista utilizaba todos los títulos de los libros prohibidos por la Junta Militar como bloques de construcción. Si algún funcionario de la dictadura hubiera visto el templo de Minujín, lo habría juzgado como una prueba de la conspiración judeo-masónica-bolchevique en la que creían (aunque hoy los defensores argentinos del golpe militar afirman que ya no profesan ideas antisemitas).



Construir de nuevo un antiguo templo griego clásico implicaba todos los estilos y motivos del diseño y la arquitectura fascistas en Europa. Aunque el fascismo argentino nunca fue lo suficientemente estático ni creativo como para tener un estilo arquitectónico único –más allá de los austeros monolitos puramente prácticos, sin balcones–, las ideologías dominantes argentinas habían encontrado inspiración en los fascismos alemán, español e italiano del siglo XX.<sup>4</sup>

No hace mucho, Atenas todavía representaba el faro de la democracia y los antiguos orígenes del humanismo. Hoy, cuando los argentinos oyen “Grecia”, es más probable que la palabra les evoque imágenes de crisis financieras que afectan a lo que parece un pueblo o una cultura similar –incluso afín– en los lejanos Balcanes.

En 2017, Minujín realizó una investigación que parece mucho más desenfadada que el monumento de 1983 sobre los libros incluidos en las listas negras de los despiadados dictadores argentinos. El nuevo templo, por ejemplo, contenía ejemplares de *Alicia en el País de las Maravillas*, prohibido por el maoísmo por su mensaje aparentemente anti-agrario; y *Caperucita Roja*, prohibida en la España franquista por lo del abrigo de color *rojo*.

Extrañamente, para una declaración sobre información omitida, Minujín y Documenta parecían deseosos de colaborar con la altamente corporativa Feria del Libro de Fráncfort, conocida por hacer hincapié estrictamente en el *marketing* por encima de cualquier amor por los libros y lo libresco.

Contrasta el esfuerzo lúdico de Minujín con su primer *Partenón* de 1983 en Argentina: una artificial primavera política flotaba en el aire, ya que la dictadura acababa de ceder el poder tras la autodestrucción de su imagen, ayudada por informes internacionales y testimonios de atrocidades. (Los miembros de mi familia, artistas amenazados por la violencia de la Junta, aún no habían regresado al país; algunos nunca lo harían) La democracia fue un regalo concedido a condición de una forma de censura, de un código llamado *Amnistía*, bajo el cual las facciones polarizadas del pueblo argentino fueron acordando la autocensura en diferentes formas, con el fin de proteger a los culpables.

<sup>4</sup> Anahi Ballent, “Faces of Modernity in the Architecture of the Peronist State, 1943-1955”, en *Fascism. Journal of Comparative Fascist Studies*, vol. 7, 2018, pp. 80-108, disponible en <https://doi.org/10.1163/22116257-00701005>.

El pacto de autocensura y borrado de memoria –una sangrienta traición a los ojos de muchos de los agraviados– pasó bajo el dudoso apelativo de falsa promesa de redención de *Amnistía*, que ofrecía la no persecución de los crímenes de guerra “de ambos bandos”, dando a entender que los crímenes del bando de los militares golpistas usurpadores y los de la resistencia armada de izquierdas eran parejos. La sociedad argentina siempre ha amado y temido su propia polarización, viviendo en tensión entre estas fuerzas opuestas. Mientras se prohibían muchos libros, las traducciones de la literatura nazi alemana prohibida entonces en Europa disfrutaron de un resurgimiento editorial en Argentina. La dictadura se abrió paso, resultando en una democracia que acordaría informalmente la no interferencia con el proyecto económico neoliberal impuesto originalmente, como un caballo de Troya, por los señores de la Junta a instancias de los organismos financieros globales.

Entre los libros prohibidos del primer *Partenón* de Minujín figuraban *El beso de la mujer araña*, de Manuel Puig, y libros de relatos satíricos de Julio Cortázar, Griselda Gambaro, la novela de aventuras pornográfico-psicodélica *Strip-tease*, de Enrique Medina, y muchas obras clásicas de la literatura.

Los libros prohibidos en el más reciente *Partenón II* de Documenta incluían títulos como la novela superventas de Khaled Hosseini sobre el aeropuerto, *The Kite Runner*, y otros libros censurados o considerados polémicos en Irán, Rusia, Afganistán y China –tanto la maoísta como la capitalista–. Estos son los regímenes más frecuentemente asociados a la censura en los medios de comunicación occidentales: Afganistán, Rusia, Irán y China. Según Documenta, el mundo del arte contemporáneo (que incluye el mundo literario y académico) se niega a sucumbir a esa normalización de la censura. En países como Irán se suele llamar a las juntas de censura por su nombre. En Occidente, quienes están al frente de la censura prefieren una terminología totalmente distinta. Tal vez invoquen la lucha contra las *fake news*, como ha hecho recientemente el presidente francés Macron, haciéndose eco de los artículos del secretario general de la OTAN, Jens Stoltenberg, publicados en periódicos europeos, donde aboga por la prohibición de las “noticias falsas”, a petición de una extensa organización militar que se identifica como víctima agraviada de las presuntas *fake news*.<sup>5</sup>

¿Cómo le iría a un artista como Orson Welles en el entorno contemporáneo? ¿Habría sido Orson Welles objeto de una censura más estricta? ¿O es que las sociedades occidentales del «Primer Mundo» gozan de una admirable ausencia de censura?

La censura, según las concepciones liberales y del mundo del arte, parece ser un fenómeno asiático u oriental. Cuando la censura se da en las sociedades occidentales del siglo XXI, recibe un nombre diferente: quizás *deplatforming*, “espacio seguro”, “contextualización” u otros eufemismos infames, tan de moda últimamente.

¿Por qué, entonces, la censura contemporánea no fue un «tema candente» en la quinquenal Documenta, considerada por muchos un acontecimiento definitivo en el mundo del arte? La Documenta, tanto para sus amigos como para sus enemigos, es conocida como un sacudimiento de conciencias por parte de curadores internacionales, que utilizan las exposiciones en los mismos lugares donde fueron las atrocidades de la época del Holocausto para debatir cómo las lecciones de la historia siguen aplicándose a nuestros días.

Para el festival Documenta de 2017, Argentina se había convertido de nuevo en un país donde el revisionismo histórico contra la memoria reaparecía en el horizonte, menos democrático que en 1984. A pesar de la intención de conmemorar las quemaduras de libros perpetradas por los nazis y la Junta, la lista entregada a Minujín por la Feria del Libro de Fráncfort monumentalizaba la ironía y el *wishful thinking*, con

<sup>5</sup> Cf. [www.uscpublicdiplomacy.org/blog/nato-era-fake-news-and-disinformation](http://www.uscpublicdiplomacy.org/blog/nato-era-fake-news-and-disinformation). Vid. también [www.youtube.com/watch?v=gIVgUjj6RxU](https://www.youtube.com/watch?v=gIVgUjj6RxU).

<sup>6</sup> Esta palabra no tiene traducción exacta al castellano. Significa la acción de instituciones que ceden ante presiones para revocar su decisión de brindar una plataforma a los voceros de ideologías que devienen indeseadas. Se limita así el acceso de ciertas ideas a las plataformas, físicas o virtuales.

un amplio abanico de libros censurados por los totalitarismos derrotados del pasado. Sin embargo, era una crítica demasiado fácil, incluso contraproducente, aprovechar la oportunidad de invocar el *orientalismo*, en esa forma vacua y vengativa en que se suele esgrimir la teoría: como arma para que los académicos limiten la expresión creativa y los debates sobre los no occidentales, que tienen lugar en Occidente.

Minujín sigue sus curiosidades lo mejor que puede. “De cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad”, como han dicho tanto Perón como Mao, aliados secretos de *Caperucita Roja* y enemigos acérrimos de *Alicia en el País de las Maravillas* durante la Guerra Fría.

No muy lejos del *Partenón* de Kassel, y no muy lejos de la Selva Negra, tierra natal de la Caperucita Roja de los hermanos Grimm, una batalla cultural de censura se cuece a fuego lento desde el año 2016, en torno a un poema escrito en una pared –un poema en español, un poema de América del Sur y del siglo anterior, que hace referencia a los bulevares, a las mujeres y las flores–. Mujeres matriculadas en la Alice Salomon Hochschule para trabajadoras sociales presentaron una petición exigiendo que se cubriera el poema con pintura.<sup>7</sup>

El poeta boliviano-suizo Eugen Gomringer, uno de los creadores del movimiento sudamericano de Poesía Concreta en 1951, ronda los noventa años y se ve envuelto en un problema judicial, luchando para impedir la remoción de su poema. La amenaza llegó sólo cinco años después de ser pintado, cuando la misma Alice Salomon Hochschule le había concedido el Premio Alice Salomon de Poesía. El poema, *Avenidas*, dice así:

Avenidas  
 Avenidas y flores  
 Flores  
 Flores y mujeres  
 Avenidas  
 Avenidas y mujeres  
 Avenidas y flores y mujeres y  
 un admirador.  
 Avenidas  
 Avenidas y flores  
 Flores  
 Flores y mujeres  
 Avenidas  
 Avenidas y mujeres  
 Avenidas y flores y mujeres y  
 un admirador.<sup>8</sup>

Se clausuró el mirador. Pintado en letras grandes en la fachada sur, el poema quedó en el punto de mira de la indignación estudiantil. Se publicó una carta abierta donde se afirmaba que este poema no sólo reproduce una tradición artística patriarcal clásica en la que las mujeres son exclusivamente las bellas musas que inspiran a los artistas masculinos a realizar actos creativos, sino que también recuerda el acoso sexual, al que las mujeres están expuestas todos los días.<sup>9</sup> El poema mural boliviano fue tapado con aguarrás y pintura blanca tras un largo simulacro de juicio.

<sup>7</sup> Cf. [www.dw.com/en/poem-on-berlin-college-wall-sparks-sexism-debate/a-40384180](http://www.dw.com/en/poem-on-berlin-college-wall-sparks-sexism-debate/a-40384180).

<sup>8</sup> La forma del poema es su núcleo: la aparición estructurada de distintos elementos crea una sensación de movimiento en el tiempo, al final del cual aparece el admirador, como un personaje de una primitiva animación primitiva en un kinetoscopio. La ubicación de las palabras “un admirador” crea la sensación de que aparece un mirón. El instituto educativo no consiguió educar a las manifestantes, que sólo miraban el contenido.

<sup>9</sup> Véase <http://www.dw.com/en/berlin-college-to-remove-mural-poem-deemed-sexist/a-42300838?maca=en-Facebook-sharing>.

Cuando en 2017 se eliminaron los genitales de los carteles de *La chica con medias de color naranja* y *Autorretrato desnudo* del pintor austríaco Egon Schiele en Londres, sorprendentemente pocos comentaristas del mundo del arte gritaron en solidaridad con el artista muerto, que también había estado en la lista negra en la Alemania nazi de los años 30 por “arte degenerado”. (Si esto lo sorprende, es señal de que no está familiarizado con el arte contemporáneo).

### **La meta de la crítica no es borrar**

Ese mismo año de 2017, la empresaria neoyorquina Mia Merrill publicó su petición exigiendo la retirada del cuadro de Balthus *Thérèse Dreaming* del Museo Metropolitano, y exigió un “texto correctivo” para “contextualizar” el cuadro, para que no desencadenara conductas de acoso sexual entre aquellos a los que la feminista empresarial Merrill se refiere como “las masas” en su panfleto. La petición de Merrill de retirar la pintura ofensiva del centro de Nueva York añadió un toque final a la larga sanitización y ordenamiento de la ciudad, esa tendencia a menudo llamada por el popular, aunque desconcertante apodo de *gentrificación*. Sin duda, muchos de los activistas que protestan contra la desinfección del centro de la ciudad siguen apoyando peticiones y acciones como la de Merrill, al tiempo que exigen “avisos de contenido” en los libros y refugios de «espacio seguro» para todos.

La gentrificación es un proyecto de «saneamiento», en el sentido de que busca «descontaminar» espacios de consumo, tanto en el mundo físico del *real estate* (bienes raíces) como en el mundo virtual, por ej., la red Z, ex Twitter (el prominente serpentario mediático cuyos usuarios, según los comentaristas liberales, están «en peligro» por la suspensión de reglas de cibercensura bajo el nuevo dueño).

Se dice que hay *gentrificación* cuando los habitantes de un barrio popular deben mudarse, presionados por precios y alquileres que van aumentando según el valor de las propiedades en el mercado inmobiliario. Este proceso atrae inversión y también una mayor presencia de las autoridades policíacas, las cuales buscan proteger las propiedades a favor de sus nuevos dueños, echando a mendigos, locos, obreros y lúmpenes para garantizar el valor. Llamativamente, muchas veces los militantes anti-gentrificación culpan a los artistas y bohemios –quienes hoy por hoy son predominantemente hijos e hijas de las élites, jóvenes graduados en las universidades, conformes con las reglas de comportamiento del *establishment*– por iniciar el proceso de gentrificación cuando se reubican en un barrio pobre en busca de alquileres pagables, haciendo que arrabales notorios adquieran un aura de legitimidad o atractivo. El mensaje *aquí vive gente creativa y respetable*, personas que poco y nada se parecen a los *poètes maudits* degenerados del romanticismo, funciona como una cartelera promocional para compradores de viviendas. Ayuda a eso también que muchos artistas contemporáneos trabajan en *advertising*. La fama que los artistas portan hoy en día, de querer ser los primeros en ajustarse a los valores burgueses y «neovictorianos» –compatibles con la militancia de Mia Merrill–, reforzó la percepción que tiene el mercado inmobiliario de los barrios bohemios como vecindarios inocuos.

Dentro del mundo artístico contemporáneo, existe una infinidad de charlas y conferencias alrededor del tema de la gentrificación, que, sin embargo, evitan discutir las raíces del problema: el mercado ilimitado del neoliberalismo y la inocuidad de los artistas actuales. El fenómeno se explica a menudo en forma reductiva en la izquierda angloamericana como un síntoma de las relaciones raciales, o como una tendencia puramente económica, atribuida a ciertas empresas específicas como Airbnb. Rara vez estas críticas exploran la cultura que acompaña a la gentrificación, la moralidad de la gentrificación. Este proyecto sanitario es, por supuesto, una actividad humana, encabezada por ciertos grupos de consumidores e individuos con ideas, estilos de vida y valores específicos, que quieren una estética «neovictoriana» para su entorno.

El llamamiento a la pulcritud y a la moralidad pública, exigido por los arribistas acomodados, forma parte fundamental del proceso tantas veces denunciado como “gentrificación de la ciudad”. Y, al parecer, los mecenas de moda ya no necesitan a reaccionarios católicos de derecha como Rudy Giuliani para censurar el arte ofensivo. Como alcalde de Nueva York, Giuliani exigió en 1999 la remoción del ícono de la Virgen María del artista trinitense Chris Ophili de un museo, porque el marco utilizaba excremento de elefante como material. Hoy en día, quienes piden el retiro de las obras «ofensivas» se parecen más a Merrill: jóvenes profesionales, sedicentes progresistas, laicos y a menudo con formación académica en artes y humanidades. La petición de cancelar a Balthus no fue en absoluto casual ni ajena a la gentrificación. La meritocracia de los empleados corporativos y los empresarios de alto nivel exige un lugar para aquellos, que satisfaga sus caprichos, en el corazón del centro urbano, como si se tratara de los dóciles suburbios. La cultura contemporánea del trabajo ha borrado cualquier barrera de tiempo y espacio entre el trabajo y el ocio, así como entre los suburbios y las oficinas corporativas en los rascacielos. El prístino entorno de los burócratas auditores corporativos de alto nivel debería, por tanto, reflejar aquellos valores que los ayudaron a ascender en la escala socioeconómica. Dictan el contenido de un museo nacional lo mismo que el de las aceras –libres de criminales y grafitis– como si fueran sus salones y estuvieran eligiendo cortinas que hagan juego.

Consideremos una petición más antigua para expulsar a un «degenerado» menos afortunado que Balthus: en la Arlés francesa del siglo XIX, miles de ciudadanos «respectables» decidieron gentrificar, por lo que firmaron una petición para que se prohibiera al vagabundo, apestoso e insoportable Vincent van Gogh la entrada en la ciudad, donde hacía sus «supuestas obras de arte» cuando no perseguía a las prostitutas. El resurgimiento en el siglo XXI de las tendencias económicas del siglo XIX ha demostrado implicar, inexorablemente, la resurrección de la moral del siglo XIX.

El apoyo indirecto al aspirante a iconoclasta provino de destacadas voces de la esfera de la curaduría, como Thomas Michelli, que escribe ensayos de catálogos para museos internacionales y coedita numerosos libros sobre curaduría. En *Hyperallergic Weekend* –una de las revistas de referencia del arte contemporáneo en los Estados Unidos– Michelli denuncia que “una adolescente semidesnuda es la clave no sólo de la incómoda recepción crítica a su exposición en el Met, sino de su incómodo lugar en el canon modernista”, subrayando además “la basura en la mentalidad retrógrada del artista”<sup>10</sup>. El discurso de Thomas Michelli, haciéndose eco de Merrill, hace de “lo retrógrado” la clave: ¿quién define el *Zeitgeist*, el espíritu de nuestro tiempo? ¿Qué es el atraso? ¿Quién determina la «Gran Marcha Adelante» en nuestros valores? Los curadores compiten por ocupar un puesto entre los fabricantes de valores dominantes y los diseñadores del canon. por lo que el amor al arte no figura como prioridad. Cualquier mención al “amor por el arte” suena despectiva, trivial, conservadora para los ilustrados, que parecen aburridos de su acceso a la alta cultura porque siempre la han tenido a su alcance. A tal punto, que cabe preguntarse si, como resultado de su tedio, no habrán desarrollado algún gusto por la destrucción casual, que tan molesto resulta a quienes no han tenido el privilegio del sobreacceso a la cultura, sea por su condición de excluidos sociales o por hallarse alejados de las metrópolis del mundo occidental, de Londres, de Nueva York, de Buenos Aires.

Elocuentemente, las mujeres que escriben para *Frieze* (otro diario influyente sobre arte) salieron en defensa de *Thérèse Dreaming* contra la iconoclasia pueril defendida por Michelli, que escribe sobre la preocupación por la “sensualidad de menores”, prohibida para los artistas. La moda de los *varones feministas*, hombres que expresan su indignación en solidaridad con el feminismo radical, ha dado lugar a una tendencia inquietante, que reabre la puerta trasera de las actitudes conservadoras en nombre del «respeto a las mujeres». Las personas que proceden de sociedades conservadoras pueden entender más intuitivamente los peligros de esa santurronería cuando aparece con el disfraz parroquiano de «respeto» y «solidaridad» con el feminismo

<sup>10</sup> Lauren Elkin, “Showing Balthus at the Met Isn’t About Voyeurism, It’s About the Right to Unsettle”, en *Frieze Magazine*, 19 de diciembre de 2017, [www.frieze.com/article/showing-balthus-met-isnt-about-voyeurism-its-about-right-unsettle](http://www.frieze.com/article/showing-balthus-met-isnt-about-voyeurism-its-about-right-unsettle).

radical censorador que se ha convertido en un *sine qua non* en los campos del arte. Cuando recibía mi educación colonial en un pequeño y conservador pueblo de la isla caribeña de Aruba, los profesores de la escuela trataban de castigarme, o me quitaban los materiales de dibujo en nombre del “respeto a las mujeres” cuando encontraban mis dibujos de desnudos. Los conservadores imploraban respeto por “nuestras hermanas, madres e hijas” al ver los desnudos.

Y aunque en países occidentales las élites responden con hastío cuando vean la silueta de una mujer desnuda, condenada como rebeldía pasada de moda, esto no es el caso en países del norte de África. Recordamos la reacción cuando una egipcia adolescente, Aliaa Maghda Elmahdy, durante las revueltas del 2011, subió su foto posando en un blog con un breve manifiesto que parecía escrito en un café parisino de los años 60: el resultado fue la persecución, y emergió una extraña solidaridad entre los militantes estudiantiles del movimiento islámico-salafista de Egipto –quienes quisieron condenar Elmahdy a latigazos– y académicas feministas escandinavas, quienes ningunearon el acto valiente de la joven como «encarnando el autoorientalismo». Aunque las feministas escandinavas no hablaron de latigazos, estuvieron de acuerdo con que Elmahdy era una «privilegiada» que se había vendido a los valores occidentales, y que su «*performance* orientalizada de la feminidad» había menoscabado la autenticidad de la revolución.

Muchos artistas y pensadores que provienen de sociedades conservadoras en las periferias se trasladan a los centros occidentales del mundo del arte sólo para encontrarse con una raza de intelectuales metropolitanos jóvenes y displicentes que han decidido que la mojigatería y la domesticidad sean tanto lo *chic*, lo «copado», como la norma social para su generación y las siguientes. La moda no se está desvaneciendo. Las descripciones sobre las antiguas formas en que las modas tienden a ir y venir han constituido la fenomenología social de la moda; los comentaristas de derecha e izquierda radical que dan la voz de alarma han sido tachados de reaccionarios o histéricos, de disléxicos, no iniciados y analfabetos de los ciclos vitales naturales de la moda y del mundo de la moda. Pero en este caso, parece que la moda no está desvaneciéndose. Esto sugiere una fenomenología subyacente totalmente distinta. El «libre mercado» nunca fue más autoritario. Va invadiendo y socavando a los viejos espacios de experimentación y cultura alternativa, los cuales dieron vida a movimientos de vanguardia como el *punk*.

Al igual que el apoyo a la iconoclasia pueril en Nueva York, en Inglaterra, por esas fechas, la conservadora Claire Gannaway justificó la remoción de *Hilas y las ninfas* –un cuadro erótico prerrafaelista de John William Waterhouse– de la Galería de Arte de Mánchester, calificando su presencia de “antiguada y perjudicial”.

El remilgo de los censores en la modernidad occidental representa obviamente menos peligro que un Stalin o un Videla. Los *focus groups* se comportan como clientes iracundos, seguros de que, en el capitalismo, *el cliente siempre tiene razón*: si un producto ofende, que lo retiren de la estantería. «Retirada» es, de hecho, la palabra preferida para sustituir a «censura» entre los activistas: se puede retirar una línea de productos defectuosos, se puede retirar un artículo (de la estantería). «Retirada» ofende menos.

Pero, ¿qué ocurre cuando el escultor de Sudán, que no puede exponer esculturas que muestran el desnudo femenino en su país, descubre de repente que tampoco puede exponerlas en las democracias occidentales?

Un colectivo de artistas dirigido por la artista británica Hannah Black en la Bienal del Whitney insistió en que «censura» era una descripción injusta de su demanda de quemar públicamente un cuadro, *Open Casket* de Dana Schutz, en 2017. El cuadro debía arder, según su petición *online*, para castigar a un artista blanco por representar una escena histórica del joven negro asesinado Emmett Till.

Activistas que se autoproclaman paladines del ajusticiamiento racial negro y de la expiación blanca, prácticamente ignoraron al pintor negro californiano Henri Taylor, cuyos cuadros en la bienal representaban

tragedias contemporáneas de tiroteos policiales. Las exposiciones de curaduría suelen mostrar obras de diferentes artistas, materiales y estilos, tratando el mismo tema desde ángulos y experiencias variadas. Esta petición, que representa un ataque a la propia curaduría, no encontró prácticamente ninguna oposición por parte de los curadores Christopher Lew y Mia Locks.

Los curadores, en la mayoría de estas situaciones, se muestran avergonzados, reacios y temerosos de desafiar a los airados grupos de presión. Si los curadores quieren justificar su prestigio como preservadores y críticos de la cultura, ¿pueden permitirse ser tan blandos y tibios cuando llega el momento de defender el arte? ¿Se puede considerar que una curaduría ha tenido éxito cuando el curador se retracta de las decisiones tomadas, del arte seleccionado y de las declaraciones artísticas presuntamente «ofensivas»?

Las vanguardias de la Europa de los años 20, como los futuristas y surrealistas, acogieron las expresiones de rabia e histeria del público. Es famoso el curador futurista italiano Marinetti, que colocó mazos junto a las obras futuristas en la noche de la inauguración, lo que quizá originó la primera exposición interactiva. De este modo, los futuristas, que favorecían políticamente a la derecha radical por su irracionalismo y adoración de la tecnología, iniciaron la tradición fascista de permitir a los consumidores enfurecidos destruir los productos «ofensivos».

Los artistas y escritores de manifiestos futuristas y surrealistas recibieron de frente esas respuestas de odio. Después de la sensiblería y el ciego optimismo que guiaron a los europeos a la Primera Guerra Mundial, los artistas de vanguardia buscaban evocar extremos emocionales en su público. Las vanguardias de antaño defendían su derecho a enfurecer. Aceptando las consecuencias, se mantuvieron firmes.

Ningún derecho parece hoy menos reivindicado, más abandonado, que el derecho del arte a ofender. La curaduría de hoy busca la interactividad cerebral con el público, quizá evocando sólo las emociones que pueden ser contenidas en la cultura del pensamiento del consuelo terapéutico y en la política del placebo. Pero paran la mano cuando la cosa va demasiado lejos para algunas audiencias. La capitulación de la curaduría parece esencial para este tipo de censura: normalmente los curadores dan prioridad a la voluntad de un activista denunciante, que representa el espectro de la «Sociedad Civil». En una época de utilitarismo, los activistas de las ONGs se erigen en vencedores de la batalla financiera para conseguir la atención y el apoyo de los filántropos, mientras que el arte ha salido perdiendo.

El típico donante filántropo actual del «Primer Mundo» invierte antes en ONGs, fundaciones benéficas y buenas causas. Ya no compite por la otrora envidiable aureola del *mecenas de las artes*. En lugar de defender el valor del arte, los curadores utilizan el lenguaje inocuo de las ONGs para intentar convencer a la clase adinerada filantrópica de que invertir en arte activista puede ser igual que donar a una causa benéfica.

Ya sea apelando a los consejos artísticos o a los círculos de coleccionistas privados influyentes, tanto el curador como el artista se encuentran en el empeño «feudal» de luchar por recuperar el apoyo de un benefactor patricio cuyas prioridades y valores estéticos fundamentales se han desplazado hacia lo utilitario en el siglo XXI. Las élites dirigentes occidentales ya no buscan distinguirse mediante el mecenazgo de la cultura, sino que prefieren el estrellato filantrópico y la defensa de la utilidad que ejemplifica Bill Gates, una vanidad diferente que los retratistas de antaño no pueden satisfacer con facilidad.

El filósofo Ruwen Ogien defendió la libertad de ofender como esencial para la creación artística. Los curadores que prefieran no salir en defensa de ese derecho esencial a ofender, deberían dimitir. En lugar de declaraciones públicas de dimisión por sus fracasos, extienden disculpas en nombre de las obras de arte que ofenden. En su serie de conferencias de los años 50 *La situación humana*, Aldous Huxley predijo correctamente el regreso de la demagogia de la derecha coincidiendo con una época de «corrección política» en el arte: el autor de *Un mundo feliz* dijo a su audiencia universitaria de Santa Bárbara que, cuando el

público puede elegir entre la labia o el odio, el odio gana por sus mayores dividendos emocionales. A largo plazo, la apologética simplista de los conservadores no puede aplacar la ira de los incendiarios.

Curiosamente, Huxley también elogió a los pintores europeos de vanguardia que aprendieron del arte polinesio y africano a representar los extremos emocionales en sus obras, reviviendo el arte occidental a través de influencias no occidentales, un proceso que hoy sería denunciado por «apropiación cultural».

Entonces, ¿por qué la censura contemporánea no ha sido un *hot topic* en ningún evento importante del mundo del arte recientemente?

Los curadores de Documenta 14 invocaron la libertad artística cuando fueron atacados por el supuesto «derroche» del dinero alemán en Grecia, una controversia que refleja los verdaderos valores de los inversores que están detrás de la megamuestra de buenas intenciones de Kassel. En 2017, un equipo mayoritariamente no alemán utilizó el dinero de los benefactores alemanes, destinado a Kassel, para organizar una exposición en Grecia, un pequeño país que en ese momento era objeto de la ira de las élites políticas y los medios de comunicación alemanes. Los curadores sólo supieron que su libertad estaba en juego cuando los patrocinadores los castigaron, difamando al equipo de Kassel en la prensa por «corrupción». Al prodigar el dinero de la Esparta germana a los indolentes deudores balcánicos, los curadores, en su mayoría importados, habían violado una confianza sagrada, sobrepasando los límites.

Lo ideal es que los curadores de cualquier institución tengan una formación en historia del arte. Inevitablemente, se mantienen informados de los escándalos de censura contemporáneos en el mundo de los museos, como la petición contra *Thérèse Dreaming*; o la prohibición de los desnudos de Egon Schiele en el metro de Londres,<sup>11</sup> o la cantidad de casos más recientes de cancelaciones que siguen siendo variaciones *ad nauseam* de la misma lógica cultural.

El consumo y el trabajo deben ir juntos: *ergo*, los pasajeros londinenses del metro debían ahorrarse cualquier confrontación con la belleza mortal de los desnudos de Egon Schiele *Muchacha con medias de color naranja* y *Autorretrato desnudo* en los carteles retirados por las autoridades de transporte y el alcalde. Los viajeros que se desplazan entre el trabajo y el ocio deben concentrarse en su itinerario, sin que se produzcan trastornos estéticos o emocionales en su psiquis, sin que se descarrilen las conductas rutinarias.

Los curadores que viven en democracia, en un mundo del arte global, deben utilizar sus conocimientos y su poder para extender su solidaridad a las víctimas vivas y muertas de esta violación habitual de la libertad artística. Sin embargo, parecen más dispuestos a respaldar la censura. No ven ninguna diferencia entre decir *todo el arte es político* y *todo el arte debe adherirse a un programa político*. Tal vez en una época en que la democracia está en recesión por doquier, la reacción sea decir a los artistas que deben producir un arte que simula la democracia. Todo arte es político, pero el doble discurso no es arte.

La palabra «curador» implica custodia, así como el significado latino de «cuarentena», «cuidado», «curación» de los enfermos. Son palabras que podrían servir como metáforas ambiguas, describiendo la edición, adquisición y exclusión de obras, preferentemente en base a evaluaciones estéticas.

En Buenos Aires, en 2004, manifestantes católicos irrumpieron en una exposición en el Centro Cultural Recoleta, sirviéndose de la violencia para exigir la retirada de una obra «blasfema» de León Ferrari. La curadora argentina Andrea Giunta salió en defensa del arte, manteniendo contactos con la policía, la Iglesia y el gobierno de la ciudad, e insistiendo en mantener la exposición en su sitio, sin pedir disculpas. ¿Tenemos la suficiente fuerza intelectual para reproducir este manual de autodefensa cuando los manifestantes no son reaccionarios católicos, sino autoproclamados progresistas o grupos marginados como los musulmanes?

---

<sup>11</sup> <http://www.francoziliani.blog/2017/12/01/nella-londra-del-sindaco-sadiq-khan-le-opere-schiele-tornano-arte-degenerata>.

Si ya no creemos en la estética, las decisiones editoriales sólo pueden tomarse por otros motivos, como el *marketing*, la utilidad o la moral. Las decisiones editoriales basadas en criterios comerciales o utilitarios conducen a la confluencia de la moda y el mercado de accesorios de diseño, con el arte. Las decisiones editoriales que obedecen al moralismo, conducen a la censura. Pero los curadores no deberían elegir la «libertad» de renunciar a cualquier compromiso con la estética, después de haber elegido el arte.

Si los custodios y protectores del arte no están a la altura de sus deberes profesionales y éticos de protección contra la violencia moralista, ¿todavía los necesitamos como autoridades? ¿Han aprendido algo de la historia estos maestros? Como dice la sentencia anarquista de Chomsky: *si las élites dirigentes no pueden legitimar su existencia, hay que deshacerse de ellas.*

### La quema de arte en el hemisferio sur

Como ya adelantamos al principio de este ensayo, un ejemplo típico de la censura contemporánea en democracia fue llevado a cabo por curadores, estudiantes y activistas del mundo del arte sudafricanos en el campus de la Universidad de Ciudad del Cabo, allá por febrero de 2016, con la quema de unos 75 cuadros, entre ellos *Hovering Dog*, de Breyten Breytenbach.<sup>12</sup>

Los disturbios que condujeron a la quema de obras de arte se produjeron al mismo tiempo que el movimiento estudiantil *#RhodesMustFall*, que pedía que se retiraran de la vista del público los monumentos construidos por el colonialismo. Que se retiren las estatuas del magnate británico Cecil Rhodes no parece una idea tan extraña: normalmente, cuando cae un régimen, a los monumentos del régimen derrotado se les asigna un nuevo destino, con suerte un museo.

Después de que la ciudad de Pretoria –que lleva el nombre del colonizador bóer Andreis Pretorius– cambiara oficialmente su nombre bajo el gobierno del CNA por el de Tshwane en 2005 –para gran indignación de los blancos sudafricanos–, no parece nada radical exigir el traslado de las estatuas del histórico colonizador Cecil Rhodes a –por ejemplo– un museo de historia nacional.

Curiosamente, los ataques tuvieron como objetivo, y quemaron efectivamente, obras de artistas africanos contemporáneos que realmente se resistieron al *Apartheid* cuando vivían bajo su tiranía.

Durante el *Apartheid*, Breytenbach fue juzgado por escribir poemas que ofendían a las autoridades bóeres, y resultó detenido y encarcelado por apoyar el levantamiento de los negros. Uno de los ensayos de J. M. Coetzee sobre la censura recogidos en *Giving Offense* relata cómo los supremacistas blancos persiguieron a Breytenbach por haber preguntado, con versos en afrikáans, cómo un comisario de policía podía tocar las partes íntimas de su esposa con la misma mano con que había masacrado a los niños negros.<sup>13</sup>

En una entrevista que me concedió durante la pandemia, la artista y profesora universitaria sudafricana Penny Siopis insistió en que la destrucción de pinturas en la Universidad de Ciudad del Cabo nunca sucedió. ¡*Fake news!* Siopis no ofreció prueba alguna para sus afirmaciones y luego cortó toda comunicación.

Más recientemente, cuando *Hovering Dog* se mencionó como una de las obras de arte quemadas en un documento filtrado a la revista *Ground Up*, Breytenbach se unió a David Goldblatt (escultor de una obra destruida que representa a una mujer sudafricana esclavizada) y a otros artistas que declararon públicamente

<sup>12</sup> Para una lista de todas las obras de arte destruidas o retiradas en la Universidad de Ciudad del Cabo, véase el siguiente artículo: <https://www.groundup.org.za/article/here-list-art-destroyed-uct>. Consúltense también este *dossier* compilado por el editor de *South African Art Times*: <https://arttimes.co.za/wp-content/uploads/2017/07/Art-Under-Threat-at-University-of-Cape-Town-Dossier.pdf>

<sup>13</sup> Véase el precitado libro de J. M. Coetzee, *Giving Offense*, para un comentario sobre el juicio contra el poeta.

que la Universidad de Ciudad del Cabo no respeta sus derechos según la constitución democrática sudafricana posterior al *Apartheid*. El poeta y escultor pidió a todos los artistas sudafricanos que retiraran su arte de las universidades sudafricanas. La Universidad de Ciudad del Cabo se negó a responder a la prensa sobre los incendios.

En respuesta, un joven crítico de arte que apoyó la quema, Wamuwi Mbao, hizo declaraciones invocando la jerga familiar del mundo de la curaduría, con sabor a Foucault. Mbao se quejó de “un pánico anacrónico obligado por el espectro de la censura que tiende a invitar a la subestimación. El arte tiene que ver con el significado y el público. Así que podría ser útil, si vamos a pensar en la difícil cuestión de lo que constituye la censura, entender que la censura implica una dinámica particular de poder y control (a través de la retención) de la información que tiene una configuración particular en el mundo. Retirar una obra de arte de una sala porque su significado no es satisfactorio para su público no es censura. Es simplemente cambiar la configuración de ese arte en el mundo. Sigue estando ahí”<sup>14</sup>, incluso después de haber sido destruido.

El lenguaje del pirómano refleja el de los curadores contemporáneos. No es casualidad, ya que Mbao es un periodista de arte, que habita el vago espacio que generalmente se entiende como «curaduría contemporánea».

Un grupo de curadores que organizaba una exposición en la Universidad de Stellenbosch celebró la defensa de Mbao de la hoguera en un texto donde también se arremete contra Breytenbach por estar casado con una vietnamita (aunque bajo el *Apartheid* eso era una violación de las leyes raciales) y por ser “tan aburrido” con su alegato contra la quema del arte. Mbao insiste en que Breytenbach se ha vuelto reaccionario, señalando que el poeta ya había denunciado los planes de la Universidad de suprimir los estudios de lengua afrikáans. El afrikáans, una lengua criolla colonial derivada del neerlandés, es la lengua en la que Breytenbach escribe sus poemas. Entonces, ¿habla Mbao en serio o sólo está engatusando e intimidando (con una pizca de Foucault para que la intimidación tenga aires de intelectualidad)?

No tiene en cuenta la ironía de cómo Breytenbach soportó la censura y la prisión bajo el *Apartheid*. Tal vez la admisión de aburrimiento de Mbao revele un factor motivador clave detrás de la piromanía iconoclasta global: la frustración hastiada, resultado del ascenso de la clase media, el *ennui* letal, un tipo de aburrimiento del que nos advirtieron los poetas *maudits* franceses y latinoamericanos.

El escritor de *SA Arts*, Edward Tsume, denunció las quemas de Ciudad del Cabo como una violación de la democracia y la libertad artística. Cuando se le preguntó si el arte puede descolonizarse, dijo a la prensa: “Dejemos que el arte prevalezca, sea colonial o no. Es una expresión de cómo ciertos artistas interpretaron lo que vieron en ciertos momentos de la historia. Dejemos que el público lo vea todo”. Y añadió: “Lo que me molesta es que la gente se ofenda en mi nombre y, por tanto, intente pensar por mí qué arte debo ver como adulto. Se me debería permitir ofenderme en mi nombre, sin que nadie se ofenda por mí”<sup>15</sup>.

La moda de los progresistas de ofenderse en nombre de otro al principio parecía un problema del «Primer Mundo», ilustrativo de las posiciones neuróticas asumidas por los activistas censores de los países más ricos. Los incidentes de Ciudad del Cabo demuestran lo contrario, aunque los activistas que estaban detrás de la hoguera artística del campus contaban en su mayoría con estudiantes de clase media.

¿Por qué se informó tan poco de los incidentes fuera de Sudáfrica? Las exposiciones en Occidente que documentan y utilizan el arte sobre el movimiento *#RhodesMustFall*, como la muestra *Re(as)isting Narratives in South Africa* en el famoso centro de arte contemporáneo FramerFramed de Ámsterdam, no

---

<sup>14</sup> Entrevista a Wamuwi Mbao, *LitNet*, 26/4/2016, <https://www.litnet.co.za/the-removal-of-art-at-uct-interview-with-wamuwi-mbao>.

<sup>15</sup> Entrevista a Edward Tsume, *LitNet*, 14/4/2016, <https://www.litnet.co.za/the-removal-of-art-at-uct-interview-with-edward-tsume>.

mencionaron las quemas de cuadros contemporáneos. El movimiento detrás de las hogueras tuvo un papel protagónico en la exposición colectiva de Ámsterdam de 2016, antes de que se trasladara a Ciudad del Cabo. Algunos visitantes que asistieron a la exposición de Ámsterdam celebraron en las redes sociales las justificaciones publicadas por Mbao sobre las quemas.

En el caso de la Universidad de Ciudad del Cabo, se desplegó una dinámica contemporánea muy conocida: el profesorado se pone del lado de los estudiantes demagogos, negándose a hacer cumplir la ley, y mucho menos a cumplir con cualquier función de preservación del conocimiento o con el deber intelectual de desafiar las nociones preconcebidas que un grupo agresivo pero honesto consideraba evidentes.

Las quemas de Ciudad del Cabo presagiaron los acontecimientos del Whitney del año siguiente. La insistencia de los jóvenes artistas en que la quema de obras de otros artistas es una forma de activismo progresista, su negligencia con respecto a la historia y su ira cuando se utilizó la palabra «censura», hicieron recordar, aunque vagamente, los horrores de la quema de libros tal y como los previó el verdadero poeta Heinrich Heine en su Alemania natal. En Ciudad del Cabo, igual que en Mánchester, Londres y Nueva York, un grupo de censores insistió en que sus acciones no se identificaran como censura. Invocando a los teóricos académicos de la cultura, se negaron a reconocer que la libertad de expresión artística había sido cercenada. ¿Debemos sentirnos obligados a usar el eufemismo que los censores prefieran? Quizás su obsesión podría llamarse «nominalismo»: la idea de que las cosas son concebidas por cómo se las nombra.

En 2018 se produjeron otros dos colosales incendios provocados. En Río de Janeiro sólo quedan ahora las cenizas del Museo Nacional de Brasil, de 200 años de antigüedad. Se perdió un gran patrimonio cultural y científico de Brasil y todo el mundo, incluidos algunos de los fósiles humanos más antiguos y momias egipcias recolectadas por los emperadores brasileños del siglo XIX, así como grabaciones de lenguas amazónicas extinguidas.

Este tipo de incendios no es en absoluto un fenómeno estrictamente sureño o «tercermundista»: el incendio brasileño se produjo apenas cuatro meses después del incendio –también intencional– que destruyó la histórica Academia de Arte de Glasgow, un edificio diseñado por el arquitecto escocés Charles Rennie Mackintosh.

Ante estos actos, debemos responder al tratamiento brutal de la cultura presente e histórica con el mismo fervor e insistencia con que los progresistas suelen invocar el ecologismo para proteger la naturaleza en peligro. Los progresistas creen en la urgencia de proteger el medio ambiente cuando la opinión científica indica que hay que hacerlo. No protegemos la historia del arte o la libertad artística de la misma manera, al no creer en el valor de lo impráctico, de aquello para lo que no hay «datos» ni bagaje de opinión científica que declaren su relevancia. Aunque los propios científicos a menudo se benefician del arte y la cultura, cuando lo admiten así, de repente ya no cuenta como «opinión científica» o «prueba» del valor del arte.

El Museo Nacional de Río ardió a causa de las políticas económicas neoliberales que juró un parlamento golpista, que redujo el presupuesto anual de mantenimiento del centenario edificio a una suma de unos 3.000 dólares. El incendio de Ciudad del Cabo tuvo motivos ideológicos más variopintos, entre ellos el *Zeitgeist* transnacional en los campus universitarios. Aunque el incendio de Brasil no fue intencionado como acto de censura, el desprecio por el patrimonio y por un museo tiene el mismo origen que la censura contemporánea: un consumismo violento, una amnesia autoimpuesta y una apatía que surgen en el hemisferio sur y que reflejan lo que desde hace tiempo está en marcha en las «exitosas» sociedades capitalistas del Norte Global. Mientras tanto, el lenguaje de Foucault y de los postestructuralistas, junto con la jerga presupuestaria más aburrida de los economistas neoliberales, han servido en diferentes contextos para justificar la pasividad mientras burócratas aburridos alimentan la hoguera con el arte y la historia del arte.

En toda esta oscuridad, ¿dónde están los defensores del arte y la cultura?

Los curadores y artistas son tradicionalmente los preservadores de la cultura. Los curadores y los artistas que hoy se mofan, a la moda, de las quemadas, tendrán que responder algún día por no haber salido en defensa del arte.

MARÍA CECILIA ESPASANDÍN CÁRDENAS

## DE MARXISMOS Y FEMINISMOS. EL ANÁLISIS DE PAULINA LUISI SOBRE MATERNIDAD, TRABAJO DOMÉSTICO Y CUIDADOS\*

**E**n este artículo expongo algunas reflexiones que fueron elaboradas por una feminista y socialista del Uruguay del Novecientos, Paulina Luisi (1875-1950), acerca de la maternidad, el trabajo doméstico y de cuidados. Sus ideas se sitúan en el contexto de las luchas por la emancipación femenina y se enfocan en reconocer la contribución de las mujeres a la producción social. Introduzco su figura y sus elaboraciones al respecto. También incorporo algunas obras marxistas clásicas sobre el tema porque identifiqué su influjo en el pensamiento de Luisi. El propósito del artículo es divulgar su reflexión pionera y poner en evidencia la gravitación que el asunto tenía en el pensamiento socialista, particularmente, en el feminismo socialista rioplatense.

Paulina Luisi no fue, ni es, una figura desconocida en Uruguay. Volvió a adquirir visibilidad pública en los últimos años. Su nombre está en alguna calle, hogar de niños, sala del Palacio Legislativo, sala de la Universidad de la República, etc. Hay estudios historiográficos sobre el feminismo en el Uruguay del siglo pasado que abordan su vida y obra. Estos no ahondan en la caracterización de su pensamiento socialista, aunque registran sus huellas en la aproximación de algunos asuntos. Mi investigación pretendió distinguir las influencias y recreaciones del marxismo en el feminismo de Luisi –sin reducir la complejidad de su pensamiento a este trazo. ¿Cómo pensaba el socialismo una mujer desde el Sur? ¿Cómo articulaba un movimiento femenino plural, orientado a superar las opresiones sobre las mujeres, con la lucha por la emancipación de la humanidad? Son estas inquietudes, muy actuales, las que me llevaron a la historia de la vertiente socialista del movimiento feminista.

### **Feminismo maternal y pensamiento socialista en Paulina Luisi**

En 1908, Paulina Luisi se convirtió en la primera mujer en obtener el título de Doctora en Medicina y Cirugía en Uruguay. Desplegó una destacada actividad en el campo de la sanidad y la educación.<sup>1</sup>

---

\* El presente artículo es un fragmento parcialmente modificado de mi tesis de doctorado en Ciencias Sociales con especialización en Trabajo Social de la Universidad de la República (Uruguay), titulada *De Marxismos y feminismos. La difusión del marxismo en Uruguay a partir de los abordajes de la cuestión femenina (1875-1950)*, aprobada en 2022.

<sup>1</sup> En 1913, el gobierno de Batlle y Ordoñez le encomendó participar en el Congreso Internacional de Higiene Escolar en París, representando al Consejo Nacional de Enseñanza. Fue delegada oficial al Primer Congreso Argentino del Niño (1913), al Primer Congreso Americano del Niño (1916), al Congreso de Educación Moral en Ginebra (1922) y al Congreso Internacional de Higiene Social y Educación Profiláctica de París (1923). Fue la primera mujer latinoamericana que concurrió en representación de un gobierno a la Liga de las Naciones, participando de distintas comisiones y conferencias: la Comisión de Protección de la Infancia y la Juventud y contra la trata de mujeres y niños (1922-1932), la IV Conferencia Internacional del Trabajo (1922), la Conferencia Internacional del Desarme (1932) y la II Asamblea Extraordinaria de la Liga de las Naciones para el Conflicto Chino-Japonés. Además, participó en

Fue la indiscutible fundadora y líder del movimiento feminista del Uruguay del Novecientos. Erigió el Consejo Nacional de Mujeres en 1916 y la Alianza Uruguaya por el Sufragio Femenino en 1919, en el marco del asociacionismo feminista internacional. Hacia 1929, fue designada vicepresidenta de la Alianza Internacional para el Sufragio Femenino.

Mantuvo una temprana y estrecha vinculación con figuras del Partido Socialista, tanto de Uruguay como de Argentina. Cobró protagonismo en el seno del PS uruguayo a partir de la década del 30, cuando fue postulada como candidata a diputada y participó de campañas electorales hasta mediados de los 40.

Sus ideas socialistas inspiraron gran parte del tratamiento que hizo de los temas. Más claramente identificada con el feminismo liberal desde la historiografía, Luisi adscribió a una concepción socialista de la emancipación que, sin anular su filiación liberal, la llevó a proponer la instauración del socialismo en Uruguay.

La trayectoria intelectual de Paulina Luisi estuvo permeada por distintas vertientes culturales y políticas. Distingo tres vertientes que tienen gravitación en el abordaje peculiar que hizo de la maternidad y el trabajo doméstico.

En primer lugar, es evidente el influjo del feminismo maternal. La «maternalización» de las mujeres estuvo muy presente en el feminismo rioplatense, y se caracterizaba por reformular la maternidad como una función social y política.<sup>2</sup> Las feministas reclamaban la emancipación civil y política en nombre de la maternidad. La diferencia sexual –y con ella, la misión maternal– es invocada por Luisi, en reiteradas oportunidades, para reivindicar la ciudadanía; tal es el caso de su artículo “Feminismo”, publicado en el segundo número de *Acción Femenina*, la revista mensual del Consejo Nacional de Mujeres del Uruguay.<sup>3</sup>

La corriente del «higienismo», o de la higiene social, también es destacable en sus intervenciones. En cuanto exponente de la ciencia médica, Luisi fue partícipe de una generación de higienistas, que “hicieron de la sexualidad y sus consecuencias sociales la base de reformas sociales y de salud pública y privada”<sup>4</sup>. Su voz médica higienista está presente al tratar aspectos vinculados a la sexualidad y la reproducción.

Por último, es posible distinguir el eco de los debates socialistas sobre la contribución de la maternidad al trabajo social. Las primeras feministas socialistas habían considerado el trabajo doméstico como un trabajo productivo. En 1879, una propuesta de salario para las amas de casa había sido presentada en el Congreso Obrero de Marsella.<sup>5</sup> Un planteo con similar vocación esbozaría Luisi.

### **El trabajo doméstico y la maternidad como producción de valor**

En un trabajo elaborado para presentar en el II Congreso Americano del Niño de 1919, Luisi analizó el papel de la procreación y la crianza de los hijos para la riqueza de una nación.<sup>6</sup> Su exposición lógica se inscribía en los marcos de la teoría económica liberal y, a la vez, introducía nociones de la economía política marxista.

congresos internacionales feministas entre 1920 y 1935, en distintas ciudades europeas, con encargos notables. Sobre la vida de Paulina Luisi, me remito a Arturo Scarone, *Uruguayos contemporáneos. Nuevo Diccionario de Datos Biográficos y Bibliográficos*, Montevideo, Casa A. Barreiro y Ramos, 1937. También a Graciela Sapriza, “Clivajes de la memoria: para una biografía de Paulina Luisi”, en *Uruguayos notables. 11 biografías*. Montevideo, Fundación Bank Boston/Librería Linardi y Risso, 1999, pp. 255-286.

<sup>2</sup> Marcela Nari, *Políticas de maternidad y maternalismo político*, Bs. As., Biblos, 2004, p. 240.

<sup>3</sup> P. Luisi, “Feminismo”, en *Acción Femenina*, año I, n° 2, Montevideo, ago. 1917, pp. 47-52.

<sup>4</sup> Asunción Lavrin, *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2005, p. 208.

<sup>5</sup> Anne-Marie Käppeli, A.M., “Escenarios del feminismo”, en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. IV, Bari, Laterza, 1995, pp. 483-523.

<sup>6</sup> Luisi, “Maternidad”, en *Acción Femenina*, año III, Montevideo, nov.-dic. 1919, n° 25-26, pp. 179-184. Las próximas citas de Luisi proceden de dicho texto.

Iniciaba su reflexión partiendo de una corriente afirmación de la época, según la cual “a mayor población, mayor riqueza”. Aquella noción común contenía un supuesto que Paulina explicitaba: si mayor población generaría riqueza, entonces una fuente de riqueza era la labor reproductiva. Se refería a la reproducción biológica y al «trabajo» que realizaba la mujer con la crianza de los hijos, que comprendía la educación y el cuidado de la salud, y que daba, como fruto, al futuro trabajador “robusto y preparado”.

Así lo expresaba:

Y esta fuente primera, fundamental, la población abundante, la generadora del esfuerzo, del trabajo y del rendimiento, proviene a su vez de un esfuerzo, de un trabajo, de un rendimiento. Porque evidentemente, para llegar a obtener brazos capaces para el trabajo, cerebros prontos para la idea, se necesita una larga labor de preparación, un largo período de tiempo, desde el momento en que comienza a brotar la semilla fecunda, hasta la hora en que se ofrece el brazo robusto y preparado. Y este rendimiento corresponde a la mujer.

Es curioso que Luisi ingresara en el terreno de la economía política para referirse a la maternidad. Se valía de términos como: “valor”, “trabajo necesario”, “capital”, “producción”. Ponía en juego la noción de “magnitud del valor”, que expuso Marx en *El capital*: el valor de un bien (o el valor de la fuerza de trabajo del obrero) estaría determinado por “el tiempo de trabajo socialmente necesario” para su producción (o reproducción)<sup>7</sup>. Paulina se preguntaba cuánta “cantidad” de “trabajo necesario” aportaban las mujeres para reproducir al ser humano.

Calculando el costo de la reproducción del ser humano, Luisi se interrogaba acerca del carácter productivo de la maternidad. “Es necesario, pues, que se vaya infiltrando en las conciencias la noción *del valor de la producción femenina* en la riqueza común...”.

Haciendo un expreso paralelismo con el trabajo obrero, Luisi identificaba la faceta concreta y abstracta del trabajo reproductivo. Era un trabajo concreto, en cuanto actividad específica de gestación, alumbramiento, lactancia y crianza de un ser humano. Era también un trabajo abstracto, equiparable a cualquier otro, en tanto gasto de energía y esfuerzo humanos –“músculo, nervio, cerebro, etc.”, diría Marx.<sup>8</sup> Formaba parte del trabajo social, de la producción de la sociedad en su conjunto. Dada su faceta abstracta, podía cuantificarse en tiempo de trabajo y recibir entonces una remuneración, como cualquier otro trabajo.

En el obrero, el esfuerzo se transforma en artefacto; en el pensador, se traduce en idea. En uno y otro caso, y con ellos, representamos las múltiples representantes del «trabajo» y son considerados en el organismo social como *un rendimiento*. Pues bien, la sola labor de gestación es un trabajo que demanda energías físicas al cuerpo, que produce gastos de actividad fisiológica, fatiga y sufrimiento, que se traduce también en algo *palpable* y *visible* como un artefacto o como un libro: sin embargo, esta labor no es tenida en consideración *para nada* en la apreciación *del rendimiento social* que aporta cada uno de los seres humanos dentro de la colectividad.

Paulina Luisi definía la maternidad “como un capital colectivo”. La mujer contribuía, por medio de la maternidad, a la reproducción de la sociedad. Y si bien Luisi recalca la contribución femenina a la reproducción de la fuerza de trabajo –es decir, a la procreación y educación de los futuros obreros–, la sociedad toda parecía ser trabajadora. La “*producción de descendencia*” era “producción de brazos, de energías, de trabajo”.

<sup>7</sup> Karl Marx, *El capital*, t. I, vol. 1, lib. primero, Bs. As., Siglo XXI, 2002, p. 226.

<sup>8</sup> Marx, *ibid.*, p. 208.

Luisi no hacía referencia al papel del trabajo doméstico en la producción del plusvalor, como hará el feminismo marxista de la segunda ola.<sup>9</sup> Ella se refiere a la contribución social de la maternidad.

Su audaz abordaje de la maternidad se anclaba en una tradicional interpretación de la naturaleza femenina; la labor de crianza correspondía a la madre. Hay que notar el contexto de producción del texto: en cuanto líder de un movimiento feminista que auspiciaba representar al conjunto de mujeres, Luisi impulsaba el reconocimiento social de la condición maternal en general.

Si bien no concebía la reproducción generacional en términos de clase social, distinguía diferencias de clase en la experiencia de la maternidad: era un esfuerzo que se duplicaba para el caso de las mujeres obreras. Identificaba la doble carga laboral que ellas asumían: el trabajo fuera del hogar y el trabajo de la maternidad.

Varón y mujer deben conquistarse la vida con el trabajo, que no es más fácil ni mejor remunerado por cierto para esta que para aquel: igual lucha, iguales fatigas, igual esfuerzo para conseguir satisfacer las exigencias materiales de la vida... para la mujer un trabajo, una fatiga, un esfuerzo más: la maternidad.

¿Cuál era la solución que Paulina Luisi encontraba al problema? La intervención del estado mediante una retribución a la maternidad. Su propuesta se situaba en el contexto de los debates sobre la protección laboral en materia de licencia y seguro por maternidad.<sup>10</sup> Era “el deber del Estado” aligerar la doble carga laboral de la mujer y retribuir la contribución que ella hacía, mediante la maternidad, a la reproducción social. Una vez que la sociedad concibiera la maternidad como “rendimiento social”, correspondería que fuera “custodiada, amparada y protegida como la mayor de las riquezas del Estado”. La maternidad era elevada al estatus de función de estado, asunto de la nación.

Surgirá entonces de ese criterio fundamental, la conclusión que naturalmente se deriva: siendo la maternidad función que interesa a la colectividad *deberá ella ser considerada como función de Estado*; y deberá ser la primera de las preocupaciones de la Nación, *la defensa y protección económica de la maternidad* además de su protección legal y moral. (...) *El Estado debe establecer como obligación nacional, una subvención pecuniaria suficiente a toda mujer en funciones de maternidad* [cursivas en el original].

Su adhesión política socialista no la llevó a esbozar la noción de una futura colectivización del trabajo doméstico, como veremos en otras figuras del socialismo. Tampoco esgrimió los argumentos que las feministas marxistas apelarían cincuenta años después para reclamar un salario por el trabajo doméstico.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> El feminismo marxista de los años 70 planteó la cuestión de la función del trabajo doméstico para la acumulación del capital. Véase Mariarosa Dalla Costa, “Las mujeres y la subversión de la comunidad”, en: M. Dalla Costa y S. James, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México, Siglo XXI, 1975, pp. 22-65. La tesis de Dalla Costa es que la familia es un lugar de producción bajo el capitalismo, donde se produce y reproduce cotidianamente *la mercancía fuerza de trabajo*, y que la falta de un salario para el trabajo doméstico de las mujeres oculta la explotación de este trabajo; este “parece un servicio personal fuera del capital”. El trabajo doméstico cumpliría “una función esencial en la producción del plusvalor”, constituyendo la fase oculta de la producción capitalista. También en América Latina –y de manera pionera– se desarrollaron teorizaciones al respecto, destacándose la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin, sobre el “trabajo invisible” de las mujeres que reponen diariamente la fuerza de trabajo y que, por tanto, intervienen transitivamente en la creación de plusvalía. I. Larguía y J. Dumoulin, *Hacia una ciencia de la Liberación de la mujer*, Barcelona, Anagrama, 1976.

<sup>10</sup> En 1913, el dirigente del Partido Socialista, Emilio Frugoni, había presentado un proyecto de Ley para la Protección de Mujeres y de los Niños, que incluía el seguro maternal para las trabajadoras embarazadas, disponiendo de ocho semanas de reposo a cargo del estado. Cf. E. Frugoni, *Selección de discursos. Años 1913-1914*, Montevideo, Ed. de la Banda Oriental, 1988.

<sup>11</sup> El llamado “Movimiento a favor del Salario por el Trabajo Doméstico” se constituyó en los años 70 como una red feminista internacional que coordinaba debates y acciones en varios países (al menos, en Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Suiza, Alemania e Italia). Las feministas reivindicaban la retribución del trabajo doméstico, pero también la reducción de la jornada laboral para todos, con la pretensión de una reproducción cualitativamente mejor. Desde la perspectiva de Dalla Costa, se trataba de reformular los términos de la división sexual del trabajo, pero también de la lucha de clases.

Para ella, la maternidad era un trabajo de naturaleza femenina, tarea de cada madre en su unidad familiar privada, que requería de una renta del estado. Desde su concepción liberal del estado –propia del socialismo reformista al que adhería–, a este le cabía un rol mediador. Más aún, convertía al estado en «padre de la nación». Su exposición también respondía al caldo cultural higienista de la época, con su predominante preocupación por la reproducción saludable de la especie.

No dejaba de ser una propuesta osada. Las feministas rioplatenses, en general, consideraban que el trabajo doméstico era una tarea natural femenina y, por lo tanto, espontánea y gratuita. “Solo en contadas excepciones, encontramos el propósito de otorgar un valor de mercado al trabajo de ama de casa”<sup>12</sup>.

La idea de la maternidad como producción de riqueza no fue planteada únicamente en la conferencia mencionada. En un acto feminista por el sufragio femenino en diciembre de 1929, Paulina volvió a definir la maternidad en términos de trabajo, el “más duro y más penoso, no reconocido y no apreciado por los economistas que legislan, pero tan grande, tan potente que es la fuente misma de la riqueza nacional: ¡Los hijos!”. Nociones de la economía política volvían a aparecer en su discurso: la riqueza era capital y el capital era trabajo acumulado; y, por lo tanto, el trabajo de las mujeres reproduciendo hijos era productor de riqueza. “Y sin embargo, la riqueza pública, nosotras contribuimos a formarla, como nuestros compañeros. Como ellos, damos rendimiento de trabajo y energía, trabajo que es riqueza... ¿Qué es el capital sino trabajo acumulado?”. Reiteraba su demanda de otorgar una retribución económica al trabajo de la maternidad. Citaba el ejemplo del reciente Congreso de la CGT en Francia, que había declarado la maternidad como una función de estado y exigía retribuirla en consecuencia.

### La maternidad y el trabajo doméstico en el marxismo de la Segunda Internacional

La condición femenina era un tema de debate teórico y político en el seno de la Segunda Internacional de Trabajadores (1889-1914). Se debía, en parte, a dos obras de amplia divulgación. Una fue *La mujer en el pasado, en el presente y en el porvenir* (1883) de August Bebel, que se convirtió en un *best seller* del marxismo, teniendo 53 ediciones y siendo traducido en once idiomas, desde su aparición hasta 1913.<sup>13</sup> Otra fue la fundamental obra de Friedrich Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884). El impulso hacia un efectivo abordaje del tema tuvo una voz destacadísima en Clara Zetkin, quien lideró el debate político, al frente de un vasto movimiento internacional de mujeres socialistas.

Las figuras de Bebel y Zetkin son citadas en escritos de Paulina Luisi. En *Otra voz clamando en el desierto. Proxenetismo y reglamentación*, Luisi argumenta a favor de la abolición de la prostitución reglamentada y expone las numerosas adhesiones a la doctrina abolicionista, entre ellas la de Augusto Bebel, quien “escribió páginas admirables para sostenerla”<sup>14</sup>. Al tematizar la «trata de blancas» en su obra, Bebel se había referido incluso a Montevideo como puerto de entrada del tráfico de mujeres de Europa hacia América del Sur<sup>15</sup>. La figura de Zetkin es mencionada por Luisi en su campaña sufragista, exaltándola como emblema del pacifismo durante la Primera Guerra Mundial.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Marcela Nari, *Políticas de maternidad y maternalismo político*, Bs. As., Biblos, 2004, p. 75.

<sup>13</sup> Franco Andreucci, “La difusión y la vulgarización del marxismo”, en E. Hobsbawm et al. *Historia del marxismo*, vol. II, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1989, pp. 15-73.

<sup>14</sup> P. Luisi, *Otra voz clamando en el desierto: proxenetismo y reglamentación*, t. I, Montevideo, s/e, 1948 (1920), p. 44.

<sup>15</sup> A. Bebel, *La mujer en el pasado, en el presente y en el porvenir*, Barcelona, Editorial Marxista, Publicaciones del Secretariado Femenino del POUM, 1937 (1883): “Es fácil seguir la ruta que recorren esas muchachas. Se las embarca en Hamburgo para la América del Sur; Bahía y Río de Janeiro se quedan con su parte; pero el lote más importante va destinado a Montevideo y Buenos Aires, mientras una pequeña porción va hasta Valparaíso, a través del estrecho de Magallanes” (H. Yoest, cit. en Bebel, p. 102).

<sup>16</sup> P. Luisi, “Los derechos políticos de la mujer en el Uruguay y en la vida Internacional”, en P. Luisi (dir.), *La mujer uruguaya reclama sus derechos políticos*, Montevideo, Alianza Uruguaya/Consejo Nacional de Mujeres, 1930, pp. 29-46, disponible en

La obra de Engels no es mencionada. Y sin embargo, allí se encuentra una idea cara a Luisi. En efecto, una de las ideas centrales de *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* es la histórica pérdida del valor social del trabajo en la unidad doméstica. El punto de inflexión habría sido el surgimiento de la sociedad de clases y la familia monogámica. Para Engels, en el momento histórico donde el trabajo doméstico “se transformó en *servicio privado*” y dejó de ser considerado parte de la *industria socialmente necesaria*, la mujer quedó excluida de la producción social.<sup>17</sup> Las mujeres pasaron a hacer un trabajo social no reconocido como tal, y a depender del hombre para garantizar su subsistencia.

Como sostiene Alejandra Ciriza, ciertas ambivalencias en el pensamiento de Engels acerca de las relaciones sociales entre los sexos prevalecen en la obra de Luisi.<sup>18</sup> Entre otros aspectos, la división originaria del trabajo entre hombres y mujeres no queda dilucidada. La división del trabajo bajo la economía comunista de las tribus “salvajes” es atribuida a cierta división natural entre “la dirección del hogar, confiada a las mujeres” y “el cuidado de proporcionar los víveres, cuidado que se confió a los hombres”<sup>19</sup>.

Lo que cabe destacar es la lúcida crítica que él formulaba a la naturalización del trabajo doméstico y de cuidados realizado por las mujeres en la sociedad de su época. Engels denunciaba la doble jornada laboral que las mujeres realizaban en la sociedad moderna.

Pero esto se ha hecho de tal suerte que, si la mujer cumple con sus deberes en el servicio privado de la familia, queda excluida del trabajo social y no puede ganar nada; y si quiere tomar parte en la gran industria social y ganar por su cuenta, le es imposible cumplir con los deberes de la familia. Lo mismo que en la fábrica, le acontece a la mujer en todas las ramas del trabajo, incluidas la medicina y la abogacía.

Es importante notar que, para Engels, la igualdad social efectiva entre hombres y mujeres no descansaba solamente en la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo y su independencia económica –si bien lo consideraba un progreso necesario. Antes bien, sería preciso superar la unidad privada familiar que conocemos: “la manumisión de la mujer exige, como condición primera, la reincorporación de todo el sexo femenino a la industria social, lo que a su vez requiere que se suprima la familia individual como unidad económica de la sociedad”<sup>20</sup>. Era tanto la supremacía del hombre sobre la mujer, como el hecho de que la familia individual fuera el sostén económico del individuo, lo que caracterizaba a la monogamia moderna como “forma de familia”<sup>21</sup>. Bajo la sociedad comunista, en la que los medios de producción social serían de propiedad común, “la economía doméstica se convertirá en un asunto social; el cuidado y la educación de los hijos, también”<sup>22</sup>.

---

<http://autores.uy/obra/13212>. Si bien hay referencias explícitas a los socialistas alemanes, no cabe concluir que Luisi tuviera un conocimiento profundo de la teoría marxista. Una de las características de la difusión del marxismo en la época de la Segunda Internacional fue “la de la circulación planetaria”, pero también lo fue su divulgación como “un conjunto de conceptos extremadamente generales; o, hasta mismo, una mera terminología” (Andreucci, *op. cit.*, p. 36). La circulación de las ideas marxistas fue de la mano con su simplificación, amalgamada con otras corrientes de fuerte arraigo, como fue la cultura positivista.

<sup>17</sup> F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, 1884, disponible en la sección castellana del *Marxists Internet Archive*, [https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el\\_origen\\_de\\_la\\_familia.pdf](https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf), p. 32.

<sup>18</sup> Alejandra Ciriza, “Estudio Introductorio” a F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Bs. As., Luxemburg, 2007.

<sup>19</sup> Engels, *op. cit.*, p. 32. Así describía este autor el hogar comunista al momento de la aparición de la propiedad privada: “Con arreglo a la división del trabajo en la familia de entonces, correspondía al hombre procurar la alimentación y los instrumentos de trabajo necesarios para ello; consiguientemente, era, por derecho, el propietario de dichos instrumentos y en caso de separación se los llevaba consigo, de igual manera que la mujer conservaba sus enseres domésticos. Por tanto, según las costumbres de aquella sociedad, el hombre era igualmente propietario del nuevo manantial de alimentación, el ganado, y más adelante, del nuevo instrumento de trabajo, el esclavo” (p. 21). El fundamento de Engels para afirmar que el hombre se había apropiado del excedente producido (en animales y cultivos) era que él ya era propietario de los instrumentos de trabajo porque su ocupación era la industria (rudimentaria, del “salvajismo”), así como la mujer era propietaria de los enseres domésticos porque “su ocupación exclusiva” eran las labores domésticas (p. 88).

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 34.

La obra de Bebel abordaba la problemática de manera similar. Respecto al origen de la división sexual del trabajo, la atribuía, en parte, a las características sexuales naturales. Sostenía que el “egoísmo masculino” habría conducido al poder de mando del hombre sobre la mujer, sobre el cual se fundó la propiedad individual, la familia, la tribu y el estado.<sup>23</sup> Con la misma lectura naturalizada de las relaciones entre los sexos, asignaba la condición inferior de las mujeres a “las propiedades características de la función reproductiva, a consecuencia de las cuales ha quedado sometida a la dependencia económica del hombre”<sup>24</sup>.

Al igual que Engels, Bebel concebía las ocupaciones domésticas como parte de la producción social necesaria. Es llamativo que utilizara casi los mismos términos que Luisi para referirse a la maternidad como producción (de hijos) y como servicio a la colectividad: “la mujer que produce hijos presta a la colectividad un servicio igual, por lo menos, al del hombre que defiende, con peligro de su vida, su país y su hogar contra los ejércitos invasores”<sup>25</sup>. Del mismo modo, recurría al argumento de la maternidad para fundamentar la equiparación entre los sexos; “también por esta razón tiene la mujer derecho a la igualdad”.

Bebel describió ampliamente la situación desigual que derivaba de la educación segmentada y del trabajo diferenciado por sexos. Sostenía que la mujer volcada a las ocupaciones domésticas durante toda la jornada, “moralmente se atrofia y se petrifica”<sup>26</sup>. Al contrario, la participación de los hombres en la vida pública, sus relaciones profesionales y externas al hogar, lo hacían entrar en una atmósfera intelectual que agrandaba el círculo de sus aspiraciones. En las capas sociales donde la situación económica permitía mayor libertad para contratar nodrizas y criados que se encargaran de las tareas domésticas, “la educación falseada y exclusivamente superficial” volcaba a las mujeres a ocuparse de aspectos exteriores; “las hijas de nuestra burguesía se educan para ser muñecas de escaparate, esclavas de la moda, damas de salón”<sup>27</sup>.

Para Bebel, la educación de las mujeres había sido descuidada en mayor grado que la educación del proletariado. Cuando ellas accedían a la educación, se las orientaba a acrecentar sus facultades sensitivas (la música, la poesía, las bellas artes); mientras que, a los hombres, se les cultivaba en una educación ilustrada (la razón, los conocimientos prácticos, las funciones intelectuales). Las autoridades educativas –hombres “petrificados en el prejuicio”– se guiaban por “sus ideas preconcebidas acerca de la índole de su carácter femenino”<sup>28</sup>. Era así que existía una hipotrofia de la vida intelectual y espiritual de las mujeres, que abonaba el terreno para las creencias milagrosas y las supersticiones. Bebel cuestionaba que se tildara de “antifemenino” el que la mujer cultivara su raciocinio y poseyera fuerza física, valor y resolución –“impídense con gran celo el que la mujer se desarrolle física e intelectualmente”–, y señalaba que “estos errores se ven favorecidos por la separación rigurosa de los sexos en las relaciones sociales y en las escuelas”<sup>29</sup>.

Este cuadro de la segmentación educativa en función de los sexos –tan lúcidamente expuesto– está en tensión con una lectura naturalizada de Bebel acerca de las facultades características de las mujeres, “flaquezas”, “esencialmente hereditarias en el sexo femenino”, que serían fomentadas después por el sistema de educación.<sup>30</sup>

Una vez realizada la socialización de los medios de producción en la sociedad socialista, Bebel proyectaba que se podría establecer la igualdad de trabajo sin distinción de sexo. Todas las personas aportarían el trabajo correspondiente para satisfacer las necesidades de todas. La *sociedad socializada*, en la que cada uno

---

<sup>23</sup> Bebel, *op. cit.*, p. 13.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 71.

trabajaría para todos y recíprocamente, permitiría diversificar las ocupaciones y tener en cuenta las vocaciones sin diferencia de sexos. “La necesidad de la libertad de elección y cambio de ocupación tiene profundas raíces en la naturaleza humana. Un trabajo dado, repetido idénticamente cada día, como un alimento constante, regular, sin cambio alguno, acaba por parecer repugnante”<sup>31</sup>. La mujer en el porvenir socialista se vería colocada en un pie de libertad e igualdad con el hombre, y podría escoger autónomamente la actividad que le placiese ejercitar. En la vida diaria de la sociedad socializada, que Bebel imaginaba, la mujer dedicaría parte del día a emplearse como obrera en cualquier trabajo práctico, luego a educar a la juventud, cultivaría algún arte o ciencia más tarde, y culminaría el día realizando alguna función administrativa. Cabe notar que todo ello formaría parte de la “jornada de trabajo”, inclusive la tarea educativa.<sup>32</sup>

Respecto a las ocupaciones domésticas en la sociedad socializada, Bebel pensaba que revestirían un carácter cada vez más público, creándose salas de recreo, jardines de infancia y establecimientos de educación e instrucción de todo tipo, baños públicos, instalaciones centrales de preparación de alimentos y de limpieza, talleres centrales de confección de ropa, etc. “La vida doméstica se reducirá a lo estrictamente preciso y la necesidad de la sociabilidad tendrá ancho campo abierto ante sí”<sup>33</sup>. Transformándose la vida doméstica de este modo, Bebel auguraba que “desaparecerá el “criado”, este esclavo de todos los antojos del “ama”; pero desaparecerá también la “señora”<sup>34</sup>.

Aun cuando imaginaba la plena igualdad entre los sexos, la mujer de la sociedad socialista era vinculada a la maternidad. “La mujer será, pues, completamente libre; su casa y sus hijos, si los tiene, aumentarán su felicidad, sin quitarle nada de su independencia, y siempre que necesite auxilio encontrará a su lado institutrices, asistentas, amigas y jóvenes de su sexo que la auxilien”<sup>35</sup>.

El pensamiento de Clara Zetkin respecto a la maternidad refleja algunas de las contribuciones y ambivalencias presentes en las obras de Engels y Bebel. En parte, y desde una concepción naturalizada de la feminidad, Zetkin entendía que la maternidad y educación de los hijos formaban parte de los deberes femeninos. Uno de los problemas más agudos para las mujeres en la sociedad capitalista era conciliar el “doble deber, ya que deben trabajar en la fábrica y en la familia”<sup>36</sup>.

Al mismo tiempo, retomaba la idea engelsiana de que la maternidad era una actividad social (no privada de la mujer), un trabajo útil necesario. Zetkin definía la maternidad como una prestación social. Sostenía que, bajo el comunismo, la mujer no sería sometida “a la persona de un solo hombre o a la pequeña unidad moral que es la familia”, ni a la clase capitalista, sino solamente “al vínculo de solidaridad colectiva”<sup>37</sup>.

La ley más importante de la economía comunista es la satisfacción de la necesidad de bienes materiales y culturales de cada miembro de la sociedad... Solamente puede ser alcanzado en una organización social que reconozca la igualdad de todo trabajo útil y socialmente necesario, que valore también la actividad materna como prestación social...

Para Zetkin, el sistema socialista posibilitaría conciliar la actividad doméstica y de cuidados con el resto de las actividades. “Se crearán instituciones públicas que las asistirán enormemente en esta tarea. (...) También

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 194.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>36</sup> Clara Zetkin, “Discurso pronunciado en el Congreso de Gotha del Partido Socialdemócrata Alemán el 16 de octubre de 1896”, en C. Zetkin, *La cuestión femenina y la lucha contra el reformismo*, Barcelona, Anagrama, 1976 (1896), p. 108.

<sup>37</sup> Zetkin, “Directrices para el movimiento comunista femenino – 1920”, en Zetkin, *op. cit.*, p. 136.

el sistema socialista restaurará completamente al hombre en sus deberes como padre; la educación no será meramente un trabajo de mujeres”<sup>38</sup>.

En el texto *La revolución y la mujer*, Zetkin exaltaba “el trabajo” del ama de casa y la “contribución” de la maternidad a la riqueza de la humanidad, a la “descendencia sana y fuerte”<sup>39</sup>. Resuenan influencias de la mentalidad eugenésica reinante en la época. Su discurso era motivado por la defensa de la revolución social en Alemania. En su alegato, convocaba a la “comunidad de hermanas”, mujeres trabajadoras dentro y fuera del hogar:

Al pueblo trabajador pertenece la obrera de la fábrica, la empleada y la maestra, la pequeña campesina, pero también el ama de casa que, mediante sus cuidados y su trabajo, prepara y cuida la casa para sus pequeños huéspedes; al pueblo trabajador pertenece sobre todo la madre cuya contribución tiene el mayor de los valores: una descendencia sana y fuerte de cuerpo y espíritu, cuya obra enriquece el tesoro de la humanidad.

### **A modo de conclusión**

Aproximarse a la vida y obra de Paulina Luisi resulta revelador de varias aristas del pasado social, pero también del presente. En primer lugar, la vigencia de sus luchas se hace evidente. La sociedad en la que vivimos sigue reproduciendo las desigualdades contra las que ella combatió. Acá nos centramos únicamente en un asunto de su reflexión. Apenas una nota al pie y algún párrafo dejan entrever su prolífica actuación contra la «trata de blancas», contra los aparatos represivos al servicio de las casas de prostitución, a favor de la educación sexual escolar, a favor de la igualdad entre sexos, entre otras esferas a las que se abocó, y que persisten como problemas sociales no resueltos.

Centrándonos en sus teorizaciones sobre maternidad y trabajo doméstico, constatamos la actualidad de su pensamiento. La carga global de trabajo entre hombres y mujeres es persistentemente desigual. Las estadísticas del trabajo doméstico no remunerado demuestran que la inequidad todavía prevalece. Sus reflexiones son pioneras en este campo feminista de análisis, y contribuyen a distinguir cómo las relaciones de sexo y de clase se condensan en la problemática –o en términos contemporáneos, vislumbrar la *intersección* de esas dimensiones.

Su reflexión se inscribía en el debate socialista sobre la condición femenina, donde se teorizaba sobre la histórica exclusión del trabajo doméstico de la totalidad del trabajo social. Considero que esta reflexión original del marxismo continúa siendo una pieza teórica clave para la comprensión de las relaciones sociales. Las obras marxistas citadas sostienen que un conjunto de tareas productivas sociales dejaron de ser consideradas como tales cuando surge la sociedad de clases; el trabajo doméstico se convirtió en servicio privado. La división del trabajo social entre sexos –y el lugar subordinado que se asigna a las mujeres dentro de ella– está estrechamente relacionada con la forma privada de familia.

En la senda socialista, la reflexión de Luisi ponía el acento en la contribución de la maternidad a la producción social. Se nutría de nociones de la crítica marxista de la economía política y se inspiraba en acciones del movimiento obrero francés. Su propuesta de una renta pública para la maternidad tenía un fundamento teórico crítico: restituir el carácter social de las tareas reproductivas, invisibles en la esfera privada. Es este fundamento lo que la vincula con el feminismo marxista, que en la década del 70 impulsará

<sup>38</sup> Cit. en Cintia Frencia y Daniel Gaido, *El marxismo y la liberación de las mujeres trabajadoras: de la Internacional de Mujeres Socialistas a la Revolución Rusa*, Santiago de Chile, Ariadna, p. 41.

<sup>39</sup> C. Zetkin, 22 de noviembre de 1918, en Zetkin, *op. cit.*, p. 129.

los análisis sobre el trabajo doméstico no remunerado como la fase oculta de la producción capitalista. Sea por su papel en la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo, o su lugar en la reserva laboral –entre otros, aquí no analizados–, el trabajo doméstico sigue siendo constitutivo de la producción social, así como funcional a sus modos de ser.

Si los cimientos del análisis de Paulina Luisi no han perdido su vigencia, pienso que su proyecto político quedó sin asidero. Un primer aspecto muy cuestionable, a los ojos de hoy, es el feminismo maternal que impregna su solución de una renta para madres. Para ella, la maternidad era el *destino* de las mujeres y las ocupaciones domésticas estaban naturalmente ligadas a este. No hay que olvidar que ella estaba liderando la fundación de un plural movimiento de mujeres, y la maternidad funcionaba como argumento político común para exigir la ciudadanía. Comparte esta concepción con la mayoría de sus contemporáneos –inclusive con socialistas de Alemania como Bebel y Zetkin–, a quienes el horizonte cultural de la época les inculcaba prejuicios sobre una *naturaleza femenina*. Mostrar las fisuras, o ambivalencias, del pensamiento marxista es una crítica teórica necesaria para fortalecerlo.

Por último, un límite fundamental de su proyecto reside en su concepción idealista del estado liberal. Anclada en la perspectiva socialista reformista, concebía el estado como el instrumento capaz de introducir reformas graduales hasta realizar una democracia integral. Es un ideario del que Luisi dudará en otros tramos de su vida, que acá no recorreremos. Hay que considerar que ella formaba parte de una generación fundadora de la política partidaria socialista. Acompañó la creación del partido, el ingreso de representantes al parlamento, la formulación de proyectos de legislación laboral, la construcción de políticas de seguridad social, etc. La fase expansiva de nuestro dependiente desarrollo capitalista daba cabida a los proyectos de reforma social, a la ilusión del progreso en los marcos del capital. Basta decir que, en el tiempo actual, cuando es evidente que nuestro modo de reproducción social capitalista es intrínsecamente portador de barbarie, los límites del reformismo progresista no pueden ser obviados. Es precisamente en una coyuntura de avance de la reacción conservadora y de la faceta autoritaria del estado –estamos hablando de los años 30– donde Luisi se interroga sobre tales límites. Por eso, también, sus reflexiones son fecundas para una perspectiva revolucionaria.

NICOLÁS TORRE GIMÉNEZ

## LA LIBERTAD SARTREANA EN LA MIRADA DE LA GENERACIÓN DEL 25 EN ARGENTINA \*

En las décadas del 40 y 50, dos sectores de la intelectualidad argentina leyeron las obras de Jean-Paul Sartre que empezaban a entrar al país y reaccionaron de distinto modo frente a las tesis del filósofo de la libertad. El investigador Alan Patricio Savignano, en un trabajo sobre la recepción de Sartre en la República Argentina,<sup>1</sup> distingue las lecturas de carácter más académico de “la generación existencialista del 25”, de la apropiación más militante del pensamiento sartreano por parte de “la nueva izquierda” agrupada en la revista *Contorno*. Mientras la primera dio cuenta de las obras más filosóficas y se posicionó críticamente frente a sus postulados, la segunda abordó sobre todo los escritos literarios y políticos, y asumió más o menos explícitamente su teoría de la literatura comprometida. En este ensayo, me propongo examinar las lecturas críticas de *El ser y la nada* (en adelante, también *EN*) por parte de tres autores de la llamada Generación del 25: Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone y Carlos Astrada. Como afirma Marcelo Velarde Cañazares, refiriéndose a ellos, “...la ‘recepción’ del existencialismo, mediada por críticas a sus exponentes europeos (...), promovieron en ellos posiciones humanistas donde se exaltan la libertad y la liberación.”<sup>2</sup>

Me ocuparé principalmente de sus críticas al concepto sartreano de libertad y en menor medida de sus propios desarrollos filosóficos. Para un mayor conocimiento del pensamiento y la trayectoria intelectual de estos autores, remito al lector –además de a las propias obras de los autores argentinos– a la tesis doctoral de Velarde Cañazares, titulada *Alteridad y existencialismo en Argentina*, en la que se ocupa de todos ellos, y en especial de la filosofía de Miguel Ángel Virasoro; a su concepción de la libertad y la alteridad; al libro de Guillermo David *Carlos Astrada: la filosofía argentina*, para el caso de Astrada; y a la obra de Matilde Losada *La filosofía existencial en la Argentina. Sus introductores*, en la que se ocupa sucintamente del pensamiento de todos ellos, además de Carlos Alberto Erro y Homero Mario Guglielmini.

---

\* El presente artículo está estrechamente ligado con otro del mismo autor que se publicó en el tercer número de esta revista, dedicado al concepto sartreano de libertad, y puede ser considerado un apéndice de aquél: “De la libertad a la liberación. Un recorrido por la obra de Jean-Paul Sartre”, pp. 72-94, disponible en <https://kalewche.com/cr3>. En el nuevo ensayo se abordan las lecturas de Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone y Carlos Astrada del concepto de libertad en Sartre. El apartado dedicado a Astrada fue publicado de forma independiente dentro de la obra colectiva *La filosofía argentina de mediados del siglo XX. Figuras, temas y perspectivas*, compilada por Marisa Muñoz y Aldana Contardi (Bs. As., Prometeo, 2022).

Las citas de Sartre son, en su gran mayoría, extraídas del original en francés y traducidas por el autor del ensayo; o, en menor medida, tomadas de traducciones existentes, pero revisadas. En cada caso, se consigna entre corchetes la paginación de la versión francesa o castellana consultada. “Gall” es la abreviatura de Gallimard.

<sup>1</sup> Alan Patricio Savignano, “La recepción del pensamiento de Jean-Paul Sartre en Argentina: la generación existencialista del 25 y la nueva izquierda de *Contorno*”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, año II, n° 4, dic. 2016., Bs. As., pp. 34-61.

<sup>2</sup> Marcelo Velarde Cañazares, *Alteridad y existencialismo en la Argentina*, tesis doctoral inédita, Universidad Nacional de Lanús, 2011, p. 13.

## Las críticas de Miguel Ángel Virasoro al concepto de libertad sartreana

*El ser y la nada* fue publicado en Francia en 1943. Cinco años después, Iberoamericana saca a la luz la primera traducción al español de la obra, realizada por Miguel Ángel Virasoro<sup>3</sup>. Un año antes, el autor argentino publicaba en la revista *Realidad* un artículo en el que ya dejaba entrever que el tratamiento que da Sartre al problema de la libertad le resultaba insatisfactorio. Allí podemos leer: “La libertad es la substancia ontológica de la que se realiza el ser del ser-para-sí y la conciencia es sólo una determinación o emanación posible de éste (...). El ser-en-sí del ser humano reside en que tiene su raíz última en la libertad, que es la raíz y fuente de toda existencia y toda esencia”<sup>4</sup>.

Y en el prólogo que dedica a su propia traducción del libro, señala: “Sartre se ha dejado cegar por oscuros prejuicios que le han impedido ver en la libertad el valor ético supremo y al mismo tiempo el valor existencial por excelencia”<sup>5</sup>.

Si comparamos las afirmaciones contenidas en estas dos citas con la reflexión desarrollada por Sartre en *EN* podemos percatarnos de la enorme distancia que media entre las concepciones de la libertad de uno y otro autor. Mientras que Sartre evita el concepto de substancia, especialmente en el caso del ser-para-sí o ser de la conciencia, al que denomina lo “absoluto no-substancial”<sup>6</sup>, vemos que, en cambio, Virasoro considera la libertad como la substancia fundante del para-sí. En Sartre, la precedencia de la existencia con respecto a la esencia es incompatible con el concepto de substancia. Otro tanto pasa con la distinción que hace el argentino entre para-sí y conciencia, siendo ésta última, para él, sólo una emanación o determinación posible de aquel, cuando, en el caso de Sartre, para-sí y conciencia son términos equivalentes. O, para ser más exacto, el para-sí, o libertad ontológica, no es otra cosa que el ser mismo de la conciencia. La conciencia, en *EN*, es puro acto o perpetua nihilización de lo en-sí, pero jamás *es* en la forma de en-sí, jamás es substancia. Su relación con lo en-sí es siempre negativa. Por ejemplo, el pasado del para-sí, al que denominamos su “residuo ontológico”, fruto de su estructura ek-stática o su temporalización originaria es, para la conciencia, en la forma de “no ser lo que se es”. Por eso también el concepto de en-sí resulta inconmensurable entre ambos autores: en el Virasoro que interpreta a Sartre, tiene reminiscencias más hegelianas que sartreanas. Sólo así se puede entender que la libertad sea entendida como el ser-en-sí del ser humano e incluso de todo ente,<sup>7</sup> es decir, casi como una potencia que se actualizaría en su existencia concreta como para-sí. Virasoro hipostasia la libertad del existente humano en una especie de “libertad universal originaria” o “trascendencia abisal”, de la que *a posteriori* hace participar a los seres singulares, no sólo humanos, y no sólo animales, al parecer. Es así como “lo universal” se realizaría por intermedio de los individuos concretos que, en su libertad, encarnan aquella hipóstasis de fuertes reminiscencias hegelianas. La trascendencia sartreana es siempre trascendencia en la inmanencia finita, para usar la fórmula astradiana<sup>8</sup>, un más allá de la conciencia que ésta pone como objetivo hacia el cual proyectarse dentro del mundo real. En Virasoro, esta trascendencia “cenital o ideal”, como él la denomina, se complementa con la “trascendencia horizontal”, que conecta al ser humano con la sociedad, el mundo y la historia, y con una “trascendencia abisal”, que incluso el Sartre de *EN* no dudaría en tildar de idealista.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> “Astrada fue el primero en notar, no sin sobresalto, que cediendo a una suerte de intempestivo prurito moralista Virasoro había eliminado de su traducción las partes ‘indecorosas’, de notoria ampulosidad sexual, que campean en el texto. Lo cual, al margen de lo anecdótico, permite constatar la pudibundez que aquejaba al medio, y a la vez, por contraste, medir la irreverencia que significaban las alusiones y metáforas sexuadas, más o menos deliberadas, con que Sartre [en el original se lee ‘Astrada’, seguramente a causa de un lapsus] orlaba su estilo”. Guillermo David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Bs. As., El Cielo por Asalto, 2004, p. 219, nota al pie.

<sup>4</sup> Miguel Ángel Virasoro, “La filosofía de J.-P. Sartre”, en *Realidad*, año I, mayo-junio 1947, vol. 1, p. 381.

<sup>5</sup> M. A. Virasoro, en Sartre, *El ser y la nada*, Bs. As., Ibero-Americana, 1948, p. XVII.

<sup>6</sup> Gall 23, Losada 25.

<sup>7</sup> Velarde, *op. cit.*, p. 137.

<sup>8</sup> Carlos Astrada, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, La Plata, Nuevo Destino, 1952, p. 117.

<sup>9</sup> Véase Matilde Isabel García Losada, *La filosofía existencial en la Argentina. Sus introductores*. Bs. As., Plus Ultra, 1999, pp. 50-57.

Con respecto a la segunda cita, resulta por lo menos llamativo ese ataque gratuito, esa denuncia de supuestos “oscuros prejuicios” que nublarían el entendimiento sartreano para impedirle arribar a las mismas conclusiones que Virasoro. Pero más allá del tono, la crítica de Virasoro es consecuencia de un uso diferente del concepto de libertad. Sartre no podría haber definido la libertad como un valor, sin caer, por lo menos, en la ambigüedad en el uso del término dentro de una misma obra. La libertad, según *EN*, no es un valor, sino la fuente de todos los valores<sup>10</sup>, el destino humano por excelencia: la trascendencia misma del para-sí. El valor, en cambio, es entendido como aquello hacia lo cual el para-sí trasciende su ser como su posibilidad propia, el sentido de su misma trascendencia. La libertad sartreana no es otra cosa que la textura misma del ser del para-sí y, como tal, se trata de una libertad ontológica, es decir, que pertenece al orden del ser. Los valores, si bien son fundados en aquella estructura ontológica del ser humano, pertenecen al orden del hacer, de la praxis. Sin embargo, hay que reconocer que, en la obra posterior de Jean-Paul Sartre, sí sería posible considerar a lo que denominé la libertad empírica como un valor, o, como el fin supremo que da origen a todo valor. El ensayo de Simone de Beauvoir titulado *Para una moral de la ambigüedad* desarrolla esta idea: “la libertad humana es el fin último, único, al cual debe el hombre destinarse”<sup>11</sup>; “el fin supremo al que el hombre debe tender es su libertad, la única capaz de fundar el valor de todo fin”<sup>12</sup>. El proyecto de liberación, tal como es abordado en los textos más políticos o político-filosóficos, permite pensar a la libertad empírica como un valor a realizar por medio de la *praxis* política. Inclusive, en una entrevista de 1972, Sartre llega a decir: “Detrás del socialismo hay quizás un valor todavía más importante, que es justamente la libertad”<sup>13</sup>.

En el artículo de 1950 “La idea del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima”<sup>14</sup> aparece una crítica más profunda del concepto de libertad sartreana y se desarrolla de manera más amplia una concepción propia de libertad como “substancia del hombre” (pp. 86, 95, 97-98). Allí, Virasoro habla de “el sentido negativo y pesimista de la libertad sartreana” (p. 94), ligándolo al concepto de culpa kierkegaardiano. Sin lugar a dudas, la libertad de *El ser y la nada* posee un carácter negativo en cuanto permanente nihilización de lo en-sí, pero en ningún caso debe entenderse el término en sentido moral y mucho menos religioso. La libertad en Sartre no tiene absolutamente ninguna relación con la culpa cristiana propia del pensamiento de Kierkegaard. Si bien la angustia y la responsabilidad están íntimamente ligadas a la libertad sartreana, ello es consecuencia de la absoluta imposibilidad de fundamentar o buscar una determinación de las acciones humanas fuera de la misma libertad. Tampoco me parece justificado hablar de un carácter intrínsecamente pesimista del existencialismo sartreano, acusación por cierto bastante recurrente e infundada. Si bien es posible reconocer en él, al igual que en el pensamiento de Camus, el absurdo o –mejor todavía– la ambigüedad<sup>15</sup> como característica propia de la existencia humana, no creo legítimo asimilarlo a un pesimismo ético. Que no sea posible hablar de un sentido dado de la existencia humana, ni de una teleología implícita en su desarrollo histórico, no significa más que el sentido es y debe ser un constructo humano y que es establecido en cada caso por cada hombre y mujer concretos en su existencia por medio de su propia libertad, en estrecha relación con su contexto social y una cultura dada. Contra esa mala lectura tan común –y tan propia de los deístas y de todos aquellos que postulan un sentido cósmico independiente del mundo humano– que confunde existencialismo con pesimismo o nihilismo, Simone de Beauvoir escribe: “El nihilista tiene razón

<sup>10</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, París, Gallimard, 1947, p. 34. Ed. castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Bs. As., La Pléyade, 1972, p. 27.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 70. Español: p. 53

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 158. Español: p. 119.

<sup>13</sup> Philippe Gavi, Jean-Paul Sartre y Pierre Victor, *On a raison de se révolter*, París, Gallimard, 1974, p. 252.

<sup>14</sup> Virasoro, “La idea del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima”, en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. VI, año III-IV-V, nov. 1950, feb.-nov. 1951 y feb. 1952, n° 7-8-9, pp. 84-103.

<sup>15</sup> “Es necesario no confundir la noción de ambigüedad con la de absurdo. Declarar absurda a la existencia es negar que pueda dársele un sentido. Decir que es ambigua es plantear que su sentido no está nunca determinado, que debe ser conquistado sin cesar”. De Beauvoir, *op. cit.*, p. 180. Español: p. 136.

al pensar que el mundo no *posee* ninguna justificación y que él mismo no es nada; pero olvida que a él le corresponde justificar el mundo y hacerse existir en forma valiosa”<sup>16</sup>.

Virasoro también considera que la libertad sartreana no es otra cosa que la “autonomía de elección” (p. 98), un mero querer sin ningún poder efectivo, y por lo tanto vacío y puramente psicológico. Si bien es cierto que la libertad de *EN* puede pensarse como una simple forma sin contenido empírico, ello se debe al carácter ontológico de la investigación llevada a cabo en esta obra. La libertad aparece aquí simplemente como el ser mismo de la conciencia, como su estructura ontológica, condición de posibilidad de la libertad empírica o efectiva, como hemos intentado demostrar en otro lugar. La libertad ontológica puede considerarse como un momento analítico de la totalidad constituida por la libertad concreta del existente humano que actúa en situación, es decir, que actúa libremente pero en un contexto social de determinaciones parciales que lo condicionan. La libertad como totalidad merece un tratamiento sintético y dialéctico, que puede rastrearse en obras posteriores de Sartre, como intentamos demostrar en “De la libertad a la liberación. Un recorrido por la obra de Jean-Paul Sartre” (*Corsario Rojo*, nro. 3). Pero hay que reconocer que algunos pasajes de *EN*, sobre todo desligados de los desarrollos ulteriores, habilitan la crítica que lleva a cabo Virasoro.

Velarde Cañazares sostiene que la libertad es para Virasoro “el alfa y omega de todo lo existente” y, la metafísica misma es, para el autor, “un saber comprometido con la afirmación y la realización de la libertad” (p. 87). Virasoro considera a la libertad como una substancia única, dinámica y autocreadora, de la que parecen “participar” los seres humanos, aunque no sólo ellos. “El hombre” aparece como “una de las diferentes formas posibles que en su realizarse toma la libertad” (p. 95). Por ello hemos afirmado que el santafecino hipostasía la libertad y que la considera como una substancia independiente del existente humano, a la manera del espíritu hegeliano.<sup>17</sup> Incluso, como reconoce Velarde Cañazares, en algunas obras parece esbozar una concepción deísta de la libertad, identificándola con un ser supremo en cuanto libertad absoluta (pp. 131 y 146), aunque en otras obras posteriores, en las que ya no hay lugar para un dios, es la libertad humana la que ocupa el lugar de «lo divino» (p. 196). De cualquier manera, la libertad, como la entiende Virasoro, no es sólo el ser del existente humano, sino de todo lo existente (p. 145). Pero también aparece una dualidad en su descripción que, en cierta medida, lo acerca a la ambigüedad entre libertad *qua* forma y libertad efectiva que podemos encontrar en la trayectoria sartreana. Virasoro entiende a la libertad como “un sistema organizado de posibilidades o potencialidades que abren o cierran, amplifican o comprimen, agilizan o retardan el expandirse de esa fuerza interior que constituye su ser y que encuentra precisamente en esta organización de posibilidades la condición *sine qua non* de su realización” (p. 97).

La dualidad podemos señalarla en la distinción de la libertad como “sistema organizado” y como “fuerza interior”, que no dista mucho de la diferencia que he propuesto entre libertad concreta y libertad ontológica. En el concepto de “fuerza” está contenida la idea de poder, ya que, articulando el pensamiento de Nietzsche y de Hegel, Virasoro concibe a la libertad misma como “voluntad de poderío porque el poder es la esencia de la libertad, lo que transforma la libertad puramente potencial y vacía en libertad efectiva y actual” (p. 88). Si bien Virasoro, al igual que Sartre, parece concebir una distinción entre forma ontológica (“fuerza interior”) y realización concreta de la libertad (“sistema organizado...”), según el argentino, la libertad sartreana sería un mero querer vacío, mientras que su propio concepto de libertad conjugaría querer y poder (p. 98). ¿Pero es realmente la libertad ontológica sartreana una mera voluntad carente de todo poder de realización? Sostengo, más bien, que sucede todo lo contrario. La conciencia es nihilización de lo en-sí y, en cuanto tal, es siempre en acto. Por lo tanto, se trata de una actividad, o de un poder efectivo de negación. Por el contrario, para el

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 81. Español: p. 61.

<sup>17</sup> “Virasoro desarrolla una filosofía de tenor hegeliano donde el espíritu universal, cuya esencia consistiría en crear y crearse expresivamente, se realiza, sin embargo, no sólo en la historia sino a través de la pluralidad de culturas y al unísono con el yo”. Velarde, *op. cit.*, p. 46.

santafesino, como escribe Velarde Cañazares, “puesto que en la existencia la libertad no está realizada sino realizándose, su esencia no es propiamente el acto sino la potencia” (p. 122). En Virasoro, esa libertad como “fuerza una y primordial que se desenvuelve en el mundo” (p. 99) es autorrealizadora y se objetiva en formas inconscientes y conscientes (p. 99). En Sartre, en cambio, la libertad es el ser de la conciencia y no existe fuera del existente humano.

Hacia el final del texto, podemos leer lo siguiente: “Según Emilio Estiú toda existencia humana se encuentra siempre dentro de una situación. El hombre es posibilidad o libertad que en su realizarse se encuentra constreñido por esta situación que condiciona y determina a su ser propio. Por eso necesita trascenderla para llegar a ser su verdadero ser. Esto quiere decir que debemos convertir nuestra libertad en liberación” (p. 100)

Resulta curioso encontrar atribuido a otro autor un pensamiento que parece ser una exégesis *avant la lettre* del desarrollo sartreano desde *El ser y la nada* hasta sus textos de madurez, o por lo menos hasta *Materialismo y revolución* de 1946. Si hacemos omisión del final de la penúltima oración, es decir, de ese “llegar a ser su verdadero ser” de reminiscencias teleológicas, la cita podría ser una exposición del existencialismo sartreano de su primera gran obra filosófica matizado con las tesis de sus textos posteriores, en los que se ocupa principalmente de la liberación del ser humano de toda forma de alienación, y de su libertad efectiva o empírica. Virasoro hace una defensa de la libertad puesta al servicio de la liberación por medio de la acción, aunque entendida como un ideal inalcanzable (p. 101). Sartre, en cambio, sí parece creer posible la superación de formas concretas de alienación, principalmente las relacionadas con la explotación del hombre por el hombre dentro del capitalismo, a condición de revolucionar el sistema económico vigente. En *Materialismo y revolución*, por ejemplo, concibe al socialismo como “el medio que permitirá realizar el reinado de la libertad”<sup>18</sup>

Como podemos ver, hay puntos en común y desacuerdos en los conceptos de libertad sartreano y virasoriano. Para ambos, la libertad es el ser mismo del existente humano (aunque no de manera exclusiva en el caso del santafesino); también comparten la idea de una estrecha vinculación entre los conceptos de libertad y liberación, siendo la liberación el medio de realización de los hombres y las mujeres en la historia y la actualización de su libertad originaria. Virasoro llamaba a su síntesis entre el pensamiento de Hegel y Heidegger “existencialismo dialéctico” (p. 87); Sartre también intentará llevar a cabo, principalmente en la *Crítica de la razón dialéctica* (en adelante, *CRD*), una síntesis entre pensamiento dialéctico (Marx y Hegel) y existencialismo (su propia filosofía, construida en diálogo con la obra principal de Heidegger). Para Virasoro, la libertad es la substancia (o impulso) universal que se realiza de manera consciente en el ser humano y que precisa de la liberación como medio de su concreción más perfecta. Para Sartre, es tanto el ser de la conciencia (libertad ontológica) como el estado de realización suprema del existente humano en la historia (libertad efectiva o empírica), por medio de la liberación de toda forma de alienación, como praxis política colectiva.

### **Las críticas de Vicente Fatone al concepto de libertad sartreana**

Según García Losada, son dos los principales temas de interés de Vicente Fatone: el hombre y la divinidad, y ambos se encuentran permanentemente coimplicados<sup>19</sup>. La concepción antropológica fatoneana, siguiendo a la misma autora, comprende al hombre como un existente no substancial que construye su propio ser, en consonancia con la postura existencialista. Pero, a diferencia de Heidegger y Sartre, el hombre no es para Fatone solamente un “ser-con-otros” (*Mitsein*) sino específicamente un “ser-consigo”, consagrado a la introspección y la búsqueda de la divinidad o –como él mismo lo denomina– “el Ser”. Hay que aclarar que,

<sup>18</sup> Sartre, *Materialismo y revolución*, Bs. As., Deucalión, 1954, p. 86.

<sup>19</sup> García Losada, *op. cit.*, p. 113.

en Fatone, el acercamiento al existencialismo se conjuga con un profundo interés por el pensamiento oriental. Para el autor argentino, “el hombre es libertad, potencia creadora. La libertad es raíz última de la existencia humana”<sup>20</sup>

En 1948, Vicente Fatone publica *El existencialismo y la libertad creadora: una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Allí demuestra un gran conocimiento de la obra sartreana publicada hasta ese momento, tanto filosófica como literaria, y expone las líneas principales del pensamiento del existencialista francés. Nos referiremos específicamente a los aspectos relacionados con el concepto de libertad. Al inicio del libro, resume el pensamiento sartreano a la tensión entre dos elementos: “Miseria y libertad creadora. Esa es la paradoja de Sartre”<sup>21</sup>. El primero de ellos habría sido el tema principal de su obra literaria; el segundo, de sus textos filosóficos. Y se pregunta: “¿Cómo pudo Sartre ser tenido por profeta?; ¿cómo ha de buscarse la salvación del hombre en esta doctrina de la libertad creadora, pero creadora de miserias?”. Porque “Ése –y no otro– es el problema del existencialismo de Sartre”<sup>22</sup>.

Hasta ahora no hemos querido detenernos en las alusiones a la noción de libertad en las novelas, cuentos y obras de teatro de Sartre –que, por cierto, son numerosísimas– para no extender demasiado este trabajo. Pero citaremos aquí la apreciación general de Michel Contat al respecto, que, creemos, dan en la clave del lugar que ocupa la libertad en las obras de ficción:

Si la libertad, como noción filosófica, como experiencia vivida, como principio motor de la escritura, es el núcleo de la obra entera, hay que considerar que la novela ocupa en ella un lugar central, un rol fundador. Las novelas y las *nouvelles* [*les romans et les nouvelles*] de Sartre son, en efecto, ejercicios de la libertad: textos en los que la libertad «hace el ensayo» [*s’essaie*], en el sentido en el que Montaigne ensayaba él mismo [*s’est essayé lui-même*] en su libro, es decir, se ponía a prueba.

(...) La libertad, en las ficciones narrativas de Sartre (...), no se alcanza jamás, ella es el camino mismo, su propia empresa. (...) La narración novelesca no ilustra *a posteriori* la concepción filosófica, sino que la descubre y [nos] hace sentirla y compartirla concretamente, al inscribirla en las dimensiones del tiempo y del espacio en que la libertad es vivida y que la sitúan.<sup>23</sup>

Las ficciones sartreanas, en definitiva, muestran cómo la libertad busca abrirse paso en el mundo de las cosas y los existentes humanos, y cómo a cada momento puede perderse en las distintas formas de la “mala fe”, en el individualismo, la libertad que rehúsa comprometerse, las ilusiones y los falsos absolutos (*Los caminos de la libertad*, *La Náusea*), el nihilismo provocado por la conciencia de nuestra condición finita y el absurdo de la existencia (*El muro*), el desprecio de los otros y el refugio en la tradición y los valores aristocráticos (*Infancia de un jefe*), o en la irracionalidad (*La habitación*), la fama, el odio y la destrucción (*Eróstrato*), la pasividad y la inercia (*Intimidad*), etc. Todas esas formas de la “mala fe” que basculan entre la mera libertad formal y la facticidad inerte sin encontrar el equilibrio que exige la ambigüedad propia de la condición humana de ser al mismo tiempo trascendencia y cosa entre las cosas, es lo que Fatone denomina las “miserias” humanas. En las ficciones, Jean-Paul Sartre pone la libertad en situación y «ensaya» sus distintas formas de perderse, de caer en la inautenticidad, para usar el término heideggeriano. Las obras literarias sartreanas ilustran cómo la libertad está siempre comprometida en un proyecto y siempre en peligro de perderse a sí misma. Por lo tanto, el trabajo de salvación, de recuperación desde la “mala fe” –o la “miseria”, como la denomina Fatone– es una tarea infinita, que corresponde al carácter negativo y práctico del para-sí.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>21</sup> Vicente Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*, Bs. As., Argos, 1948, p. 17.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>23</sup> Michel Contat, “Préface”, en J.-P. Sartre, *Oeuvres romanesques*, Tours, Gallimard, 1982, pp. XI-XII.

En *El existencialismo y la libertad creadora*, Fatone explica con gran pericia la interrelación entre los conceptos de libertad y situación, la dialéctica que Sartre establece entre ambos elementos, según la cual el uno no existe sin el otro:

No hay, podemos concluir, una situación en la cual va, después, a ejercerse mi elección, que es mi libertad; así como no hay una libertad que venga desde fuera a ejercerse en una situación. Situación y libertad no son entidades, seres en sí. La libertad es ejercicio, y eso supone la situación en que se ejerce; pero la situación es elección, y eso supone la libertad que la elige. (...) La realidad humana hace que haya un mundo, como la libertad hace que haya una situación: si la realidad humana no se presenta a las cosas, si no elige, ni hay mundo ni hay situaciones.<sup>24</sup>

También aclara la relación de la libertad sartreana con la facticidad y la responsabilidad.<sup>25</sup> Fatone menciona otro tema que no hemos abordado hasta aquí más que de una manera tangencial, y es la relación de la libertad sartreana con los conceptos de voluntad y libre albedrío. El argentino afirma que, en Sartre, “No hay, pues, determinismo; y tampoco hay libre arbitrio en cuanto éste exige una actividad psíquica privilegiada, la voluntad, que se colocaría ante motivos y móviles ya existentes”<sup>26</sup>.

Creemos que la apreciación de Fatone es totalmente acertada. Es fácil confundir la postura sartreana con una teoría ingenua del libre arbitrio y una afirmación de alguna forma de mero voluntarismo. Pero Sartre pretende alejarse de esta teoría que se presenta como la opuesta al determinismo, aunque igualmente unilateral. Así como éste último niega la espontaneidad del para-sí y reduce las decisiones humanas al efecto de la causalidad material o de otro tipo, la teoría del libre albedrío cae, según Sartre, en el error opuesto: negar la gravitación de la facticidad en la libertad. Ambas afirmaciones antinómicas ignoran la siguiente verdad: que no hay libertad sino en medio y a través de la facticidad (por medio de su negación), y que la facticidad no es tal cosa sino en razón de la trascendencia del para-sí.<sup>27</sup> Lo mismo sucede con el voluntarismo que supone una “voluntad-cosa” en disputa permanente con “pasiones-substancias”. Sartre rechaza de plano este “maniqueísmo psicológico” y, contra él, afirma: “no basta querer: hay que querer querer”<sup>28</sup>. La mera voluntad debe fundarse en una libertad originaria.

Un concepto interesante en el libro de Fatone dedicado a la exposición del pensamiento sartreano es el de “juego existencial”<sup>29</sup>, que ya había utilizado Astrada en 1933. El concepto de juego, aparentemente, lo deriva Fatone del francés *jouer*, que es «jugar», pero también «actuar», «interpretar», «representar». Sartre utiliza el concepto en *EN* y en otros textos, en el sentido coloquial de «interpretar» un papel. La famosa descripción del mozo de café contenida en aquella obra, uno de sus más bellos pasajes, lo presenta como «interpretando» un papel<sup>30</sup> que jamás puede ser a la manera del en-sí, sino como no siendo el mozo que es, y siendo el mozo que no es, como explicamos más arriba. Es por eso que siempre estamos representando un papel, actuando, jugando o colocándonos máscaras que nos definen pero que a la vez no nos delimitan. El concepto mismo de existencia humana supone para Sartre la nada que horada el seno mismo del ser que somos. Por eso Fatone escribe: “Los términos de la alternativa se nos identifican, ahora: ¿o la nada o la existencia? No. El juego. Supresión de toda alternativa porque, aunque Sartre no lo advierta, ese juego funde los dos términos: es la nada que existencializa y al mismo tiempo la existencia que anonada.”<sup>31</sup>

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>27</sup> Gall, p. 547. Losada, p. 666. *EN*, dig 302.

<sup>28</sup> Gall, p. 499. Losada, p. 606.

<sup>29</sup> Fatone, *op. cit.*, p. 82.

<sup>30</sup> Gall, p. 95. Losada, p. 110, dig 50.

<sup>31</sup> Fatone, *op. cit.*, p. 87.

Pero claro que Sartre lo advierte, no a otra cosa se refiere la descripción del mozo y el título mismo de la obra: *El ser y la nada*. Pero la alternativa, o mejor dicho, la ambigüedad de la existencia humana podría resumirse mejor por medio de la pregunta *¿o la nada o el ser?* Y la respuesta no sería otra que la plantea Fatone: el juego existencial, es decir, la perpetua nihilización de lo en-sí y el anquilosamiento de la trascendencia, como dos caras de una misma moneda.

Hacia el final de esta obra, Fatone asevera que la afirmación de la precedencia de la existencia con respecto a la esencia es una fórmula que carece de sentido. La justificación que da para ello es que “la existencia no puede preceder ni no preceder a la esencia, por la misma razón: porque la existencia no se da *en* un momento del tiempo”<sup>32</sup>. Es cierto que en Sartre, la existencia no se da en el tiempo, sino que es la existencia la que se temporaliza, proyecta un futuro y «emana» un pasado. Pero lo que Fatone parece no haber comprendido es que la precedencia es lógica u ontológica en primer lugar y no meramente cronológica. Y sólo por ello, se desenvuelve *a posteriori* en el tiempo por la misma temporalización operada por el para-sí en su existencia misma. Sin embargo, cinco años después de haber publicado estas palabras, Fatone mismo parece refutarse en el libro *Introducción al existencialismo*, de 1953, en donde podemos leer: “...para muchos existencialistas, aunque no para todos, hay una prioridad de la existencia sobre la esencia en el orden del ser: la existencia misma es anterior a la esencia”<sup>33</sup>

En este último texto, expone las principales ideas del pensamiento existencialista en general –Sartre incluido– en 14 afirmaciones o tesis, que luego son desarrolladas brevemente. El libro, en el que apenas nos detendremos porque no aporta demasiado al tema que estamos tratando, se cierra con algunas críticas e ideas propias. Allí afirma que en el existencialismo (sin mencionar todavía a Sartre) “la existencia se funda en la libertad y es, por ello, un continuo proceso de liberación, un continuo ejercicio de sí misma”<sup>34</sup>. Vemos, entonces, que también encontramos en Fatone la idea de la libertad como motor de la liberación. Es fundamento (libertad ontológica), pero en forma de “ejercicio”<sup>35</sup>, esto es, acto, praxis que se desenvuelve como “proceso de liberación” (libertad efectivizándose). En cuanto a las críticas al existencialismo, sólo mencionaremos un par de ellas. En primer lugar, que Fatone se pregunta con razón por el estatus ontológico del animal no humano dentro del existencialismo. Citamos *in extenso*:

Sólo el hombre existe; sólo el hombre es libre; sólo el hombre elige; sólo el hombre es un ser deficiente, incumplido, imperfecto. Ésta es la concepción general de los existencialistas. Pero cabe preguntarse: ¿es o no deficiente el animal? Si lo es, cabe también preguntar a los existencialistas: ¿el animal es libre, o no lo es?; ¿elige o no elige? Ningún existencialista sostendrá que el animal tiene la acabada perfección de la piedra, de las «cosas». Y si no es un ser cumplido, el animal se halla en situación semejante a la del hombre, y no en situación semejante a la de la piedra. Si se sostiene que el animal es deficiente, pero que, a pesar de ello, ni es libre, ni se elige, ni se construye a sí mismo, ni se proyecta, ni se temporaliza, etcétera, hay que reconocer que en él se da una forma especial de deficiencia, de la que la filosofía no puede prescindir. Resuelto el problema de «la piedra», resuelto el problema del hombre, en tanto no se resuelva el problema de ese ser deficiente y sin embargo no libre que es el animal, cualquier filosofía será «deficiente». Y su deficiencia se extenderá al mismo análisis que haga del hombre: porque hay una relación del hombre con los animales –y con las plantas– que no es la relación con Dios, ni la relación con «la piedra», ni la relación con los otros hombres. El hombre es también «con» esos seres incumplidos, pero misteriosamente sin libertad, y está abierto a ellos en una relación que no es ni la relación con la piedra –simple instrumento de nuestras acciones–, ni la relación con los otros hombres –testigos, jueces, colaboradores y cómplices–, ni la relación con Dios –el «otro» que no es uno de nosotros–. El animal se

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

<sup>33</sup> Fatone, *Introducción al existencialismo*, Bs. As., Columba, 1957, p. 15 (el énfasis es nuestro).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 25.

convierte así, inesperadamente, en el más misterioso de los seres: el misterio de una deficiencia que no es la del hombre; el misterio de una ausencia de libertad que no es la ausencia de libertad de la piedra; el misterio del ser que es un cuerpo y, como tal, punto de vista sobre el mundo, y, sin embargo, no es hombre.

(...) También el animal es ser «con» otros; también el animal dialoga, aunque su diálogo cobre formas todo lo inferiores que se quiera: al animal no le está vedada la forma de diálogo que es el amor, aun cuando también de ese amor se sostenga que es apenas una indecisa vislumbre de la comunicación espiritual que sólo en el hombre –¡en algunos hombres!– se realiza.<sup>36</sup>

En lo esencial, coincidimos con el planteo de Fatone. Por ser el existente humano el centro de interés de todo existencialismo, es que Fatone lo acusa de “antropologismo”. Es cierto que en Sartre, quizás por comodidad u olvido, hay un hiato ontológico entre la piedra, paradigma predilecto de lo en-sí, y el existente humano, cuya conciencia es ser-para-sí. Sólo hay una ocasión –recordemos– en el que explícitamente afirma “hay hombres, animales y cosas”<sup>37</sup>, aunque no dice más al respecto. En lo que no coincidimos con Fatone es en lo que sigue: el argentino entiende que lo que diferencia a los humanos de los animales no es su capacidad de comunicarse con otros, sino su diálogo consigo mismo. Es por ello –y esta es la segunda crítica al existencialismo que queríamos mencionar– que para Fatone el hombre no es de manera exclusiva el ser «con otros», sino «consigo» que presupone la coexistencia y el diálogo con el otro.<sup>38</sup> Esta pretendida inexactitud del existencialismo la atribuye Fatone a cierta tendencia del pensamiento occidental a perder “el sentido de la continuidad de lo real” y a “abrir abismos”<sup>39</sup>. Si bien quizás esté en lo cierto al atribuir exclusivamente al existente humano la capacidad de introspección y de diálogo consigo, creemos que lo que motiva a Fatone a pensar al hombre como ser-consigo es cierta propensión mistificadora y teologizante de su pensamiento, que lo lleva a intentar fundar una situación de comunicación privilegiada individuo-divinidad, e incluso de acceso a la divinidad por parte del primero. El peligro de caer en posturas individualistas y solipsistas a partir de semejante concepción antropológica está a la vista, a pesar de que él mismo postule la precedencia ontológica del ser-con-otros con respecto al ser-consigo.

*La existencia humana y sus filósofos* surge de un curso dictado por Fatone en 1949 en el Colegio Libre de Estudios Superiores. Como el autor explica, el libro fue redactado a partir de las notas preparadas para las clases y apuntes de los alumnos. Allí hay un capítulo dedicado a la libertad sartreana, titulado “El negativismo creador”. En él hace referencia al artículo “La libertad cartesiana”, publicado en *Situaciones I*. Fatone rescata de Sartre su concepción antropológica, principalmente la negatividad propia de la conciencia, el concepto de “libertad creadora” y de “revolución perpetua”. También la trascendencia del para-sí aparece mencionada en el texto: “Siempre otra cosa, siempre más allá del muro de los hechos, de las leyes, de las ideologías, de la Clase, del Estado, de la Historia, de lo eterno, del pasado, de lo petrificado en su ser, del en sí”<sup>40</sup>.

Efectivamente, la trascendencia del para-sí lo conduce más allá de sí y más allá de la facticidad y la contingencia histórica. Cabe aclarar que se trata de un «más allá» pero siempre a *través de*, como quedará manifiesto en obras posteriores a *EN*, algo que intentamos demostrar en nuestro primer ensayo para *Corsario Rojo*<sup>41</sup>. Trascendencia y facticidad son, para Sartre, como las dos caras de una misma moneda. El olvido de la primera conduce al materialismo metafísico; el de la segunda, al idealismo. Incluso en la teoría y la *praxis* revolucionaria, el existente humano se proyecta más allá de su pertenencia a una clase social, pero siempre a

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 55-57

<sup>37</sup> “Los comunistas y la paz”, en J.-P. Sartre, *Situaciones VI. Problemas del marxismo I*, Bs. As., Losada, 1966, p. 131.

<sup>38</sup> Fatone, *op. cit.*, p. 57.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>40</sup> V. Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, Bs. As., Raigal, 1953, p. 156.

<sup>41</sup> Nicolás Torre Giménez, “De la libertad a la liberación. Un recorrido por la obra de Jean-Paul Sartre”, en *Corsario Rojo*, nro. 3, otoño austral 2023, monográfico sobre Sartre, sección Bitácora de Derrotas, pp. 72-94, disponible en <https://kalewche.com/cr3>.

través de ella, superando en la idea la división clasista de la sociedad y esbozando una superación efectiva de la misma. Pero no hay, por parte del revolucionario, *creatio ex nihilo* de la idea de revolución, sino que a partir de una situación de explotación –propia o ajena–, esa misma condición se establece como el motivo *para* una conciencia que intenciona idealmente una sociedad sin clases y el proyecto de su realización concreta.

Fatone afirma: “Tres son en Sartre las regiones del ser: el ser *en sí*, el ser *para sí*, el ser *para otro*”<sup>42</sup>.

En realidad, en *EN*, Sartre no menciona tres regiones ontológicas, sino tan sólo dos, aunque en una ocasión distingue dos reales, la del ser-en-sí y la del para-sí, de una ideal, la que correspondería al ser del concepto metafísico de Dios o “causa de sí”<sup>43</sup>. Sin embargo, es cierto que toda la tercera parte de su ensayo de ontología fenomenológica está dedicada al para-otro. Sartre no lo denomina «región ontológica», sino que lo describe como una de las “dimensiones de nihilización”<sup>44</sup>, “proceso de nihilización”<sup>45</sup>, “una caída (...) hacia la objetividad, (...) [una caída que es] alienación”<sup>46</sup>, “estructura de mi ser” y aclara que no se trata de una “estructura ontológica del para-sí”<sup>47</sup>, sino independiente de aquella. Finalmente, también lo llama “el tercer *ék-stasis* del para-sí”<sup>48</sup>.

El ser-para-otro no es, entonces, una nueva región ontológica junto al en-sí y al para-sí, sino una estructura ontológica del existente humano como totalidad –totalidad destotalizada, vale aclarar–. Mi ser-para-otro resulta de la existencia del otro como conciencia (para-sí) que, por su misma estructura intencional, no puede más que objetivarme como trascendencia-trascendida o trascendencia-objeto. Yo, un para-sí, soy consciente de ser objeto para la conciencia del otro. Y, en la medida en que soy consciente de ello, incorporo mi ser-para-otro como estructura ontológica propia, me hago cargo de lo que soy para “la mirada del otro” (cfr. *Huis clos*). Y como lo soy allá fuera (ek), como objeto para el otro, Sartre lo denomina *ék-stasis del para-sí*.

Un aspecto llamativo del texto de Fatone analizado, es la transformación del concepto sartreano de “responsabilidad” en el de “culpabilidad”<sup>49</sup>. Cuando Sartre dice que somos responsables de nosotros mismos, como de nuestra situación, es porque considera que somos siempre libres de aceptar lo dado o de intentar cambiarlo. En tal sentido, no hay excusas válidas. Pero nada más alejado del pensamiento sartreano que el concepto de culpa o culpabilidad, de fuertes reminiscencias cristianas, y más ligado a un pesimismo antropológico que al existencialismo ateo. Si desde el existencialismo podemos afirmar, por ejemplo, que somos responsables frente al surgimiento del nazismo, la explotación, la pobreza, las diversas formas de la violencia y la discriminación, etc., eso no quiere decir que seamos «culpables» de la existencia de dichos fenómenos, sino que depende de nosotros –a decir verdad, de todos y todas– que sigan existiendo o no.

Es interesante la concepción fatoniana del amor y su relación con la libertad, que se diferencia del análisis contenido en *EN*, donde aquél aparece como una empresa imposible, y que puede parecer insatisfactorio. El amor, para Fatone, en cambio, es “una pasión generosa (...), fundamento de todas las pasiones (...), que me

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>43</sup> “Para la ontología, las únicas regiones de ser que pueden elucidarse son la del en-sí, la del para-sí y la región ideal de la *causa de sí*”. Gall, p. 689. Losada, p. 838.

<sup>44</sup> “Veremos más tarde que la reflexión, la trascendencia y el ser en-el-mundo, el ser-para-otro, representan diversas dimensiones de la nihilización, o, si se prefiere, diversas relaciones originarias del ser consigo mismo. Así, la nada introduce la cuasi-multiplicidad en el seno del ser”. *EN*, Gall., p. 176. Losada, p. 205, dig 95.

<sup>45</sup> “...el tercer proceso de nihilización, es el para-otro”. Gall., p. 201. Losada, p. 235.

<sup>46</sup> *EN*, Gall, p. 321. Losada, p. 383, dig 174.

<sup>47</sup> Gall., p. 329. Losada, p. 392.

<sup>48</sup> Los primeros son mi trascendencia (mi “arrancamiento” de lo que soy y mi proyección como ser futuro) y el *ék-stasis* reflexivo (“arrancamiento a ese arrancamiento”). Gall, p. 345. Losada, p. 413.

<sup>49</sup> “Responsable en el sentido de *culpable*, como libertad creadora en ejercicio de sí misma. Soy culpable de toda esa historia, así como soy culpable de mi pasado” (p. 159).

descubre la libertad ajena descubriéndome la mía (...), la única libertad creadora de libertad”<sup>50</sup>. La idea de amor-pasión es problemática y no es compatible con el énfasis en la libertad puesto por el existencialismo, ya que aquella supone el padecimiento y la pasividad<sup>51</sup>. El concepto de pasión sería propio de la «mala fe», puesto que introduce una cierta inercia y determinismo psicológico en la conciencia, incompatible con la espontaneidad del para-sí sartreano. Por eso no es extraño que el amor-pasión se presente como justificativo para la violencia hacia el objeto de ese «amor» y la alienación de la libertad del ser «amado». Pues, como escribe Simone de Beauvoir, “el apasionado no los reconoce [a los hombres] como libertades: no dudará en tratarlos como cosas”<sup>52</sup>. Pero más allá de esta aclaración, es fructífera la concepción del amor como develador de dos libertades que podemos leer en Fatone, como encuentro de dos libertades en tanto libertades, y recuerda algunos desarrollos de Simone de Beauvoir, en los cuales el amor supone el libre reconocimiento de la libertad del otro, como por ejemplo: “amar al otro auténticamente es amarlo en su alteridad y en esa libertad por la cual se escapa. El amor es entonces renuncia a toda posesión”<sup>53</sup>. O, como escribe en *El segundo sexo*:

El amor auténtico debería fundarse en el reconocimiento recíproco de dos libertades; cada uno de los amantes se probaría entonces como sí mismo y como el otro: ninguno abdicaría su trascendencia, ninguno se mutilaría; ambos desvelarían juntos en el mundo valores y fines. Para uno y otro, el amor sería una revelación de sí mismo por el don de sí y un enriquecimiento del Universo.<sup>54</sup>

Pero en *EN*, el amor, el deseo, y toda relación con el otro está atravesada por el conflicto y signada por el fracaso: “El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro”<sup>55</sup>. Sartre analiza dos conductas posibles frente al otro, ambas destinadas al fracaso: el intento de trascender la trascendencia ajena, es decir la objetivación del otro, y el intento de recuperar mi libertad alienada por el otro como ser-para-otro (p. 497). En la primera forma, cuya forma extrema es el sadismo, el otro siempre se me escapa, se evade de la objetividad a la que lo reduce mi conciencia, porque nunca deja de ser trascendencia o para-sí. En la segunda, si bien rehúyo siempre de mi ser-para-otro por la vertiente ontológica del futuro, mi libertad solidificada en forma de en-sí-para-otro permanece como residuo para el prójimo. Su forma límite es el masoquismo, en el que el sujeto intenta reducirse a objeto ante quien lo somete, aunque sin lograrlo jamás del todo por no poder abandonar su condición de para-sí. Ambas tentativas están marcadas por la ambigüedad propia del existente humano de ser trascendencia y facticidad al mismo tiempo, y pueden englobarse dentro de las conductas de «mala fe», que son siempre el intento destinado al fracaso de, o bien rehuir de la facticidad por medio de la trascendencia, o bien evadirse de la trascendencia y la responsabilidad que ésta conlleva, en la inercia de la facticidad. El amor, en Sartre, como toda relación intersubjetiva, es conflictivo por ser el encuentro de dos libertades que intentan «atrapar» al otro por el lado de su facticidad. Dicha postura no es más que un corolario de la intencionalidad de la conciencia, la negatividad propia del para-sí (que siempre es nihilización del para-sí) y la ambigüedad ontológica del existente humano que participa de las dos regiones ontológicas sartreanas.

Las relaciones intersubjetivas, entonces, sólo pueden abordarse desde una racionalidad dialéctica que mantenga los términos de la relación sin subsumir unos en otros. Todo equilibrio en las relaciones

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>51</sup> Cfr. el análisis sartreano de la noción de “pasiones del alma” (*EN*, Gall. 495. L 601)

<sup>52</sup> S. de Beauvoir, *Para una moral*, Gall, p. 93. Losada, p. 70.

<sup>53</sup> *Ibid.*, Gall, p. 94, Losada, p. 71. Cfr. también el análisis de Simone de Beauvoir sobre la idea de propiedad y posesión en el amor, que ella desarrolla en *El segundo sexo*, Bs. As., Sudamericana, 2008, p. 156.

<sup>54</sup> *El segundo sexo*, ob. cit., p. 662.

<sup>55</sup> *EN*, Losada, p. 499. También, contra Heidegger, escribe: “La esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto”. *EN*, Gall, p. 481. Losada, p. 584.

intersubjetivas es siempre inestable. Es por eso que Sartre evita el concepto de totalidad, no habla sino de meras “totalizaciones” que no se cierran nunca, o de “totalidades destotalizadas”. Y por eso mismo puede escribir lo siguiente:

El respeto de la libertad ajena no es más que una palabra vana: aun si pudiéramos proyectar respetar esa libertad, cada actitud que tomáramos respecto del otro sería una violación de esa libertad que pretendíamos respetar. (...) estamos ya arrojados al mundo frente al otro: nuestro surgimiento es libre limitación de su libertad.<sup>56</sup>

Sin lugar a dudas, puede hablarse de una mirada negativa de las relaciones humanas en *EN*. Pero quizás sea más justo atribuirlo al realismo ontológico del autor, que a un supuesto pesimismo ético. Sartre, al igual que Marx, encuentra que las relaciones entre sujetos son en sí conflictivas y no intenta evadirse de esa evidencia. Esto no significa, de ninguna manera, que la relación con el otro y con los otros sean imposibles. Por el contrario, su posibilidad misma puede construirse aceptando la premisa del conflicto. Es esto, a mi entender, lo que intenta expresar Simone de Beauvoir, quien no contradice a Sartre, sino que, partiendo de la premisa del conflicto intersubjetivo, concibe el amor como reconocimiento mutuo de dos libertades en tanto que libertades, con todo lo que ello implica.

Fatone entiende que el fracaso amoroso descrito por Sartre no es tal, puesto que su verdadero rédito consiste en el surgimiento de la libertad propia y ajena. El intento siempre fallido de una conciencia por poseer la libertad de otro a través de su cuerpo remite, según Fatone, a la angustia de su propia nada. Y aclara:

(...) pero no es fracaso en cuanto no lo es ninguna angustia que nos deja con la libertad en toda su pureza, como posibilidad de hacer surgir el mundo. Y a diferencia de la simple angustia, que hace surgir la totalidad del mundo de los entes, el amor hace surgir ahora la libertad ajena.

(...) La totalidad del ente se ha hundido en la total indeterminación, pero queda esa angustia ante otra angustia, como quedan, reflejándose su nada, dos espejos que, enfrentados, ya no reflejan ningún objeto y se reflejan, infinitamente, en un único acto intemporal, su propia pura nada que es el fundamento de todos los reflejos: la posibilidad de todas las posibilidades; y, en definitiva, la liberación en que la libertad descubre que es libertad porque otra libertad también es.<sup>57</sup>

Este pasaje es quizás lo más valioso que contiene esta breve exposición de la libertad en *EN*. Fatone va más allá del análisis sartreano para extraer las consecuencias que se desprenden de su pensamiento. El amor en libertad de dos libertades que se aman como tales es un amor creador, un amor fructífero que hace surgir y acrecienta la libertad de ambos, posibilidad de todas las posibilidades. Puesto que no es concebible un solipsismo de la libertad, ya que por medio del otro y de los otros me constituyo como existente humano, es necesario que “la libertad sea la libertad en que consiste el propio ser *con* la libertad en que consiste el ser del otro”<sup>58</sup>. El *Mitsein* fatoniano, por lo menos en estas líneas dedicadas al amor, parece reducirse a un vínculo de dos libertades. Sólo bastaría ampliar sus límites para alcanzar una dimensión colectiva: nuestro ser es siempre ser-con-los-otros.

En el epílogo de esta obra, completamente redactado en 1953, al momento de la publicación, la concepción de la libertad se aleja de los desarrollos sartreanos y toma una deriva más personal. La libertad es en acto, pero el hombre ya no es siempre libre. Si no ejerce su libertad la pierde y pasa a ser “cosa entre las cosas”<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> *EN*, Losada, p. 558.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 189.

No pierde su humanidad, pero sí su condición de persona. Recordemos que, en *EN*, el existente humano no puede evadirse de su libertad: aunque se deje arrastrar por la inercia propia de las cosas, es siempre él quien elige dejarse arrastrar, más allá de todos los esfuerzos de «mala fe» que haga para ocultarse esta verdad. Por medio de la libertad, prosigue Fatone, “nos salvamos de la muerte, porque es libertad creadora y, por lo mismo, inserción del yo en la eternidad”<sup>60</sup>. El fin del hombre parece apuntar a un “decir sí al ser absoluto y participar con su presencia en la presencia eternamente creadora”<sup>61</sup>. El existencialismo de Fatone adquiere aquí una impronta mística, por lo que se aleja totalmente del existencialismo ateo de Sartre. Recordemos que para Fatone el hombre y la divinidad se encuentran coimplicados. Ya no se trata de la trascendencia en la inmanencia sartreana, ni del para-sí asediado por la muerte, con todas las implicancias propias del existencialismo ateo, sino de una trascendencia escatológica, en la que el hombre puede participar de la divinidad y trascender su vida terrestre hacia la eternidad.

Hacia el final del epílogo vuelve a aparecer el tema de la intersubjetividad como constitutiva del existente humano y se hace extensivo a la pluralidad: “Soy persona porque otros son personas (...). Mi libertad exige la libertad ajena”<sup>62</sup>.

Fatone demuestra un gran conocimiento de la obra sartreana y concuerda en gran medida con el concepto de libertad desarrollado en ella, mucho más que en el caso de Virasoro. El hombre es para Fatone un existente no substancial que se da su propio ser, al igual que en el existencialista francés. Comparte también con Sartre la sutil relación que éste establece entre trascendencia y facticidad y entre libertad, situación y responsabilidad, que no siempre fue bien comprendida por los críticos de Sartre. Rescata del francés el concepto de “libertad creadora” y “revolución perpetua” para describir al existente humano, y deriva de aquél la noción de “juego existencial”. La libertad también es entendida como un ejercicio permanente del hombre y, por ende, un “proceso de liberación”, aunque individual y no ya a nivel colectivo como en el caso de Sartre. Es de destacar su concepto del amor como “libertad creadora de libertad” y su distanciamiento del acercamiento sartreano al mismo en clave de conflicto entre libertades. Si bien Fatone parece entender que mi libertad personal es siempre libertad *con* la libertad de los otros, y nunca de manera independiente, su concepto del hombre como “ser consigo” centrado en la introspección y la búsqueda de la divinidad y su participación “en la presencia eternamente creadora” lo acercan a posiciones solipsistas y místicas. Es por ello que a la trascendencia inmanente de Sartre se le adiciona una trascendencia escatológica, como también sucede en el caso del Virasoro católico. Es de destacar también su intento por encontrar un lugar dentro de la ontología –más allá de los estrechos márgenes del dualismo sartreano– para los animales no humanos, que también se comunican entre ellos y con nosotros, viven en sociedad, hacen uso de una cierta espontaneidad y negatividad que, en Sartre, aparecen como características exclusivas del existente humano. Finalmente, y a diferencia del existencialista francés, para Fatone el hombre puede perder su libertad. No deja de ser humano por eso, pero pierde su condición de persona. Repitamos una vez más que para Sartre la libertad ontológica no puede perderse jamás, pero sí la libertad empírica. Lo que lo aleja completamente del existencialismo ateo es la idea de salvación de la muerte por medio de la libertad creadora como “inserción del yo en la eternidad” y su “decir sí al ser absoluto y participar con su presencia en la presencia eternamente creadora”.

### **Las críticas de Carlos Astrada al concepto de libertad sartreana**

El pensamiento filosófico de Astrada es, a mi entender, uno de los más interesantes de su generación, tal vez el más complejo, el más rico en apreciaciones lúcidas, matices y potencial crítico. Y quizás sea, sin temor a exagerar, y como escribe Guillermo David, “la cima mayor alcanzada por la filosofía argentina en el

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 192.

transcurso del siglo XX”<sup>63</sup>. Becado en Alemania desde 1927 hasta 1931, tomó cursos con Hartmann, Scheler, Husserl, Heidegger, Reinhardt, Otto y Cassirer, y discutió de igual a igual, y en su propio idioma, con las principales figuras filosóficas de su tiempo, las cuales, a su vez, lo reconocieron como un interlocutor válido –aunque hay que admitir que si así lo hicieron, fue porque Astrada los interpeló en su propio idioma–. Su itinerario filosófico comienza en el existencialismo, principalmente de la mano de la filosofía existencial del primer Heidegger; luego se acerca al método dialéctico de Hegel y Marx, distanciándose al mismo tiempo de la deriva posterior a *Ser y tiempo* del filósofo alemán, a causa de su “pensar arcaizante” y platonizante que hipostasia el ser y lo presenta como absolutamente trascendente al hombre, por lo que calificó a su autor de “mitólogo del ser”<sup>64</sup>.

Con respecto a su relación con el pensamiento del existencialista francés, llama poderosamente la atención lo que Leonardo Eiff denomina el “anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada”, quien menospreció y criticó constantemente a Sartre a pesar de haber recorrido caminos prácticamente paralelos “que llevan a ambos de la existencia a la praxis”<sup>65</sup>, y de Heidegger a Hegel y Marx, y de haber alcanzado posicionamientos teóricos semejantes. Quizás más interesado en refutar a Sartre y tomar distancia de su poderoso influjo –e incluso de la omnipresente sombra que proyecta su figura en el campo intelectual de su época, sobre todo en Argentina–, que de dar cuenta de su verdadero pensamiento y rescatar los puntos en común de sus filosofías, Astrada desdeña ostensiblemente la obra del francés, la interpreta casi siempre de una manera simplista y la califica de idealista, y ataca despiadadamente a su autor en reiteradas ocasiones, no con menor furia de la que lo hiciera tanto la derecha como el marxismo pecetista francés. Eiff consigna algunas de las valoraciones de su pensamiento, y de los epítetos e impropiedades que le dedicara:

Astrada llama a Sartre “agente del sionismo internacional”, “periodista y pseudo filósofo”, “genio ideológico coreado por los papanatas y desmentalizados del colonialismo latinoamericano”; en la revista “sartreana”, *El escarabajo de oro*, opina sobre el francés: “lo admiro como el óptimo portero de la rebeldía de los otros, a los que prologa abundantemente, haciéndose pasar por el francotirador de la rebeldía propia”. Y en *La doble faz de la dialéctica*, de 1962, va a afirmar que “la posición anarcotercerista de Sartre hace aún estragos en ciertos sectores de Latinoamérica, y entre nosotros ha influido negativamente en jóvenes universitarios y estudiantes –los de la mesocracia que padecemos– y en personas de ideas sociales confusas y horros de la más elemental cultura filosófica”<sup>66</sup>.

De paso, Eiff aprovecha la turbación causada por el espectáculo de la hoguera para tirar más leña al fuego, y agrega lo propio en una nota al pie: “la posición de Sartre es anti-histórica y anti-dialéctica”, aunque repitiendo casi textualmente palabras de Astrada.<sup>67</sup> Resulta curiosa esta apreciación, siendo que Eiff incluye en la bibliografía de su trabajo a la *CRD* –que Astrada incluso parece haber leído–, obra en la que Sartre alcanza una posición teórica de patente carácter dialéctico e histórico, justamente. Si la crítica está dirigida a *EN* y su concepción antropológica, más bien cabría caracterizar sus ideas como trans-históricas, ya que la ontología fenomenológica sartreana se ocupa de describir las estructuras fundamentales de la conciencia y sus implicancias ónticas para todo posible existente humano, más allá de que la conciencia y el existente humano mismo sean reconocidos como productos históricos. Sí es cierto, en cambio, que en 1943 la dialéctica no ocupa aún ningún lugar en la filosofía sartreana. Volviendo a la antología de insultos digna de ser añadida a “El arte de injuriar” de Jorge Luis Borges, puede decirse que una de las motivaciones de

<sup>63</sup> David, *op. cit.*, p. 9.

<sup>64</sup> Cit. en García Losada, pp. 30-31.

<sup>65</sup> Leonardo Eiff, “El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre existencialismo y marxismo”, en *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, vol. 4, n° 6, mayo-nov. 2016, p. 187.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>67</sup> En *La doble faz de la dialéctica* de 1962, Astrada se refiere a la obra de Sartre en estos términos: “su posición es antidialéctica y antihistórica” (p. 97).

semejante despliegue de improperios o colección de *argumenta ad hominem*, la da el mismo Eiff: “Astrada deploraba –no sin cierto grado de razón, agregamos nosotros– el vínculo de dependencia de nuestra intelectualidad respecto a las novedades venidas de París”<sup>68</sup>. Pero veamos, siguiendo de cerca el trabajo de Eiff, las diferencias y los paralelismos entre Astrada y Sartre.

Hacia 1949, Astrada había escrito que el existencialismo era la “filosofía de nuestra época”<sup>69</sup>. La frase fue el título de una de sus comunicaciones al Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza, que, en 1952 fue publicada como capítulo de *La revolución existencialista*, obra en la que ya se esboza un acercamiento entre existencialismo y marxismo. Recordemos que Sartre, el mismo año, iniciaba su periplo como «compañero de ruta del PC» y su acercamiento al marxismo.<sup>70</sup> Y es en 1957, en *Questions de méthode* –luego incluido en *CRD*–, cuando afirma que es el marxismo –a diferencia de Astrada– “la filosofía insuperable de nuestro tiempo”<sup>71</sup>.

En *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad* de 1952, Astrada parte de la libertad del hombre como un imperativo que lo conduce a un “humanismo universal”, “humanismo de la libertad” o “humanismo existencial” como “total recuperación del hombre de las diversas formas de enajenación en que se diluye su ser”. No se trata tan sólo de una exigencia de liberación óntico-antropológica, sino de carácter específicamente “ontológico-existencial”, como explica el autor, ya que lo que está en juego, en última instancia, es el ser mismo del hombre. El existencialismo se presenta como el momento último de liberación del platonismo, del cristianismo, y de su axiología hipostasiada, que han producido una “ilusoria trascendentalización hipostática” del ser, movimiento de impugnación de lo suprahistórico y de liberación ontológica que fuera iniciada por Nietzsche. Con la asunción de la situación histórica del ser del hombre se abre el horizonte para su liberación óntica, es decir, para alcanzar su realización existencial como ser humano integral. Pero es necesario, a su vez, el rescate del hombre de la enajenación provocada por la economía capitalista, para llevar a cabo un verdadero “encuentro con su ser” y, por lo tanto, una “consecuente conversión de la teoría en praxis operante”, como ya lo planteó Marx en su momento. En Astrada, como en Marx, Heidegger y también Sartre, hay primacía de la *praxis* sobre la teoría. La “revolución existencialista” se propone justamente el acceso del hombre a su ser por medio del rescate de todas las formas de la enajenación.<sup>72</sup>

Astrada diferencia dentro del existencialismo, en primer lugar, lo que propiamente debería llamarse “existentivismo”, que prioriza “los contenidos ónticos de la existencia humana” y “la inmanencia de sus modos estructurales”, categoría con la que parece aludir al pensamiento de Jaspers y no al de Sartre, como entiende Eiff.<sup>73</sup> En segundo lugar, y ahora sí se refiere a Sartre:

También se denomina a sí misma “existencialismo” la tendencia que identifica a éste con un “humanismo”, con predominio del factor subjetivo y antropológico, aunque esta posición, en la medida en que ella aspira a proporcionar una perspectiva sobre los problemas de la metafísica ontológica, implica supuestos objetivistas y adopta criterios idealistas.<sup>74</sup>

La tercera categoría es la “analítica fenomenológica de la existencia humana (Dasein)” de Heidegger, como mero punto de partida (y que sólo en este sentido puede denominarse “existencialista”) para la interrogación

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>69</sup> Cit. en Eiff, p. 191.

<sup>70</sup> En realidad, ya en 1950 había comenzado una relectura sistemática de la obra de Marx, como señala Simone de Beauvoir en sus memorias, probablemente para intentar algún encuentro entre marxismo y existencialismo. Véase Michel Contat y Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970, p. 32.

<sup>71</sup> *CRD*, p. 9.

<sup>72</sup> Astrada, *La revolución existencialista*, ob. cit., pp. 7-8, 11 y 13.

<sup>73</sup> “...es el caso de Sartre, cuya filosofía se define mejor con el nombre de *existentivismo*”. Eiff, *op. cit.*, p. 193.

<sup>74</sup> Astrada, *op. cit.*, p. 36.

por el ser. Y en cuarto lugar, el existencialismo católico, desvirtuado “por exigencias extrafilosóficas, (...) de tipo dogmático y confesional”<sup>75</sup>.

En la primera parte de la caracterización de la obra del filósofo francés, contenida en la obra que estamos analizando, Astrada alude a su conferencia de octubre de 1945 –editada a comienzos del año siguiente en forma de libro– *El existencialismo es un humanismo*, y parece recriminar en esa obra el “predominio del factor subjetivo y antropológico”. Es necesario mencionar que dicha conferencia tuvo como finalidad defender al existencialismo de los ataques y malentendidos que había concitado la publicación de sus primeras obras. Tanto la novela *La Náusea* (1938) como el libro de relatos *El muro* (1939) habían sido tildados en su momento de antihumanistas y de poner de relieve las miserias humanas, principalmente por parte de la derecha católica. En plena ocupación alemana, el éxito de sus obras de teatro *Las moscas* (2/6/1943) y *Huis clos* –traducida como *A puertas cerradas*– (27/5/1944 y reestrenada en septiembre del mismo año)<sup>76</sup> también había suscitado una crítica despiadada, aunque no tanto *EN* (publicado a comienzos del verano boreal de 1943), que fue menos leído, y mucho menos comprendido. Finalmente, publicados casi dos meses antes de la conferencia, los dos primeros tomos de la novela *Los caminos de la libertad*<sup>77</sup>, también contribuyeron para que Sartre se granjearse el odio de la crítica dogmática y conservadora.

Buena parte de la prensa de la época atacó sistemáticamente a Sartre y se encargó –de esa manera irresponsable a la que ya nos ha acostumbrado– a descontextualizar frases como “el infierno son los otros”, “la existencia precede a la esencia”, “el hombre es una pasión inútil”. Se entiende, entonces, que el autor de esas líneas fuera visto como un antihumanista –tanto por los católicos como por los marxistas–, en el momento en que Francia se recuperaba de la guerra y de la ocupación alemana, y parecía necesitada de una concepción del hombre más esperanzadora, como señala Arlette Elkaim-Sartre.<sup>78</sup>

Ya a fines de 1944, Sartre había intentado una defensa frente a los ataques de la izquierda comunista, y un acercamiento al marxismo, mediante una aclaración o *mise au point* de su pensamiento, que ya empezaba a conocerse en Francia con el nombre de “existencialismo”. En un breve artículo publicado en el semanario comunista *Action*, afirma que el existencialismo es “una filosofía humanista de la acción, del esfuerzo, del combate, de la solidaridad”<sup>79</sup>. En *El existencialismo es un humanismo* no hace más que desplegar estas ideas, desligando a su pensamiento de la acusación de ser un llamado al quietismo y la desesperación. Allí distingue dos concepciones del humanismo. De la primera, que consiste en llevar a cabo una apología del hombre en forma de culto a la humanidad, ya se había burlado en *La Náusea*. El humanismo que Sartre defiende es el que declara que toda verdad y acción (conocimiento y praxis) suponen la subjetividad humana, la trascendencia y la proyección propia del para-sí. Por eso, y en este sentido, Astrada está en lo cierto cuando afirma que en la filosofía de Sartre hay un “predominio del factor subjetivo y antropológico”. Lo mismo podría decirse de su propio pensamiento, como veremos más adelante. Aunque no comprendemos por qué su pensamiento ontológico implicaría “supuestos objetivistas” y adoptaría “criterios idealistas”.

No se puede negar que Sartre también lleva a cabo una analítica fenomenológica de la existencia humana para intentar fundamentar una ontología. Lo que lo distingue de Heidegger es que, más cercano a la fenomenología husserliana, Sartre parte de una filosofía de la conciencia que, desde el principio, divide el ser en dos regiones antagónicas, corolario de la intencionalidad propia de aquella. Aunque se pretenda impugnar tal punto de partida, no se puede negar que cualquier forma de conocimiento o acceso humano (ya sea percepción, sentimiento, recuerdo, imaginación, etc.) a cualquier ente, a cualquier idea, e incluso al concepto

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 35-37.

<sup>76</sup> Vid. Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, Bs. As., Edhasa, 2005, pp. 248 y 282.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>78</sup> Véase Arlette Elkaim-Sartre, “Situación de la conferencia”, en Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2007.

<sup>79</sup> “A propos de l’existentialisme: Mise au point”, en *Les écrits de Sartre*, ob. cit., p. 658.

de ser, supone algo así como una conciencia o *cogito* –o como se la quiera llamar– que entra en relación con un objeto (real o imaginario). Este punto de partida, entiende Sartre, está implícito en la filosofía heideggeriana, aunque el alemán no lo explicita.<sup>80</sup> Por eso, si es que a esto se refiere Astrada, los pretendidos “supuestos objetivistas”, u objetivación entendida como “extrañamiento de la existencia”<sup>81</sup>, no son, en Sartre, más que la condición de posibilidad de cualquier forma de conocimiento o pensamiento, que es, en definitiva, de lo que se trata y con lo que trata la filosofía. La existencia humana es, para Sartre, consciente y, porque es consciente, supone la relación conciencia-objeto en forma de negación y trascendencia, fundada en la espontaneidad o libertad ontológica de la primera. Es decir, si “objetivismo” significa un pensamiento que pone lo pensado como objeto para una conciencia, todo pensamiento, incluido el de Heidegger y el de Astrada, sería objetivista por necesidad de hecho. Los “supuestos objetivistas” serían presupuestos –explicitados o no– del conocimiento y el pensar. En cuanto a los “criterios idealistas” que adoptaría la filosofía sartreana, resulta curioso que sea Astrada quien lo acuse de ello. Si bien Astrada no explica por qué lo tilda de idealista, hemos visto que tales acusaciones, en el caso de Sartre, están motivadas, por lo general, por su concepto ontológico de libertad. Pero en el mismo Astrada encontramos un concepto equivalente al sartreano en la idea de una “libertad como poder que emerge del fondo irracional del *Dasein*”<sup>82</sup>, de fuertes connotaciones nietzscheanas, y que servirá de fundamento para el “humanismo de la libertad” que propone el autor. Vemos, entonces que en Astrada mismo la libertad aparece en las dos modalidades que podemos encontrar en la obra de Sartre: como libertad ontológica y libertad efectiva.<sup>83</sup>

En cuanto a la primera, habíamos visto que para Sartre la libertad es el núcleo ontológico del para-sí o conciencia. No es una «propiedad» o «facultad» del existente humano de la que éste puede hacer «uso» o no, o incluso que puede retener o serle enajenada. Es esta misma concepción de la libertad la que encontramos en Astrada, y que ambos toman de Heidegger. Siguiendo a éste último, aunque despojando su planteo de cierta tendencia “mitologizante” –como dice Astrada– que va a exacerbarse en su producción posterior a *Sein und Zeit*, escribe que Heidegger tiene razón cuando dice que:

(...) el hombre es una propiedad de la libertad en la medida en que por obra de la libertad adviene a su ipseidad, (...) porque (...) la libertad, al permitirle predicar el ser, lo hace acceder a su ec-sistencia, a la relación de ésta con el ser (...) Y con esto se abre para la libertad, como potencia decisoria en el llegar a ser sí mismo del hombre, el horizonte de la historicidad, que es decir, de la posibilidad de su realización, de su efectividad.<sup>84</sup>

La ec-sistencia, entonces, en el sentido de estar siempre fuera de sí, está fundada en esa libertad que hemos llamado ontológica y a la que Astrada denomina “potencia abisal de la libertad”<sup>85</sup>. Es esa libertad la condición de posibilidad de la trascendencia, del pro-yectarse propio del *Dasein* (o de la conciencia, en Sartre) más allá de sí y allende su mundo. Si el *Dasein* o el para-sí es, y no puede dejar de ser, trascendencia o ec-sistencia, la libertad que funda dicho descentramiento ontológico no es otra cosa que el fundamento ontológico de aquél. Por eso no puede ser jamás entendida como una «propiedad» del hombre, si no, a lo sumo, a la inversa, si no fuera porque tampoco hay libertad sin *Dasein* o para-sí. La última oración de la cita funda la posibilidad de la libertad efectiva en la libertad ontológica, para decirlo en los términos que venimos utilizando. La libertad se realiza en la historia, a la manera de Hegel, pero sin la participación de ninguna hipótesis trascendente, sino desde la libertad ontológica del para-sí, o libertad abisal del *Dasein*. Vemos que,

<sup>80</sup> Cfr. *EN*, Gall, pp. 111-112. Losada, pp. 129-130.

<sup>81</sup> *La revolución existencialista*, ob. cit., p. 35.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>83</sup> Véase Torre Giménez, “De la libertad a la liberación...”, art. cit., nota 41.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 93.

tanto en Sartre como en Astrada, el concepto de libertad comparte la misma ambigüedad.<sup>86</sup> Pero no sólo esto, sino que, además, en ambos, la libertad efectiva se realiza en la historia de manera dialéctica como liberación y, con ella, la misma humanidad del hombre resulta un producto histórico. La defensa de la liberación es una preocupación filosófica central en Carlos Astrada, cuyo intento de fundamentación ontológica a partir de la analítica existencial del *Dasein* heideggeriano podemos encontrar bosquejada en estas líneas de *La revolución existencialista*:

(...) están dadas aquí [en el concepto de *Dasein* y el *Mitsein* asociado a él] las condiciones ontológicas para que la praxis trascienda el ámbito del acontecer de la existencia propia, deje de ser meramente individual y se transforme en praxis social en función de los contenidos ónticos de la historia, de la situación concreta en que se encuentra la comunidad.<sup>87</sup>

Astrada descubre una dimensión de transformación social, cuando no de revolución, en *Sein und Zeit*, y traza el camino que conduciría de la *praxis* existencial individual a la *praxis* histórica colectiva. La “estructura ontológica del acontecer histórico-universal”, nos dice, es dialéctica, “de una dialéctica que fluye de la historicidad misma del *Dasein*”<sup>88</sup>. Y esa dialéctica no es otra que la que realizan los existentes humanos al proyectarse hacia el futuro y proyectar al mismo tiempo la modificación de la situación concreta de su existencia. Astrada entiende que aquí reside el punto de partida del diálogo productivo con el marxismo, según la petición del propio Heidegger en *Carta sobre el humanismo*. Habíamos visto que, al respecto, Sartre realiza un camino muy similar al de Astrada, fundando también la liberación en la relación dialéctica que se establece entre la libertad ontológica del para-sí y las objetivaciones de la libertad en forma de práctico-inerte que conforman la situación. Incluso en 1960, en *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Astrada, siguiendo a Nicolai Hartmann, afirma que la libertad viva de una época entabla una lucha permanente con las formas institucionales ya caducas que la constriñen<sup>89</sup>, es decir, con lo práctico-inerte en los términos de *CRD*.

Pero antes de pasar a la exposición del concepto de libertad plasmado en esta obra de Astrada, veamos el análisis que éste dedica a la libertad sartreana en el libro de 1952 que venimos citando, a la luz del paralelismo entre ambos autores que hemos encontrado hasta aquí. El apartado comienza de un modo que juzgamos completamente desacertado y refleja, a nuestro parecer, la simplificación recurrente del pensamiento sartreano provocada por cierta animadversión hacia la figura del filósofo francés por parte del cordobés. El concepto de libertad en Sartre, presentaría “insalvables dificultades” a causa de “su artificiosa construcción”. Y la libertad sartreana no sería otra cosa que la “libertad de elección”<sup>90</sup>, según expone Astrada. Se trataría de “una libertad puramente negativa, que no hay que confundir con la libertad de acción [libertad positiva], que supone un poder y por tanto una dirección de la determinidad de la voluntad. (...) Sartre no ve que la libertad del hombre, como poder de decisión, constituye el meollo irracional del *Dasein*, lo que Heidegger llama su sin fondo o su abismo”<sup>91</sup>.

Es cierto que Sartre mismo admite que su concepto de libertad no significa otra cosa que “autonomía de elección”<sup>92</sup>, pero en un sentido más fundamental de lo que pretende Astrada. No se trata simplemente de la facultad de poder elegir una cosa u otra (libertad entendida como mera facultad humana), como parece

<sup>86</sup> Astrada también distingue, en el análisis heideggeriano de la libertad, dos conceptos de la misma, equivalentes a los dos sentidos que hemos señalado: el primero como “sentido prevolitivo de causalidad ontológica (...), constitutiva de la trascendencia”; el segundo como “potencia efectiva, como *energeia*”. *La revolución existencialista*, ob. cit., pp. 94-95.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>89</sup> Astrada, *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Bs. As., Dédalo, 1960, pp. 85-87.

<sup>90</sup> Astrada, *La revolución existencialista*, ob. cit., p. 97.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>92</sup> *EN*, Gall, p. 540. Losada, p. 657.

interpretar el argentino, sino de la autonomía que es condición ontológica de posibilidad de cualquier elección concreta, y que, en la medida en que se efectiviza, constituye el ser mismo del existente humano, esto es, la libertad ontológica o libertad abisal, como la llama Astrada siguiendo a Heidegger. Por eso es que Sartre escribe, y Astrada incluso lo cita, que “la libertad es *elección* de su ser”<sup>93</sup>. Es decir, que el existencialista francés sí ve que la elección concreta está fundada en algo más fundamental: ese núcleo instantáneo que constituye el ser del para-sí como mera negatividad, y que no sólo *es* antes de ser esto o aquello, sino que constituye el fundamento de su propio ser. Por eso, también en Sartre, la libertad es fundamento del ser del existente humano. La diferencia con Astrada estriba en que Sartre no le otorga el carácter «irracional», de fuertes connotaciones nietzscheanas, que encontramos en el primero. En todo caso, y forzando el pensamiento sartreano al parafrasear a Astrada, se trataría del “meollo pre-racional del *Dasein*”, en el sentido de que fundaría la “racionalidad”. En cuanto a la negatividad propia de la libertad ontológica, hay que recordar que aquella opera sobre el ser del para-sí fundando su propia nada. Si el para-sí es en todo momento lo que no es y no es lo que es, esto se debe al carácter instantáneo y permanente de dicha negatividad. Sólo la muerte del para-sí pone fin a este persistente proceso horadante del ser: sólo entonces adquiere el carácter de en-sí. La “libertad de acción”, positiva, cuya ausencia Astrada denuncia en Sartre, no es otra cosa que lo que hemos denominado la libertad efectiva, que recibe su fundamento de la libertad ontológica. También acusa al francés de haber “cortado todo enlace operante” entre la elección y “el poder que implica la libertad, poder que asciende (...) del fondo irracional”<sup>94</sup>. La elección concreta supone un hacer, y, como tal, es siempre *praxis*. La negatividad de la libertad al efectivizarse en una situación concreta adquiere un contenido particular y opera sobre el mundo como positividad: modifica una situación dada, dispone de los medios necesarios para obrar, etc. No hay necesidad de tal «enlace» porque no se trata de algo así como una libertad en potencia que se actualizaría mediante un poder irracional –o del tipo que se quiera–, sino de una libertad una y siempre en acto que puede ser analizada ya sea desde el punto de vista ontológico como constitutiva y constituyente del ser del para-sí, ya sea desde el plano ético-político como «libertad de» o «libertad para», referida siempre a un contenido concreto, y factible de ser alienada, dirigida, condicionada, frustrada, etc.

Otra crítica que Astrada levanta contra Sartre, y que toca tangencialmente al problema de la libertad, es que “corta todo nexo entre el en-sí y el para-sí”<sup>95</sup>. Resulta sorprendente tal acusación a la luz de lo que ya hemos dejado en claro en nuestro análisis de la filosofía sartreana: que el para-sí es nihilización del en-sí. No hay un «hiato» entre las dos regiones del ser, como el que existe entre la *res extensa* y la *res cogitans* cartesianas –y que Astrada identifica con la dualidad sartreana en-sí/para-sí<sup>96</sup>–, sino una relación de negatividad ontológica entre ambos. El para-sí emerge como negación originaria del ser-en-sí y cesa con la detención de la función nihilizante. Que Astrada no haya captado la estrecha relación que establece Sartre entre las dos regiones ontológicas, explique quizás su incompreensión de la concepción sartreana de la libertad como negatividad ontológica en relación con el para-sí, y positividad práctica en lo que respecta al en-sí. Es lo que podemos llamar el doble filo de la elección, que afecta tanto a la estructura del mundo, como incide en el ser mismo del existente humano. Al elegir no sólo elegimos algo concreto, sino que nos elegimos de una determinada manera y contribuimos con ello a constituir algo así como una «esencia» humana.

Astrada funda su “humanismo de la libertad” sobre “la libertad como poder que emerge del fondo irracional del *Dasein*”<sup>97</sup>, sobre una ontología ec-sistencial<sup>98</sup>. Que la esencia del *Dasein* resida en su existencia, según la fórmula de Heidegger, es lo que “le permite al ente humano ser libre para su humanidad, adviniendo a su ser

<sup>93</sup> Cit. en Astrada, *La revolución existencialista*, p. 99.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>96</sup> “Sartre se sitúa dentro del esquema conceptual cartesiano de *res extensa* y *res cogitans*”. *Ibid.*, p. 98.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 110.

y al ser como dimensión constante en la historicidad de su devenir humano. Pero el hombre sólo puede llegar a ser humano en la medida en que es libre para su ipseidad a través de tal devenir”<sup>99</sup>.

El humanismo como “actitud espiritual” supone la libertad, pero también a la inversa. Humanidad y libertad “se condicionan recíprocamente”. Astrada habla de una “unidad funcional de humanidad y libertad, operando el tránsito del poder ser a su actualización” por medio de “una praxis histórico-existencial y una decisión voluntaria, las que necesariamente suponen ya la potencia actuante de la libertad, a la realización de un «para qué» integral y concreto: lo humano en el hombre, la libertad humana como total rescate de su ser de toda autoalienación”<sup>100</sup>.

Vemos que “lo humano” se corresponde con la libertad humana integral. Es a la vez un proceso histórico-existencial y un horizonte para la *praxis* histórico-existencial entendido como liberación de la enajenación en la técnica y en “las estructuras económicas, políticas, institucionales, etc”<sup>101</sup>. El humanismo de la libertad afirma el ser del hombre contra el platonismo, el cristianismo y el capitalismo, y lo hace desde la libertad y para la libertad, por medio de la liberación. El paralelismo con el pensamiento sartreano es patente.

Astrada distingue su concepción del humanismo de la de Heidegger y Sartre. Con respecto al primero, dice de manera acertada que “implica la más radical enajenación del hombre en una suprema *verdad del ser*, concebido éste como un Absoluto trascendente y supra-temporal”<sup>102</sup>. En cuanto al humanismo sartreano, según Astrada, éste se resolvería “en un subjetivismo que impide al hombre acceder a su ser”<sup>103</sup>. Por qué el “subjetivismo” sartreano implicaría tal impedimento es algo que no explicita. Sartre, sigue Astrada, “supone gratuitamente que el hombre comienza por su existencia y, en virtud de la elección, remata en su esencia”. Resulta realmente sorprendente que Astrada no quiera comprender en Sartre lo que sí hubo comprendido en Heidegger, y que aquél toma de éste: que si puede hablarse de algo así como de una “esencia” del existente humano, ésta no resulta ser otra que su misma existencia. El existente humano, al elegir, se elige a sí mismo, es decir, conforma su propio ser a partir de su particular despliegue de posibilidades ónticas, de proyecciones ec-sistenciales, o, dicho de otra manera, constituye el *cómo* de su ser en función de su libertad. Si un ser humano elige la monogamia –que es el ejemplo que Astrada toma de Sartre–, la constituye a su vez como valor y como posibilidad para cualquier ser humano, pero no conforma con dicha elección una “esencia” humana, como da a entender el argentino. Preguntar qué es algo es preguntar por su esencia. En el caso del existente humano, la pregunta remite a su existencia y, por ende, a su devenir histórico. Una respuesta completa para tal pregunta sólo podría darse de manera ideal –porque ya no habría nadie para expresarla– al final de su historia, es decir, una vez extinguido el ser humano, en la forma del “ha sido” y referida a un ser de la modalidad de lo en-sí.

Pero Astrada mismo escribe que “el hombre nunca *es*, en el sentido de algo concluso y vaciado en el molde ideal de la meta que se propuso alcanzar, sino un eterno *llegar a ser*”<sup>104</sup>. No es otro, como hemos visto, el sentido del ser-para-sí sartreano. En cuanto al concepto astradiano de “esencia” podemos decir que, si bien por un lado se afirma, con Heidegger, que el *Dasein* carece de esencia<sup>105</sup>, por el otro, se habla de una “humanidad esencial”<sup>106</sup> o se refiere la necesidad del hombre de acceder a su *humanitas*, entendida como “una virtualidad suya, que le permite devenir lo que él ya es germinalmente”<sup>107</sup>, que hace pensar en un cierto

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 114.

esencialismo aristotélico de potencia y acto. Pero el autor también describe la esencia humana como idea propia del *Dasein* que mueve a éste a su realización.<sup>108</sup> El concepto de esencia aplicado al existente humano presenta pues, tanto en Heidegger, como en Sartre y Astrada, que lo toman de aquél, una anfibología particular. Es un término «prestado» de la metafísica clásica que, para el existencialismo, si bien puede ser útil a la hora de referirse a los entes no humanos, en el caso del ser humano mismo parece dar lugar a malentendidos y no alcanzar lo que quiere connotarse: aquello que es propio de la condición humana.

También carece de todo asidero que Astrada considere que el punto de partida de la filosofía sartreana sea el *cogito ergo sum* cartesiano.<sup>109</sup> En cambio, Sartre postula en *EN* la transfenomenalidad del ser de la conciencia como ser-para-sí, y la del fenómeno como ser-en-sí<sup>110</sup>. El ser-en-sí no está sostenido por el *cogito*, puesto que éste no sostiene más que su propia nada, o dicho de forma positiva, su ser-para-sí (que en rigor de verdad no es más que un permanente horadar el ser), su existencia. El punto de partida de su filosofía, si se quiere, está dado por el *cogito* prerreflexivo y su estructura nihilizadora, que sostiene al *cogito* reflexivo cartesiano. Por lo que podría enunciarse más bien como *cogito* (en sentido prerreflexivo) *ergo non sum* (en la modalidad del ser-en-sí).

Interesante es la postura de Astrada con respecto a la técnica, más cercana a Marx que a Heidegger. Lejos tanto de la “negación romántica” de la técnica por parte de Heidegger, como de su “exaltación” por parte del positivismo, Astrada entiende que debe considerársela como “una potencia histórica con la que hay que contar para la organización y supervivencia política de la sociedad y el logro o frustración de fines humanos y de un programa humano de vida”. Su concepción de la historia es dialéctica en sentido marxista: “la historia la hacen los hombres”, pero la “fuerza primaria” de la técnica y la economía constituye una “potencia todopoderosa”, que “ejerce un enorme influjo reactivo sobre los hombres y todas sus motivaciones sociales, económicas y políticas”<sup>111</sup>. Al igual que en el caso de la *CRD* de Sartre, el marxismo astradiano se aleja tanto de las interpretaciones voluntaristas como mecanicistas del pensamiento de Marx, para restituirle el carácter dialéctico olvidado tanto por detractores como por apologetas.

En *Humanismo y dialéctica de la libertad*, de 1960, podemos ver consumada la particular fusión de existencialismo y marxismo que lleva a cabo el filósofo cordobés. Exactamente el mismo año, 1960, Sartre publica *CRD*, en la que intenta hacer lo propio. Entendemos que hay muchos puntos en común en los desarrollos de ambos autores, en particular, en lo referido a los conceptos de libertad y liberación, tema central de mi ensayo anterior<sup>112</sup>. Las coincidencias teóricas, claro está, no son azarosas. En gran medida, son el fruto de un interés filosófico-político similar en un contexto globalizado de Guerra Fría, que facilitó la elección, en gran medida, de las mismas temáticas y el abordaje de los mismos autores centrales: Husserl y Heidegger, primero; Hegel y Marx, después. Partiendo ambos del existencialismo y de la libertad del existente humano, intentaron entroncar con el marxismo para dotar a aquel “de una práctica concreta, históricamente situada”<sup>113</sup>, como escribe Eiff. Conciliar existencialismo y marxismo fue la difícil tarea –más por razones políticas coyunturales que por diferencias teóricas inconciliables, a nuestro entender– que se impusieron ambos.

En esta obra de madurez, Astrada vuelve sobre los mismos temas de *La revolución existencialista*: la libertad, el humanismo, la alienación, la liberación. Libertad y humanismo aparecen de nuevo fuertemente coimplicados, y cada uno de los términos se apoya en el otro para alcanzar un desarrollo pleno de ambos. Humanidad y libertad son, a la vez, lo dado y la tarea a realizar, el punto de partida y la meta, diferenciados como momentos de un desarrollo que conduce a su plenitud: lo propio de lo humano es la libertad; el

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 126. Eiff considera que la crítica astradiana en este punto sigue la de Merleau-Ponty, sin agregar nada singular. *Vid.*, Eiff, “El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada”, *op. cit.*, p. 202.

<sup>110</sup> Ver el apartado I de *EN*, titulado “La prueba ontológica”. *EN*. Gall. pp. 27-29. Losada, pp. 29-32.

<sup>111</sup> Astrada, *op. cit.*, pp. 155-156.

<sup>112</sup> Torre Giménez, “De la libertad a la liberación...”, art. cit.

<sup>113</sup> Eiff, p. 190.

desarrollo de la libertad como progresiva liberación de toda forma de alienación tiende a un humanismo pleno; el humanismo pleno abre la posibilidad al hombre de conquistar su libertad. Por eso, Astrada escribe: “El hombre deviene hombre, en el esfuerzo por serlo de manera plenaria y la libertad se hace a sí misma históricamente a través de la superación dialéctica de las resistencias que se le oponen”<sup>114</sup>.

En el capítulo titulado “Dialéctica de la situación y libertad”, podemos ver cómo Astrada desarrolla planteos teóricos análogos a los que vimos a la hora de analizar el pensamiento de Sartre. El hombre aparece junto a otros hombres como “parte integrante de una situación”<sup>115</sup>, todos ellos condicionados a la vez que proactivos respecto a la misma, vinculados en una relación dialéctica, pero soberanos en cuanto a su libertad.<sup>116</sup> En la historia, la libertad se objetiva y se convierte así en inercia y obstáculo de la libertad viva, que lucha contra su propia objetivación.

Lo persistente, lo que no cambia en el hombre como ser histórico, es decir, procesal, es su conciencia de la libertad, a la que ha advenido tras una larga y accidentada evolución, y su voluntad de realizarla. Lo que cambia y deviene, lo que insurge merced a situaciones modificadas cualitativamente son las nuevas formas de la libertad. Y éstas obedecen a la dialéctica inmanente de la libertad misma dentro de las tensiones conflictuales de las situaciones concretas en las que la libertad se hace a sí misma históricamente.<sup>117</sup>

Volvemos a encontrarnos en esta cita con una libertad persistente, producto histórico, pero propia del hombre, y una libertad que se realiza en la historia, en forma de configuraciones concretas de aquella, es decir, una libertad ontológica y una libertad efectiva, como las hemos denominado.

En el capítulo siguiente, el autor critica la idea de una “libertad abstracta” y defiende una concepción histórica y “dialéctica de la libertad”, sustentada en Hegel y Marx. Si bien aquí no menciona a Sartre, podemos suponer, a la luz de las críticas que le hiciera en el libro de 1952, que Astrada podría atribuir sin ningún problema la primera concepción al existencialista francés. Si bien *EN*, leída de manera aislada, permitiría sustentar dicha lectura, su vinculación con las obras posteriores, y *a fortiori* en el caso de *CRD*, no permite dudar de que los “momentos o formas de la libertad” –como afirma Astrada– también aparecen en Sartre como “históricamente determinados”<sup>118</sup> y la libertad misma como “universalidad concreta”<sup>119</sup>, que alcanzaría su plenitud histórica como “realización [plena y universal] de la libertad del hombre, de la [efectiva] liberación de todos los hombres”<sup>120</sup> por medio de un orden social que lo haga posible. Astrada entiende, al igual que Sartre, que sólo por medio de una revolución social que suponga la efectiva “negación de la negación de la libertad”<sup>121</sup> puede alcanzarse la realización concreta de un “humanismo dialéctico de la libertad o humanismo marxista” que garantice para “todos los hombres (...) su plenaria accesión a la humanidad y a la libertad”<sup>122</sup>.

Como hemos intentado demostrar, el pensamiento filosófico de Carlos Astrada recorrió caminos paralelos a la reflexión sartreana, en particular en lo referido a los conceptos de libertad y liberación. Los dos transitaron el camino que va del existencialismo y un interés central en la ontología –especialmente para pensar el ser del ser humano y su libertad–, al marxismo y una reflexión centrada en la liberación, en cuanto *praxis*

<sup>114</sup> Astrada, *Humanismo y dialéctica de la libertad*, ob. cit., p. 10.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 119.

revolucionaria, como condición de posibilidad de acceso a formas superiores y universales de la libertad, aunque sin abandonar las conquistas de sus primeras reflexiones filosóficas, sino enriqueciéndolas con sus desarrollos teóricos ulteriores. Tanto en Sartre como en Astrada, el ser humano aparece como ontológicamente libre y, al mismo tiempo, abocado a la tarea de la realización de una libertad más plena, mediante la superación de toda forma de alienación. A pesar del paralelismo en la trayectoria y de las patentes coincidencias entre ambos autores, Astrada siempre se encargó de diferenciar su pensamiento de su propia interpretación de la filosofía sartreana, lectura llevada a cabo siempre en clave metafísico-tradicionista, siguiendo los esbozos críticos que Heidegger le dedicara al francés en “Carta sobre el humanismo”. Más allá de lo que Eiff llama “el anti-sartrismo paradójico” de Astrada, creemos que hoy se nos impone la tarea de intentar conciliar estas dos posturas filosóficas contemporáneas que comparten mucho en común y nos ofrecen un importante potencial crítico y liberador para seguir defendiendo, en nuestro momento histórico, la necesidad tanto de pensar la liberación del ser humano siempre en relación con su libertad, como de luchar por una radical transformación social que permita realizar la libertad concreta de todos y todas, priorizando, claro está, a los más desfavorecidos, a las víctimas de esta perversa, deshumanizada y deshumanizante economía capitalista que no ha cesado de crear diferencias, y cada vez más obscenas, entre los que más y los que menos tienen. Pero tampoco deberíamos desdeñar –e intentaremos desarrollar esto en la conclusión general– el inmenso potencial liberador del existencialismo aunado al marxismo para combatir toda forma de platonismo alienante que suponga fijar una esencia humana –e incluso con formas jerarquizadas dentro de ella, por ejemplo, el binarismo genérico varón/mujer– que tan valioso servicio prestan a los poderes fácticos de la sociedad. En este último aspecto, las tentativas de alcanzar una síntesis entre existencialismo y marxismo por parte de Sartre y Astrada, deberían ser recuperadas para enriquecer el pensamiento liberador y la *praxis* revolucionaria asociada a él.

## Conclusiones

Hemos encontrado una defensa de la libertad y la liberación análoga en los tres autores argentinos de la Generación del 25: Virasoro, Fatone y Astrada. Hemos abordado su diálogo con el pensamiento sartreano y el existencialismo en general. Ninguno de los tres se limitó a repetir las tesis del existencialista francés, sino que dialogaron desde su propio posicionamiento teórico con algunas obras de Sartre, incluso en un tono sumamente polémico, como fue el caso de Astrada. A pesar de la guerra declarada de este último contra Sartre y contra la moda existencialista sartreana en Argentina, su pensamiento es el que más se le asemeja –a nuestro parecer– tanto en complejidad teórica como en potencial crítico. Si bien la posición filosófica astradiana surge en estrecho diálogo con los mismos autores –principalmente Heidegger, Hegel y Marx–, se desarrolla en una trayectoria autónoma aunque paralela a la del francés.

En lo que respecta a una justificación de la relectura de los textos sartreanos aquí propuesta, en especial los que se ocupan de pensar y repensar la libertad y la liberación del ser humano, como así también de las críticas de los tres filósofos argentinos de la Generación del 25 que discutieron más o menos productivamente con el francés, podemos decir lo que sigue. En primer lugar, que se trata de una simple inclinación personal. Por qué, entonces, no reconocerlo y reivindicar –nunca está de más– el derecho de volver a transitar, por mero interés propio, ciertos caminos que algunos sectores de la intelectualidad consideran y decretan agotados o superados. La filosofía siempre ha conservado un carácter *intempestivo* que, paradójicamente, suele repercutir de manera novedosa sobre la situación histórica del presente desde el que se piensa o se lee, es decir, se repiensa, lo pensado. Pero, si bien es cierto que se trata de una inclinación teórica personal, no lo es menos que está fuertemente vinculada a una porfiada convicción político-filosófica: la necesidad de superar, como humanidad, toda forma de alienación y explotación del hombre por el hombre, toda forma de enajenación de la libertad y de las objetivaciones de la libertad llevadas a cabo mediante el

trabajo, por parte de las minorías que detentan los poderes fácticos u ocupan lugares privilegiados y obtienen beneficios a costa de la explotación y la miseria ajena. Pero está también vinculada a la certeza, amarga pero realista (y que debemos a la lucidez de Marx y otros autores), de que “la violencia es la partera de la historia”, y de que sin el uso de la coacción los poderosos no cederán jamás sus privilegios. Por eso la necesidad de repensar la revolución social, aunque en estrecha relación con el derecho al ejercicio de la libertad, que no es un mero concepto abstracto y formal de la ideología burguesa que sólo serviría para justificar de manera hipócrita “la explotación del hombre por el hombre”, sino una conquista histórica inalienable que, si bien debe colmarse de contenidos concretos en cada época y situación determinada, es necesario reconocer, siguiendo a Simone de Beauvoir, como el fin último al que debe tender todo ser humano.

El tema central de la obra sartreana es el problema de la libertad en sentido integral, como núcleo ontológico inalienable, pero también en tanto conjunto de elecciones concretas sustentadas en aquél y factibles de resultar enajenadas, frustradas en su realización; tanto en el sentido de función nihilizante de la conciencia, como también en cuanto conquista histórica posibilitada por un movimiento de liberación de carácter social, y vinculada a determinadas condiciones materiales de existencia. La preocupación central de Sartre sigue, como hemos intentado mostrar, el trazado que va de *la libertad a la libertad a través de la liberación*, como superación de toda forma de alienación; y está acompañada de la convicción de que el ser humano es radicalmente libre y de que es necesario garantizar la realización concreta de dicha libertad en un sentido pleno, mediante la superación revolucionaria de un orden social en el que las grandes mayorías están imposibilitadas de hacerlo. Por eso consideramos que el pensamiento sartreano posee un potencial crítico y emancipador insoslayable. La particular síntesis de existencialismo y marxismo llevada a cabo por Sartre –lo mismo vale para la versión astradiana–, permite aunar la exigencia de transformación social con la reivindicación de la libertad concreta de los sujetos de dicha transformación. Pero además, como mencionamos anteriormente, el existencialismo sartreano y su radical negación de toda forma de platonismo y esencialismo referidos a la condición humana, constituyen una poderosa herramienta crítica a la hora de combatir toda forma de mandato social sustentada en la postulación de una esencia humana dada. No nos referimos con esto último a una preocupación meramente teórica, sino al efecto concreto de distintas concepciones más o menos dominantes que inciden en lo cotidiano de manera negativa en la vida concreta de las grandes mayorías, pues sirven de justificación ideológica para los poderosos a la hora de defender y mantener sus prerrogativas de clase, de género, de carácter étnico o de cualquier otro tipo de ordenación jerárquica de la sociedad. Distintas versiones de justificación del orden vigente y diversas formas de normatividad aplicadas sobre el cuerpo social son permanentemente sostenidas, aún hoy y en nuestras sociedades, en un esencialismo derivado ya sea de una supuesta “naturaleza humana”, el “mandato divino” o valores hipostasiados por otros mecanismos ideológicos. Es lo que sucede con el binarismo varón/mujer, su anclaje biologicista y el destino asociado a cada género, la heteronormatividad y toda clase de mandatos sociales que resultan funcionales al capitalismo y al patriarcado. El pensamiento sartreano y su intento de fundar un existencialismo dialéctico, esto es, de integrar la antropología existencialista dentro del marxismo, entendido como una concepción de la historia asociada a una crítica de la explotación y a una *praxis* política efectiva, ofrece a nuestro presente histórico una poderosa herramienta de crítica y transformación social que no podemos soslayar.

JOSÉ MIGUEL GARCÍA DE FÓRMICA-CORSI

## NOVELAR LA *TERRIBILITÀ* EN FOLLETÍN: EL PERSONAJE Y LOS LIBROS DE SANDOKÁN\*

Hay una expresión que siempre me ha parecido un estereotipo que pertenece más a la mitomanía que a la realidad: la del escritor de raza. Sin embargo, diríase que ninguna otra define mejor a Emilio Salgari. Y es que no cabe duda de que estamos ante un autor que escribía de manera atropellada, que es dudoso que alguna vez revisara lo que escribía, por lo que sus historias carecen de estructura, de tal modo que acaban haciéndose repetitivas, sin un desarrollo modulado y que, para colmo, las concluye del modo más abrupto y casi inesperado, como si de pronto advirtiera que el límite de páginas que tenía establecido por libro está a punto de ser rebasado. Ahora bien, como decía bien Alfredo Lara en un artículo dedicado a las películas inspiradas por el veronés: “imaginaba en su fantasía desmesurada las historias que uno quiere oír, leer, conocer”<sup>1</sup>. Empezar un libro de Salgari –vale casi cualquiera– es precipitarse de pronto en un espacio lejano y exótico que, sin embargo, a la segunda página ya nos resulta el lugar más familiar del mundo. Es asistir a una peripecia trepidante a más no poder, en la que se nos lleva de la mano sin que nos detengamos mucho a pensar qué diablos está pasando. Narración en estado puro, la propia de un hombre que vivía para escribir tanto como escribía para vivir, que rellenó miles de páginas y publicó e inspiró una cantidad tan colosal de libros que todavía hoy resulta difícil distinguir los originales suyos de los apócrifos.

Como he señalado en otra ocasión,<sup>2</sup> si hubiera comenzado a publicar unas pocas décadas después, Salgari hubiese sido calificado de escritor *pulp*: europeo y no estadounidense (que es el lugar de origen propio de los autores reconocidos bajo esa etiqueta), pero indiscutiblemente *pulp*. Como los principales representantes de esta corriente, sobre todo los que practicaron el género aventurero, Salgari gustó “de variar escenarios (sus historias transcurren a lo largo de todo el globo) e incluso géneros (de la aventura al *western*), practicando con fortuna la serialidad (como indican las numerosas novelas que dedicó personajes como Sandokán o el Corsario Negro). Y en especial, su concepto de la narración, basado en la trepidación sin pausa (las famosas descripciones que jalonan su obra son más una concesión al modelo verniano, y a su condición de ‘educador de la juventud’, que a una necesidad del relato, como sí sucede con el escritor francés), en los personajes *absolutos* (sobre todo sus protagonistas) y en un diseño psicológico simple, aun considerablemente eficaz en sus manos”<sup>3</sup>.

---

\* El presente ensayo es una versión unificada, ampliada, corregida y parcialmente reelaborada de una serie de cuatro artículos que el autor publicó originalmente en su blog *La mano del extranjero* (<https://lamanodelextranjero.com>), entre mayo y septiembre de 2022: la introducción “Sandokán, luz del sol que la fuerza me da” (15/5) y la trilogía “Las novelas de Sandokán” (14/6, 9/8 y 17/9).

<sup>1</sup> Alfredo Lara, “Sandokán, Ventimiglia y otros. Emilio Salgari en el cine”, en Javier G. Romero (coord.), *Bolsilibro & Cinema Bis*, Asturias, Siero, 2012.

<sup>2</sup> En el artículo “Emilio Salgari, escritor *pulp* antes del *pulp*”, incluido en mi blog *La mano del extranjero*, del 21 de octubre de 2012, amablemente reproducido en el primer número (primavera austral 2022) de esta misma revista *Corsario Rojo*, dentro del “Dossier sobre Emilio Salgari. Vida, obra, muerte, legado”, sección Mar de los Sargazos, pp. 127-129, disponible en <https://kalewche.com/cr1>.

<sup>3</sup> Cit. de mi propio artículo, “Breve esbozo de la literatura *pulp* (I): los fundamentos”, en el blog *La mano del extranjero*, 12 de noviembre de 2020, <https://lamanodelextranjero.com/2020/11/12/breve-esbozo-de-la-literatura-pulp-i-los-fundamentos>.

No se me ocurre mejor ejemplo para penetrar en el sugestivo mundo literario de Emilio Salgari que el ciclo de novelas aventureras que dedicó al más famoso personaje surgido de su imaginación: Sandokán, el Tigre de Malasia.

### **Sandokán, el Tigre de Malasia**

La familiaridad de toda una vida con Sandokán nos hace perder de vista la extrema originalidad de Salgari a la hora de elegir la nacionalidad para su más famoso personaje: malayo. Julio Verne, con el que tantas veces se lo comparó, tuvo como protagonista más exótico a un súbito del Celeste Imperio, pero dentro de una novela muy secundaria de sus Viajes Extraordinarios, *Las tribulaciones de un chino en China*. Salgari escogió el archipiélago malayo como cuna de su personaje, convirtiéndolo de paso en una mezcla de pirata y libertador de su pueblo.

El escenario propio de las aventuras de Sandokán es la isla de Borneo, entonces –como ahora– dividida entre varios poderes, unos autóctonos (el sultanato de Varauni, hoy Brunéi, tan hostil para el pirata) y otros alógenos (por el intrusismo imperialista europeo, sobre todo por parte de ingleses y holandeses). Quien busque en los mapas, cerca de esta gran isla, el también isleño enclave de Mompracem, hogar del pirata, no lo encontrará: es un espacio inventado por Salgari, si bien alguna teoría señala que el escritor utilizó fuentes hoy apenas disponibles tanto para los escenarios como para el mismo personaje central<sup>4</sup>. En el primer libro de su saga, se nos dice que fue el joven rajá de un pequeño principado de Borneo, injustamente despojado por un ambicioso rival con la ayuda de los siempre odiados ingleses, destronamiento que costó la vida de su madre y sus hermanos (en un episodio muy posterior, *El desquite de Sandokán*, se cambiará la versión, algo habitual en Salgari, señalándose que el destronado fue su propio padre). Los proscritos y descontentos del territorio (en especial, los malayos, pues los feroces dayakos, los indígenas cazadores de cabezas de la selva borneana, tan pronto son amigos como enemigos) se han unido bajo su férula, guardándole una fidelidad hasta la muerte. Y es fácil morir a su servicio: a Salgari no le temblaba el pulso a la hora de matar tigres de Mompracem; no en vano, en el ciclo, las derrotas casi son tan numerosas como las victorias.

El más firme apoyo de Sandokán es su incondicional camarada Yáñez de Gomera, portugués pese a la isla canaria que le proporciona el sobrenombre (¿o es apellido?). Es curioso que de Yáñez nunca lleguemos a saber nada, salvo leves referencias a un pasado agitado en distintos lugares de Asia, por ejemplo en la India. Sin embargo, leyendo el ciclo es fácil advertir que, de los dos personajes, y tal vez porque Sandokán resultara demasiado grandioso, el escritor sintió mayor predilección por el luso. Yáñez destila *familiaridad*: con su eterno cigarrillo en los labios, su socarronería flemática, más propia de un inglés que de un latino (o de un ibérico), y su capacidad para templar el temerario arrojo del Tigre, el portugués recibe muchas veces mayor atención que aquel, hasta el punto de merecer, en ocasiones, bastantes más páginas. Y no debe olvidarse que, si el escritor no dudó en arrebatarle al Tigre su amada Mariana, en cambio a Yáñez lo recompensó con un amor para toda la vida, el de la bella Surama, si menos sublime al menos más tierno y permanente, que acabaría además proporcionándole nada menos que un principado en la India y un hijo en su madurez.

El ciclo de Sandokán fue iniciado en 1883 y no concluyó con la muerte del escritor en 1911 (por suicidio), pues no solo las últimas aventuras surgidas de su pluma se publicaron de forma póstuma, sino que sus

<sup>4</sup> En su artículo “Sandokan of Malludu. The Historical Background of a Novel Cycle set in Borneo by the Italian Author Emilio Salgari”, la especialista Bianca Maria Gerlich da cuenta de la inspiración de Salgari en el episodio equivalente de un gobernante real, Syarif Osman, destronado de su pequeño reino por una alianza entre el soberano de Brunéi y los ingleses. Es más, afirma que un consejero de aquel tenía el nombre de Sandakan, que por otra parte es el de un topónimo muy real, el de una localidad de la costa noreste de Borneo. Véase revista *Archipel*, nº 55, 1998, disponible en [www.persee.fr/doc/arch\\_0044-8613\\_1998\\_num\\_55\\_1\\_3440](http://www.persee.fr/doc/arch_0044-8613_1998_num_55_1_3440).

editores, por acuerdo con la familia, publicarían unos cuantos más que llevarían su firma, pero serían escritos por otros autores, algo que sucedería con otros de sus personajes (el citado Corsario Negro, por ejemplo). El canónico está formado por once novelas (aunque habría que matizarlo: las últimas bien pueden ser una sola dividida en varias entregas). Los primeros títulos fueron publicados por entregas, en folletín, forma editorial que practicaron buena parte de los escritores del siglo y no solo los de aventuras: es el caso de Charles Dickens, por ejemplo. Tiempo después, esas historias aparecían en el formato de libro, por lo común con diversos cambios, a modo de lo que hoy llamaríamos «edición definitiva» (por ejemplo, es lo que sucede con la emblemática novela *La isla del tesoro*, y con tantas otras).

Así, la historia fundacional, hoy conocida como *Los tigres de Mompracem*, vio la luz primero en una revista bajo el título de *El tigre de la Malasia*, entre 1883 y 1884, y todavía volvería a aparecer en distintas publicaciones, siempre bajo el mismo sistema de entregas, hasta que en 1900 saliera en forma de libro, a cargo del editor de la mayor parte de sus éxitos, Antonio Donath, que es el que hoy sirve de base a todas las ediciones. Eso sí, para mayor confusión, en el ámbito hispano, muchas de las novelas se han publicado tradicionalmente divididas en dos partes, señalándose unas veces su vinculación y otras no. El origen de esta práctica se encuentra en sus primeras traducciones al español en la mítica editorial Calleja, y se debió a que las colecciones donde fueron publicadas, de novela popular, tenían por término medio un número de páginas inferior a la extensión del original. Es el caso de *Los tigres de Mompracem*, *Los dos tigres* o *El rey del mar*.<sup>5</sup>

El ciclo de Sandokán es también conocido como ciclo indo-malayo por la importancia que en el devenir de la historia tienen diversos personajes –tanto amigos como enemigos– y escenarios de la India. La razón estriba en otra novela, *Los misterios de la jungla negra*, independiente de los piratas de Mompracem en el momento de su publicación (por entregas, en 1887), que transcurre en Bengala y narra el enfrentamiento de un humilde cazador de serpientes llamado Tremal-Naik contra los célebres *thugs*, los estranguladores, por el amor de una joven inglesa llamada Ada Corishant. En 1891 Salgari daba a la luz *Los piratas de Malasia*, que unía a los personajes de las dos previas novelas. El marco de acogida era el mundo de Sandokán, mas Tremal-Naik y su fiel sirviente Kammamuri se convertirían en personajes fijos del ciclo, fundamentales incluso por cuanto el motor argumental de las siguientes novelas (*Los dos tigres*, de 1904, y *El Rey del Mar*, del mismo año) se fundamentaría en el auxilio que el Tigre de la Malasia corre a prestar a sus amigos indios. Y las restantes novelas irían fluctuando del escenario malayo al indio sin el menor problema.

Es de admirar la facilidad que siempre tuvo Salgari para situar al lector en el punto de vista de sus héroes. Y como buena parte de estos son proscritos del mundo civilizado, y con frecuencia ni siquiera europeos o blancos (verbigracia, Sandokán), llama la atención el aroma antiimperialista que destila su obra, un aire (no me gusta decir *mensaje*) que además destaca por su naturalidad: no está determinado por la *mala conciencia burguesa*, o por el aburrido peso de la concienciación (o corrección, táchese lo que se prefiera) política, sino que surge sencillamente porque Salgari no sabía hacer otra cosa que compartir el credo de sus personajes, es decir, fundirse con ellos, al menos mientras se ocupaba en contarnos sus aventuras.

Ahora bien, lo divertido, como apunta muy bien Fernando Savater en el capítulo que dedicó al héroe en su todavía imprescindible *La infancia recuperada* (1976), es que Sandokán nada tiene de caballero demócrata<sup>6</sup>. Bien al contrario, y por mucho que se subraye siempre su humanitarismo y sea incapaz de ensañarse con el rival derrotado, es un déspota: un déspota oriental en el sentido exacto del término, educado para ser obedecido y no para obedecer, y casi ni para pedir consejo, salvo a su buen amigo Yáñez. Leyendo la saga del Tigre de Malasia, uno tiene bien claro qué es lo peor del mundo: ser uno de sus fieles tigres, pues lo

<sup>5</sup> Estos valiosos datos, que me han permitido aclarar el misterio de esa división, los he extraído del artículo de Cesáreo Calvo Rigual, “Las traducciones de Salgari en las editoriales barcelonesas Calleja y Maucci”, en *Quaderns*, vol. 26, dic. 2021, pp. 271-290, disponible en: [www.researchgate.net/publication/356766478\\_Las\\_traducciones\\_de\\_Emilio\\_Salgari\\_de\\_la\\_editorial\\_Calleja](http://www.researchgate.net/publication/356766478_Las_traducciones_de_Emilio_Salgari_de_la_editorial_Calleja).

<sup>6</sup> Fernando Savater, *La infancia recuperada*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 96-105.

normal para estos es morir solo porque su líder los empuja a la muerte sin mayores explicaciones. Uno no se explica cómo Sandokán puede seguir manteniendo un cortejo nutrido de seguidores, puesto que en casi cada novela pueden perecer decenas de ellos, a veces más.

Vuelvo a insistir en su condición de escritor *proto-pulp*. Como los grandes de la literatura popular estadounidense de la primera mitad del siglo XX, Salgari escribió sin parar, acuciado por la necesidad de dar salida a sus narraciones sin la menor reflexión, seguramente sin la menor corrección, lo cual explica las repeticiones, los olvidos y la falta de una mínima estructuración. No se le puede comparar con los grandes de su época, con los Verne, Stevenson o Conan Doyle. Muchas veces se ha citado al primero a modo de pareja natural del italiano. Por ejemplo, Salgari (seguramente para asemejarse al francés, que era el referente del tipo de aventura que él abordaba) también gustaba de añadir detalles de la fauna y la flora, de la botánica y de la antropología. La diferencia, sin embargo, es notable. Mientras que Verne construye toda una poética, racionalmente lírica o líricamente racional, de la geografía, que es fundamental en sus relatos (cuyos temas, recuérdese, giran acerca del dominio de la naturaleza por el hombre), las referencias de Salgari tienen como función crear «ambiente» y son evidentes interpolaciones extraídas de las enciclopedias de donde este hombre, que nada viajó más allá de su pequeño entorno mediterráneo, extraía su aparente dominio de los rincones más lejanos.

Por otra parte, las ingenuidades de Salgari difícilmente se encontrarán en sus compañeros de la edad gloriosa del género de aventuras. (Como mucho, en la obra de un escritor coetáneo, popularísimo también, pero este más olvidado fuera de su tierra natal, el alemán Karl May, a quien también podría incluirse entre los precursores del *pulp*). Es de destacar algunas de aquellas, comenzando por el hecho de que sus héroes serán valientes a rabiar, pero no parecen en exceso perspicaces (sus rivales tampoco, en esto la ecuanimidad es completa). Es fácil que sean engañados por algún traidor cuyas arteras intenciones el lector las ve venir desde que entran en escena, o que ellos mismos cometan imprudencias indignas de estrategias de su supuesta talla. Así, en uno de los capítulos iniciales de *A la conquista de un imperio*, sexta novela del ciclo, Sandokán, Yañez y sus diez leales, buscando una valiosa reliquia hindú, penetran en la cripta secreta de una pagoda a la que se accede alzando una enorme piedra, y no se preocupan en dejar algún hombre atrás para evitar que suceda lo que está claro que sucederá: que cuando se disponen a salir descubren que han sido encerrados en el subterráneo. Añado otra ingenuidad que me resulta descacharrante: la debilidad del autor por poner títulos a los capítulos que desvelan lo que va a suceder en ellos, a modo de muy modernos *spoilers*.

Salgari fue un narrador vehemente, nada amigo de las pausas ni mucho menos de esa introspección psicológica que se tiene por la principal característica de la literatura del siglo XIX, al que él pertenece por mucho que se proyectara también sobre el siguiente. Sus personajes no evolucionan en ese sentido lo más mínimo a lo largo de los veinticinco años que, en la realidad y la ficción, atraviesa su ciclo. Del mismo modo, un crítico «serio» no lo llamaría *estilista*, lo que es un error: hasta el escritor más mediocre tiene un estilo. Y el de Salgari consistió en agilizar todo lo posible la narración, otorgando prioridad absoluta al diálogo (incluso en medio de la acción más trepidante) y haciendo que uno y otra sean lo que caracterice a sus personajes y cree la atmósfera. Y no se olvide: el buen escritor es siempre convincente: sabe convertir su ficción en realidad mientras lo leemos. En este sentido, Salgari fue un maestro, por cuanto muchas veces la sombra del delirio, de la acumulación más insensata, del giro argumental más delirante, amenaza con romper la magia y, sin embargo, rara vez sucede.

Volviendo al *pulp*, el parangón más evidente que debemos citar, el hombre a quien el italiano presagia, es el genial Robert E. Howard, con el que comparte múltiples vínculos, alguno tan estremecedor como el hecho de que ambos acabaran suicidándose. Los dos amaron a los héroes de una pieza, sin complicaciones psicológicas, que se definen antes por la acción que por la reflexión (la cual, para ellos, suele ser bastante molesta). Los dos se complacieron en situarlos en espacios exóticos (Howard, en espacios y tiempos

exóticos). Comprendieron bien que la clave de una ficción, sin la cual lo demás es secundario, es hacer que el lector siempre desee saber qué va a pasar a continuación: y ellos obligan a pasar la siguiente página con ansiedad. Jugaron a su favor con el concepto del mercado popular, dándole al público lo que estos deseaban: multiplicando las aventuras de los personajes predilectos de las masas, Sandokán o el Corsario Negro en un caso, Conan o Solomon Kane en otro.

Pero por encima de todos, en ambos brilla con luz propia un concepto que es el que les permite superar la prueba del tiempo, el que consigue que sus ficciones sean mucho más que un espectáculo narrativo que se agota con la reiteración. La palabra que lo define es italiana, pero los lectores de Howard lo entenderán bien: la *terribilità*. Alfredo Lara y Fernando Savater lo han dicho: es el fuego interior que devora a sus personajes, sobre todo a Sandokán en el caso de Salgari, que los arrastra más allá del mero empeño racional, haciéndolos capaces de sacrificar todo, al deseo de satisfacer un *fatum* que no se puede explicar, pero que se puede comprender. Para Salgari, en sus mejores momentos, es el amor.

La relectura del primer libro de Sandokán, *Los tigres de Mompracem*, a poco que se piense, causa asombro. Cuando lo lógico es esperar que el escritor, antes que nada, vaya a dedicar el espacio debido a plasmar la naturaleza aventurera y libertaria del héroe, a describir su entorno y exponer su lucha indomable, lo que hace es afirmar que la única obsesión presente del Tigre es una muchacha blanca, Mariana Guillonk, conocida como la Perla de Labuán, a la que nunca ha visto pero que lo ha hechizado a distancia, hasta tal punto que se dirige a la isla de este nombre, poniendo en peligro barcos y hombres (los cuales, claro, se perderán) con tal de satisfacer su necesidad de verla. Y tan pronto la contempla, se apodera de él una pasión tan salvaje como la que él inspira en ella, y todo pasa a ser secundario salvo conseguirla y llevársela a su isla. Es más, obtendrá lo que se propone, pero será a costa de perder Mompracem en manos de sus rivales. Nuevo asombro, por tanto: la primera aventura de ese guerrero supuestamente excepcional es la crónica de una derrota.

Ahora bien, en *Los misterios de la jungla negra* Salgari incluso superaría la fulgurante atmósfera de pasión borrascosa. Esta magnífica novela, cuyo dominio del escenario es impresionante, supone, en el fondo, una reelaboración del mismo planteamiento de *Los tigres de Mompracem*: el amor arrebatado que siente un hombre (también oriental, pero en este caso indio) por una muchacha (inglesa, como Mariana) de la que se enamora nada más verla y por quien está dispuesto a enfrentarse a los mayores peligros, tanto físicos como morales. Ahora bien, Salgari añade un matiz tan rico como estremecedor. Tremal-Naik primero combate a muerte a los *thugs* para rescatar de sus garras a la joven Ada, mas después no dudará en convertirse en asesino a sus órdenes cuando no le queda otra salida si quiere volver a verla con vida. Admirablemente, Salgari no juzga a su personaje: con sencillez, describe todos sus actos con la misma convicción objetiva, dejando desnudo al lector frente al personaje. Y aquel se descubre identificado, tanto cuando el protagonista se empeña en enfrentarse él solo al ejército de asesinos, como cuando ahora, unido a estos, utiliza todo su valor e inteligencia (dejándose llevar por la rabia cuando algo se interpone en sus designios) en su intento de acabar con el gran enemigo de los estranguladores, el capitán inglés MacPherson. Para mayor aliento trágico, ignora que este hombre es el padre de su amada, que lleva años buscándola y que por eso ha declarado la guerra sin cuartel a los *thugs*. Eso es *terribilità*.

Hablaba líneas arriba de que entre la primera y la última de las historias transcurre al menos un cuarto de siglo, como indican las descripciones físicas de unos cabellos que se van encaneciendo, si bien el vigor y la intrepidez nunca se pierden. Ahora bien: para Salgari, los rasgos crepusculares no existen. Lo decía bien Savater: su gesta es luminosa y solar.

Por tanto, y retomando las palabras del español, que me siguen entusiasmando tanto como cuando leí su encomio del personaje (el primero que leí sobre él), volvamos a sumirnos en la jungla impenetrable, donde

nos amenazan el peligro de los dayakos y sus dardos envenenados y acecha el templo de Kali y los siniestros estranguladores. “Mas ¡fuera miedo!, tenemos al lado al sereno y astuto Yáñez de Gomera, hermano de armas; nos cubren las espaldas Tremal-Naik y el enorme Sambigliong, junto con todos los tigrecitos malayos dispuestos a dejarse matar sonriendo por su Tigre. ¿Recompensa? No hay más recompensa que la aventura misma: pero la aventura es Mariana...”<sup>7</sup>. ¿Cómo no volver a Salgari?

### Los libros de Sandokán

Once libros componen la saga de Sandokán que podemos atribuir a su creador, Emilio Salgari. El escritor veronés la hizo nacer en 1883, en las páginas de una publicación de su ciudad natal; y a su muerte, por suicidio, en 1911, dejó algunas de sus aventuras por salir a la luz, apareciendo la última entrega dos años después. Un cuarto de siglo, en más o menos, abarca su saga y ese mismo espacio de años, con cierta imprecisión cronológica muy propia de Salgari, también es el espacio temporal que abarcan las andanzas del Tigre de la Malasia y sus amigos. Sus personajes centrales son cuatro: el protagonista, Sandokán; su hermano del alma, el portugués Yáñez de Gomera; y los dos indios que un día van a parar a los mares de Malasia y se ganarán su amistad inquebrantable: Tremal-Naik y su fiel sirviente Kammamuri. En los once libros dio tiempo a incorporar varios personajes secundarios, pero ninguno alcanza la entidad de los anteriores. Mariana Guillonk y Ada Corishant, las dos mujeres a las que aman respectivamente Sandokán y Tremal-Naik (cuyas pasiones constituyen el motor inicial de la saga) desaparecerán pronto, dejando en el segundo caso a una hija, Danma, que no volvería al ciclo una vez felizmente casada. Yáñez se enamoraría (mas sin la pasión de los dos primeros) de una joven india, Surama, que acabaría permitiéndole su ascenso a *maharajá*. En cuanto a otros personajes secundarios, Salgari siempre situó al lado de sus jefes al hercúleo Sambigliong, y entre sus enemigos, el más recordado tal vez fuera el líder de los *thugs*, el siniestro Suyodhana. Mas nadie se engañe: da igual junto a quién luchen o a quién se enfrenten, son los cuatro primeros quienes ocupan siempre el centro de la aventura, sin necesidad de la menor evolución psicológica, y casi ni siquiera cronológica, pues por más años que pasen por ellos, siempre conservarán la misma y fogosa voluntad.

Leer los once libros de un tirón obliga a aceptar no ya la clásica suspensión de la incredulidad que constituye una de las citas más fastidiosamente reproducidas de la historia de la literatura sino, incluso, a perder de vista otra forma de contar que no sea la que nos propone el autor. De hecho, importa poco por qué libro entrar al ciclo porque todos están trazados del mismo modo, e incluso sus elementos argumentales se repiten considerablemente (salvo los dos primeros, caracterizados por la importancia del amor, que solo reaparecerá en el sexto). Entre estos pueden destacarse: el recorrido por una jungla llena de peligros, los enfrentamientos con tigres, las estampidas de elefantes o búfalos, las incursiones en subterráneos (con frecuencia los de alguna pagoda), las múltiples traiciones, el uso de drogas para hacer hablar a un prisionero, la farsa de Yáñez haciéndose pasar por británico para engañar a algún obtuso gobernante, etc. Sin embargo, tal es la ligereza narrativa de Salgari y la fuerza de la exposición que esta repetición no se hace monótona, sino que forma parte del entorno «doméstico» de la acción, como esas piezas que todos tenemos en nuestra habitación favorita, sin las cuales esta no nos parecería la misma.

A continuación, voy a abordar libro por libro, en sucesivos apartados, la saga completa de Sandokán. En todos ellos, aparte de una pequeña reseña argumental y un comentario crítico, incluyo los títulos originales, intento aclarar la diversidad de ediciones (por entregas y en libro) y las situó en los años correspondientes (si hay dos fechas, la primera es la de la publicación por entregas y la segunda, del libro; si una sola, este último caso). Como ni soy un especialista en investigación literaria ni tampoco pretendía otra cosa que disfrutar la

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 105.

lectura de la saga y proporcionar alguna ayuda a quien intente penetrar en semejante laberinto, es evidente que el resultado podrá ser mejorado con facilidad por quien de verdad asuma el reto de profundizar en este gran escritor.<sup>8</sup>

### 1. *Los tigres de Mompracem* (1883-1884, 1900)

Primera publicación, por entregas, en *La Nuova Arena*, periódico veronés, entre 1883 y 1884, bajo el título de *La tigre della Malesia* (“El Tigre de la Malasia”). Con el mismo formato, en otras publicaciones y fechas, antes de conseguir la edición definitiva en libro, a cargo del editor genovés Antonio Donath, en 1900, ya con el título final de *Le tigri di Mompracem*. En España, siguiendo la primera publicación de Calleja, ha sido dividido más de una vez en dos volúmenes, *Sandokán* y *La mujer del pirata*. Las dos mejores y más recientes ediciones, en Alianza Editorial (1981) y Anaya (en la colección Tus Libros, en 1989), incluyen el libro en su integridad.

Salgari tenía tan solo veintidós años y había escrito todavía pocas ficciones cuando dio a la imprenta el primer capítulo de la que había de ser su creación más popular. Es curioso que tardara más de quince años en publicar la versión definitiva en forma de libro. Como ya he señalado, fue práctica literaria habitual de la mayor parte de los escritores de éxito y que en el tránsito el autor solía realizar diversos cambios. La particularidad de esta primera entrega es que, cuando por fin se publica en volumen, ya ha publicado en «tapa dura» las dos siguientes del ciclo, *Los misterios de la jungla negra* y *Los piratas de la Malasia*, por lo que en algunas bibliografías el título inaugural aparece directamente en tercer lugar, con la consiguiente confusión. Por lo demás, Salgari realizó pequeñas modificaciones, entre ellas las de la fecha en que transcurre la acción (para adecuarla a las de las otras novelas, si bien es evidente que Salgari jamás prestó mucha atención a las contradicciones cronológicas que aparecen en su ciclo). Así, en la edición por entregas el año es 1847; en el libro, 1849. Es más, la primera línea del libro señala, con extraña precisión, el día exacto en que Sandokán comienza su *queste*: el 20 de diciembre de 1849.

Salgari fue siempre un escritor muy directo, muy poco amigo de prolegómenos o de poner en situación al lector antes de iniciar la acción. Desde el inicio de la novela, el escritor trata al lector como si este, en efecto, conociera sobradamente al individuo que, en el primer capítulo, no puede permanecer quieto en su casa sobre el acantilado de Mompracem, y asimismo tuviera los datos suficientes del contexto geográfico e histórico, e incluso del otro personaje al que el primero espera con notable inquietud: su leal camarada Yáñez de Gomera. Con veintidós años, Salgari ya es Salgari: el escritor que comienza a redactar con poco más que un plan de la acción y sin borrador alguno, y que luego apenas corregirá lo escrito, tal es la prisa febril por entregar de alguien para quien la literatura, además de una vocación, será una cuestión de supervivencia.

Ninguno de los otros clásicos de la edad de oro de la aventura habría hecho como él: tardar casi doscientas páginas en contar *algo* del pasado de su héroe, cuando este pasado parece tan fundamental para explicar su presente. Y cuando lo hace (es Yáñez quien se lo refiere a la lógicamente curiosa Mariana), el relato es tan breve como insatisfactorio: Sandokán fue el joven rajá de un pequeño reino de Borneo llamado Muluder—cuando, en *El desquite de Sandokán*, el Tigre por fin lo recupere, el nombre será otro: Kin-Ballu—, despojado del mismo por la voracidad de los europeos, sobre todo los ingleses, y la envidia de los otros soberanos de la isla, convertido desde entonces en señor de la isla de Mompracem y en pirata de los mares de la Sonda. Por comparar, el ineludible Julio Verne habría comenzado como él por un capítulo «activo» que

<sup>8</sup> Este trabajo no habría podido realizarlo sin la información sobre los datos sustantivos de cada uno de los libros que he encontrado en el blog del argentino Fernando Coun, <https://traduciendosandokan.blogspot.com>, admirable además por su propósito de ofrecer una traducción digna de un ciclo en general muy maltratado por las ediciones hispanas. Mi gratitud más ferviente por su labor.

nos situaría ante el héroe (valdría el mismo de la novela), pero dedicaría el segundo a la descripción física y moral de su héroe, así como de su amigo Yáñez y de sus principales hombres, a dibujar Mompracem y el territorio de sus aventuras y a contar con detalle tanto el pasado del Tigre como el contexto histórico en que estas suceden. Salgari, sencillamente, los *pone en acción* y así es como los conocemos.

Ya he señalado la sorpresa que produce la relectura del libro y el descubrimiento de que el argumento consiste en la obsesión que Sandokán siente por Mariana Guillonk, llamada la Perla de Labuán y sobrina de uno de los opresores ingleses de su pueblo. La aventura narra las dos incursiones que hace el Tigre en la isla de Labuán para conocerla y enamorarla (la pasión de ella es tan instantánea como había sido la suya) y después llevársela a su propia isla, hasta donde, como es natural, será perseguido. Y si a lo largo de la trama el pirata ya se había planteado abandonarlo todo para llevar una vida tranquila, imposible de continuar con su carrera pirática, al lado de Mariana, el final de la historia consiste en la expulsión de su hogar, que abandona con lágrimas en los ojos y el grito amargo de “¡El Tigre de Mompracem ha muerto para siempre!”.

En la novela no paran de suceder cosas, por lo que es evidente que hay aventura de sobra, mas el planteamiento es propio de un melodrama febril. De ahí el supremo acierto de presentar al héroe, incapaz de estarse quieto en su casa sobre los acantilados de la isla, mientras espera noticias de Yáñez, en una borrascosa noche tropical que diríase provocada por él mismo en su furiosa impaciencia. A lo largo de todo el libro, una poderosa fiebre autodestructiva recorre al personaje, no en vano sabe bien que ese amor incontenible que siente contiene la semilla de su aniquilación: que difícilmente podrá seguir siendo el centinela libertario que es, si el resto de su vida ha de preocuparse por la seguridad y la felicidad de una mujer. Es más, es consciente de que el mero propósito de verla, primero, y arrebatársela a los ingleses, después, es un objetivo insensato que ha de arrastrar a la muerte a buena parte de sus seguidores. Y aun sufriendo mucho, no dudará un solo momento en seguir su estrella (buena o mala), bajo la mirada reprobatoria, pero siempre leal, de su lúcido camarada de sangre Yáñez.

Por cierto que Yáñez es el gran misterio de esta novela, puesto que, tratándose de un personaje tanto o más interesante que el protagonista –¿qué hace un hombre blanco entre esos orientales, *renegado* de los suyos?, ¿qué pasado tumultuoso lo ha conducido hasta allí?, ¿por qué subordina completamente su voluntad a la de ese amigo al que sabe equivocado pero cuya equivocación asume como suya propia, no dudando en correr cuantos riesgos se le pide, incluso solicitando alguno que otro más?–, Salgari apenas le concede más atención que la de ser el interlocutor que necesita Sandokán para no hablar *solo*, o el igual (igual hasta cierto punto, claro) con el que compartir sus anhelos, sin dudar un solo momento, lo que es significativo, de que el portugués lo subordinará todo para hacerlos realidad.

Por muchos rodeos y digresiones que dé la acción, pese a la falta de la menor estructura narrativa, pese a dejarnos con ganas de saber más de determinados participantes en la aventura, Salgari consigue hacer funcionar una historia en estado de exaltación permanente, sin caer en ningún momento en el ridículo ni en el tedio: *terribilità*, ya lo he dicho. Fuera de contexto, las palabras de Sandokán pueden parecer extemporáneas, pero dentro de la narración resultan plenamente convincentes: es genial el momento en que, huyendo con su *praho* hacia Mompracem con Mariana a bordo, perseguidos por una letal cañonera, se sube a lo alto del mástil, retador, sintiendo que el amor arrebatado lo vuelve invulnerable, y proclama este a los cuatro vientos.

## **2. Los misterios de la jungla negra (1887, 1895)**

Primera publicación, por entregas, en el periódico *Il telefono*, de Livorno, en 1887, bajo el título de *Gli strangolatori del Gange* (“Los estranguladores del Ganges”). Edición definitiva en libro, a cargo de Donath, en 1895, ya con el título de *I misteri della giungla nera*.

En ese intervalo entre la salida por entregas y el volumen definitivo, Emilio Salgari ya había unido la trayectoria de los héroes de este libro con Sandokán, en *Los piratas de Malasia* (que habían visto la luz en 1891). En varias ediciones españolas de *Los misterios de la jungla negra* aparece un curioso párrafo en el que se menciona que Tremal-Naik, el protagonista, es amigo de Sandokán, a quien todavía no ha tenido ocasión de conocer.<sup>9</sup>

En cualquier caso, *Los misterios de la jungla negra* es una de las obras maestras indiscutibles del escritor. Mejor, incluso, que *Los tigres de Mompracem*, aun notándose palpablemente que un mismo aliento dramático une los dos libros, no en vano el planteamiento es el mismo: las peripecias, progresivamente peligrosas, en que se enreda el protagonista (Tremal-Naik, el cazador de serpientes de la Jungla Negra), al caer instantáneamente enamorado por una joven blanca a quien descubre un día en sus dominios. La muchacha se llama Ada Corishant y es una joven inglesa secuestrada muchos años atrás por los *thugs*, puesto que su líder la ha destinado a ser la «virgen de la pagoda» que sirve de cuartel general a la secta. Ahora bien, cuando el protagonista acaba cayendo prisionero de ellos, no duda en aceptar la misión que le impone Suyodhana si quiere que Ada sea suya: asesinar al militar inglés que lleva años persiguiéndolos, el capitán MacPherson (por supuesto, no le dice que, bajo otro nombre, este es el padre de Ada), labor a la que se aplica con la misma implacable determinación que cuando combatía a los estranguladores.

Los *thugs* existieron: se sabe que fueron una fraternidad secreta que englobaba tanto a hindúes como musulmanes, de la que se tiene noticias al menos desde el siglo XIV; que el culto que profesaban a la célebre Kali, la diosa de la muerte del panteón hindú, los llevaba a profesar la idolatría por el asesinato, que practicaban con el lazo con que emboscaban a sus víctimas, lo cual les dio su sobrenombre de *estranguladores*; y que los ingleses los persiguieron implacablemente. De hecho, parece ser que los habían aplastado mucho antes del momento en que transcurre la acción (cuyo inicio está datado también de modo minucioso: la noche del 16 de mayo de 1855). Pero para mí siempre serán los siniestros villanos, más propios de la fábula que de la Historia, que el fascinado Salgari puso en el camino de sus héroes.

El escritor los sitúa bajo la omnipotente sumisión al tenebroso Suyodhana, escondidos en los *sunderbunds*, los manglares que conforman la enorme desembocadura del Ganges, y en concreto en una pagoda subterránea a la que se accede por el tronco hueco de un enorme baniano, un *ficus* caracterizado por las raíces aéreas que acaban hundiéndose en la tierra a modo de columnas de apoyo. Por cierto que la galería de asesinos y sicarios de ese jefe casi omnipotente es en verdad subyugante. En particular, desde niño no he podido olvidar a ese siniestro faquir que se ha dejado anquilosar el brazo izquierdo y cuya mano sirve de recipiente, cual maceta carnosa, a un arbolillo, hasta tal punto que sus uñas, que nunca se ha cortado, han acabado penetrando en la palma y sobresalen por el dorso, dándole la apariencia de un absurdo monstruo con las garras del revés.

El escenario del libro es inolvidable. Salgari consigue que la acción parezca un ensueño emanado de la atmósfera primordial que transmite ese subyugante espacio que forman los *sunderbunds*. Allí vive Tremal-Naik en compañía de su fiel sirviente Kammamuri (un personaje al que Salgari cogería cada vez más y más cariño, hasta darle un papel cercano al protagonismo en la última novela del ciclo) y de Dharma, un tigre que come de su mano. La sencillez primitiva del personaje es su característica esencial y solo así se entiende (y se comparte) esa completa falta de reflexión con que se lanza en pos de lo que desea: el amor de Ada, al precio que sea, incluso a costa de convertirse en asesino. Por desgracia, su inclusión en el ciclo de Sandokán lo despersonalizaría por completo: no solo rebajaría la sublime *terribilità* que lo envuelve (y es lógico,

<sup>9</sup> Fernando Coun, aludido en la nota anterior, me indica que no existe en la edición original. En cualquier caso, esta interpolación es bien expresiva del descuido editorial español sobre Salgari y del caos en las publicaciones, que llevaría a algún responsable absurdamente celoso de la coherencia a curarse en salud por si un lector abría esta novela después de leer alguna otra del ciclo que ya uniera a los dos personajes.

porque al lado del Tigre de la Malasia hubiera sido redundante), sino que perdería la enorme relevancia dramática que aquí lo envuelve.

En cualquier caso, siempre podremos volver al personaje tal como lo conocemos aquí, incansable en su propósito de acechar la pagoda de los *thugs*, el primero y más fascinante de los múltiples subterráneos que pueblan el ciclo, situados todos ellos, eso sí, en los libros que transcurren en la India. La acción no se debilita ni un gramo cuando pasa de los *sunderbunds* a Calcuta, siendo entonces una suprema virtud esa falta de explicaciones con que Salgari expone los hechos. Es así como el escritor consigue el inaudito mérito de identificar al lector de tal modo con el personaje que, pese a que lo que este persigue ahora es un asesinato sin paliativos, sufrimos con él cuando los obstáculos se le acumulan para impedir su objetivo. De este modo, y para ser un escritor tan físico, Salgari acaba situándose prácticamente en los terrenos de la abstracción, al convertir a su protagonista en una idea pura: un hombre guiado únicamente por un impulso sentimental al que subordina todo lo demás, y que impreca a los dioses cuando advierte que se aleja de Ada (la cual aparece tan poco que acaba pareciendo una quimera, un espejismo que solo es real para el cazador de serpientes). He ahí la grandeza dramática de la que debiera haber sido tan solo una modesta aventura en la India.

### 3. *Los piratas de Malasia* (1891-92, 1894, 1896, 1902)

Primera publicación, por entregas, en *La Gazzetta di Treviso*, entre 1891 y 1892, bajo el título de *La vergine della pagoda d'Oriente* (“La virgen de la pagoda de Oriente”). Después, por el mismo sistema, en el periódico *La provincia di Vicenza*, en 1894, ahora llamada *L'amore di un selvaggio* (“El amor de un salvaje”). Edición definitiva en libro, a cargo de Donath, en 1896, con el título de *I pirati della Malesia*.

El ciclo de Sandokán nace realmente con esta novela, que es la que enlaza a los personajes de las dos primeras, hasta entonces independientes. El libro arranca con el viaje de Kammamuri hacia Borneo en un barco en el que traslada a la joven Ada, la cual parece haberse vuelto loca. A la altura de Mompracem, son asaltados por Sandokán y sus hombres. El valor mostrado por el indio en la lucha contra los piratas gana la simpatía de Yáñez, que le perdona la vida. Al ser interrogado acerca de la muchacha, Sandokán descubre que esta es nada menos que la prima de Mariana. Desde luego, es uno de estos azares que solo sucedían en la narrativa más popular, pero tiene el acierto de subrayar, en términos dramáticos, esos paralelismos que ya se han señalado entre Tremal-Naik y el Tigre de la Malasia. El lector no puede sino sentirse profundamente desconcertado: si *Los misterios* terminaba con el reencuentro feliz entre Tremal-Naik y Ada, ¿por qué están de nuevo separados?, ¿cuál es la razón de la locura de Ada y qué ha sido de su amado?, ¿cómo es que los tigres han vuelto a la isla de dónde los habían expulsado?, y sobre todo, ¿qué ha sido de Mariana, de quien se habla en pasado?

Las explicaciones esta vez serán rápidas. *Los piratas* transcurre dos años después que *Los misterios*: esta sucedía en 1855 y la nueva entrega, por tanto, en 1857. Por cierto que, en el relato que Yáñez hace a Kammamuri, la fecha de la primera novela vuelve a modificarse, pasando a ser ahora 1852, para que haya cinco años exactos entre la primera aparición de los tigres y su regreso. (Lo divertido es que, en el siguiente libro, volverá a cambiarse todo, por lo que ya no volveré a prestar atención a estos detalles cronológicos). Por cierto que, una vez más, Sandokán y Tremal-Naik han de compartir la amargura del fracaso.

En el caso del Tigre, nos cuenta Yáñez, por la muerte de Mariana, de cólera, en Batavia (la actual Yakarta, capital de Indonesia). En el de Tremal-Naik, todo es más delirante. El aparente final feliz de *Los misterios* resulta que se trocó en tremenda derrota, sucedida solo unos momentos después del instante en que Salgari había cerrado su libro. El resultado: la muerte del capitán MacPherson, la detención de Tremal-Naik por los ingleses, que lo acusaron de ser un *thug* (y sabemos que no andaban tan errados, pues, para salvar a su amada,

lo *había sido*) y lo deportaron al famoso penal situado en la isla de Norfolk, en aguas australianas, con el enloquecimiento de Ada como consecuencia de tanta desgracia.

No debe ocultarse: estas dos conclusiones añadidas a los libros anteriores resultan profundamente antipáticas, puesto que diríase que no tienen mayor objeto que permitir la integración de ambos núcleos y, en el caso de Sandokán, despojar al Tigre de la Malasia del molesto *lastre* que la existencia de Mariana hubiera supuesto para su vida de indomable pirata. Además, la inclusión de Tremal-Naik en el ciclo de Mompracem, como ya he dicho, ha de pagar el peaje de la pérdida de personalidad, de carisma, ante el brillo cegador de Sandokán e incluso de Yáñez, lo cual no es ilógico puesto que el cazador de serpientes (aquí ascendido, en el relato retrospectivo, a cazador de tigres), en el fondo, no es sino un humilde indio sin mayor relevancia social, por mucho que su amor lo catapulte a cimas no soñadas.

La excusa argumental que sirve de soporte a la trama es la liberación de Tremal-Naik por parte de los piratas, puesto que el joven indio, en su camino hacia Norfolk, está retenido en Sarawak a la espera del definitivo traslado a la colonia penal. El escenario permite la aparición del hombre tantas veces mencionado en la primera novela, James Brooke. Debe recordarse que este personaje tuvo existencia real: después de abandonar su puesto militar en la Compañía de las Indias Orientales como consecuencia de unas heridas, Brooke permaneció en Oriente, dedicado a distintos empeños hasta ser nombrado por el sultán de Brunéi rajá de Sarawak, puesto en el que permaneció desde 1841 hasta 1868. Salgari lo aborda con la habitual ecuanimidad: aun siendo el encarnizado enemigo de Sandokán y el símbolo del imperialismo europeo en los mares malayos, el retrato que hace de él desborda dignidad y carisma. El enfrentamiento entre ambos, eso sí, después de los habituales vaivenes en los que el Tigre de la Malasia parece haberlo perdido todo, concluye con el destronamiento del Rajá Blanco.

Desgraciadamente, *Los piratas de Malasia*, pese a su importancia, es una de las novelas más flojas del ciclo. Lo mejor radica en la parte en que Yáñez, haciéndose pasar por un *lord* escocés, es acogido por el mismísimo Brooke en su palacio –este truco, que ya había sido ensayado en *Los tigres*, solo que allí se fingía cipayo, lo repetirá Salgari, hasta agotarlo, en unas cuantas novelas de la serie–, tiene vía libre para pasear por toda la ciudad. Sin embargo, la atmósfera luciferina de pasión ha desaparecido (reaparecerá ya en contadas ocasiones, si bien siempre para dar especial personalidad a los libros donde resurge) y la acción trepidante sabe a poco. Los diversos episodios, en esta ocasión, no hilan bien unos con otros. De hecho, un segmento argumental entero (el cautiverio de Sandokán en un barco-prisión, con la subsiguiente rebelión) fue añadido por el escritor en el paso de la publicación por entregas al libro y, pese a lo prometedor que es, no funciona: se nota demasiado el relleno. También molesta la repetición de recursos argumentales de los primeros libros, que ahora se convierten en mera fórmula mecánica (el narcótico que permite a Tremal-Naik fingir su muerte y escapar así de la prisión, la limonada que Brooke hace ingerir a Yáñez a modo de «suero de la verdad»).

Sin duda, uno de los problemas de Salgari estriba en el peligro, demasiado fácil, con que su fluidez narrativa puede colapsarse: la credibilidad de su narrativa es tan delicada que puede quebrarse a poco que el autor se descuide. Y en *Los piratas de Malasia* sucede demasiado a menudo. Cuando falla la cohesión entre los elementos, lo delirante deviene grotesco, en el peor sentido del término. El modo en que el «psicólogo» Sandokán cura a Ada de la locura mediante un presunto *shock* es buena muestra, pero peor aún es la increíble transformación del personaje de *lord* Guillonk, el tío de Mariana (ahora también de Ada), implacable perseguidor de Sandokán, que súbitamente se enternece y se reconcilia con quien ahora llama su sobrino, perdonándose mutuamente las toneladas de cadáveres provocadas por su riña, hasta el punto incluso de ayudarlo en su empresa contra Brooke, a quien, hasta un momento antes, debía lealtad nacional. El tercer capítulo, por tanto, no es digno de especial recuerdo, pero sería un bache ligero en la saga.

#### 4. *Los dos tigres* (1904)

Primera publicación, por entregas, en *Per Terra e per Mare –Giornale di Avventure e di Viaggi diretto dal Capitano Cavaliere Emilio Salgari* (“Por Tierra y por Mar. Diario de Aventuras y de Viajes dirigido por el Capitán Caballero Emilio Salgari”), semanario editado y dirigido por el escritor. Posteriormente, en libro, a cargo de Donath, en el mismo año de 1904. El título original, en todo momento, es *Le due tigri*. En España, siguiendo la primera edición por Calleja, ha sido habitualmente publicado en dos volúmenes, bajo los títulos de *Los estranguladores* y *Los dos rivales*.

Después de la publicación de la anterior novela, Salgari se tomó un descanso de doce años (relativo, claro: descanso de los personajes, pues siguió escribiendo de modo estajanovista otras ficciones). Finalmente, en 1904 lo retoma con el cuarto capítulo, *Los dos tigres*, y a partir de entonces el resto de entregas se irán acumulando con rapidez. Hay que tener en cuenta que, en torno a estos años, el trabajo de Salgari se hace más compulsivo debido a los gastos que provoca la inestabilidad mental de su esposa, Ida Peruzzi, a quien acabó teniendo que internar en un manicomio en 1910. Por increíble que parezca, y según la bibliografía aparecida en la edición de *El Corsario Negro*, en la inolvidable colección Tus Libros de Anaya, en ese 1904 publicó ¡19 libros!, y ello sin contar cuentos, artículos y entregas varias. Desde luego, pensar que el escritor revisara sus escritos es pura fantasía, y esto explica el cúmulo de reiteraciones, acumulaciones e incluso olvidos que se encuentran en tantos de sus libros, por ejemplo, en el resto del ciclo. Ahora bien, todavía quedaban por contar muchas magníficas historias de Sandokán, aunque la originalidad se fuera perdiendo poco a poco, hasta el punto de que las últimas son meras variantes entre sí.

En este cuarto título del ciclo, la acción regresa al escenario indio para reanudar el enfrentamiento con los *thugs*, solo que ahora, con Sandokán tomando cartas en el asunto, parece evidente que el combate tiene que ser definitivo. Han pasado varios años desde la historia anterior y en ese intervalo Tremal-Naik ha perdido a Ada, en este caso en el parto de su hija Damna (es otra amada que muere fuera de escena). El motor argumental es el secuestro de la pequeña por los *thugs*, puesto que Suyodhana ha decidido convertirla en la nueva «virgen de la pagoda». Tremal-Naik no duda en llamar a sus amigos, los tigres de Mompracem, y con su llegada a Calcuta comienza la acción. Así pues, el título se refiere a los dos antagonistas centrales: Sandokán, el Tigre de la Malasia, y Suyodhana, el Tigre de la India, por quien el primero enseguida desarrolla un odio cerval. De nuevo, por tanto, Tremal-Naik pasa a un segundo plano, por mucho que, en teoría, debiera haber llevado la iniciativa al situarse la acción en el escenario que domina.

Salgari hace coincidir la aventura en pos de la pequeña Damna con la famosa rebelión de los cipayos (cambiando de nuevo las fechas de la cronología anterior para que todo encaje), que estuvo a punto de acabar con la dominación británica de India. Si la primera parte de la historia transcurre entre Calcuta y los *sunderbunds*, en la desembocadura del Ganges, la segunda consiste en la persecución del malvado Suyodhana, que se ha llevado a la niña tras la caída de su refugio en la jungla, y la acción se resolverá en Delhi, durante el famoso asedio que concluyó con la completa victoria de los soldados ingleses frente a los rebeldes.

En el principio de la historia, mientras Yáñez y Kammamuri se refieren mutuamente sus peripecias desde la última vez que se vieron, el portugués señala no solo que la situación en Mompracem está tranquila desde el destronamiento del rajá blanco, sino que “aquellos días de Sarawak y Labuán pertenecen a un pasado muy remoto”. Si alguien piensa que Salgari está proponiendo cierto ambiente crepuscular, debe advertirse que, enseguida, el muy activo Salgari lo descarta por completo. Se hubiera necesitado a un escritor más reflexivo para jugar esta baza, que por otro lado no habría sido nada incoherente.

*Los dos tigres* recupera los ambientes y el vigor de *Los misterios de la jungla negra*. Sin embargo, el libro no puede evitar cierta sensación de «ya contado», por lo menos cuando la acción vuelve a la jungla: en este

sentido, no consigue alcanzar ese fabuloso sentido de lo primordial que tenía este último libro. Por ello, destaca mucho más el arranque de la acción en Calcuta, por la conseguida sensación de peligro que impregna cada página. Mil peligros acechan a los héroes, puesto que Tremal-Naik está vigilado de cerca por los *thugs* y sus esbirros, entre los que destaca esta vez un siniestro anciano que diríase surgido de una aventura gótica, un *manti* (una especie de hechicero y adivino), que es el encargado de dirigirlos a la trampa en las riberas del Ganges. En una de sus primeras escaramuzas, los protagonistas liberan a una joven bayadera de las manos de los estranguladores: este personaje, llamado Surama, se convertirá en la amada de Yáñez.

Es de notar que, si la primera parte posee una considerable fluidez, en la segunda (orquestada en torno a la persecución de Suyodhana) hay cierta sensación de mecanicismo. Salgari no consigue aprovechar lo suficiente el escenario de la rebelión de los cipayos, como habrían hecho un Julio Verne o un Arthur Conan Doyle. Del mismo modo, la presencia del villano se va difuminando a medida que avanza la novela, lo cual atenúa bastante la presencia de la malignidad en la trama. Es más, el enfrentamiento final entre los dos tigres resulta un tanto anodino, pues carece de la fuerza colosal que uno esperaba encontrar en el combate a muerte entre dos caudillos de semejante talla. *Los dos tigres*, por ello, aun siendo un entretenimiento digno y una de las novelas más conocidas del ciclo, no termina de destacar dentro de la saga de Sandokán.

### 5. *El Rey del Mar* (1904-1905, 1906)

Primera publicación, por entregas, en el mismo semanario que la anterior, entre 1904 y 1905. Edición definitiva en libro, a cargo de Donath, en 1906. El título original es *Il re del mare*. Ha sido tradicionalmente publicado en dos volúmenes, con distintos títulos. En la primera edición, en Calleja, son *Los piratas de la Malasia* y *El Rey del Mar*. En la última, en Orbis, son *El Rey del Mar* y *Por el Mar de la Sonda* (es decir, para mayor confusión, el título principal cambia del segundo al primero de los dos libros en que se divide).

El quinto integrante del ciclo indo-malayo presenta el hiato cronológico entre aventuras más amplio dentro del mismo. La acción se sitúa once años después de la derrota de los *thugs*. Por cierto que la novela indica con exactitud la edad de Damna, la hija de Tremal-Naik, quince años, permitiendo así precisar la que tenía en *Los dos tigres*, tan solo cuatro añitos. Y este hiato, en principio, no es baladí. Los diálogos que cruzan los personajes señalan que los Tigres de Mompracem han pasado todo ese tiempo tranquilamente en su isla, alejados de cualquier piratería, enterrada por tanto si no el hacha de guerra, sí la cimitarra. Es más, Yáñez, de quien se dice claramente que es un hombre con cincuenta años, señala de sí mismo que «está viejo», justo en el momento en que la acción vuelve a reclamar de nuevo a los tigres. No debe hacerse caso, pues enseguida los personajes se comportarán en la nueva lucha con el mismo entusiasmo de siempre. Se trata sin más, por tanto, de una mera indicación temporal, más que nada porque la edad de Damna (y su condición de «jovencita») será un elemento central de la trama.

La novela comienza, una vez más, directamente con una acción. En la primera parte de la historia, Sandokán solo aparecerá al final (el volumen uno en las ediciones españolas señaladas), y es Yáñez quien protagoniza la aventura. Estamos en el *Mariana*, el prao más potente de los piratas (es fácil presagiar que no tardará en perderse), en las costas de Borneo, y el portugués acude al rescate de Tremal-Naik. La situación no tarda en explicarse: en esos once años, el indio se ha convertido en un hombre próspero, que ha levantado una serie de factorías, primero en su Bengala natal y después en el mismo Borneo. Ahora bien, en los últimos tiempos se ha producido una sublevación de los dayakos, soliviantados y fanatizados por un misterioso peregrino de La Meca cuyo objeto declarado es matarlo a él y a su hija Damna. A la vez, el propio Sandokán está sufriendo una campaña de hostigamiento por parte del rajá de Sarawak, sobrino de James Brooke (estamos ante otro personaje histórico), y los mismos ingleses, que le acusan de haber vuelto a la piratería. Detrás de

todo esto se encuentran los manejos de otro individuo, al parecer venido de la India con objeto de acabar con los tigres de Mompracem. Y el peregrino de La Meca, tras ser capturado finalmente por los malayos, revelará que este tipo no es sino el hijo de Suyodhana.

Las dos partes de que consta el libro son relativamente independientes, lo cual ha justificado, más que en otros casos, esa división en dos volúmenes. La primera transcurre casi por completo en la jungla; la segunda, en el mar. Ambas son inolvidables, cada una en su ámbito, de tal manera que bien podemos señalar que nos encontramos ante uno de los grandes títulos de la saga.

En la trepidante aventura vivida en la jungla, cada peligro se ve sucedido por otro aún mayor, primero en el emocionante viaje por río, y después en el fortín-factoría que Tremal-Naik ha construido en medio de la selva borneana, donde sufre un intenso asedio por parte de los dayakos, a los que dirige personalmente el mencionado peregrino. Obligados a escapar de la factoría y atravesar el espacio arbóreo hasta el mar, perseguidos sin tregua por sus enemigos –una de sus víctimas, ay, es el tigre Dharma, muerto a balazos por los dayakos, en una escena que duele más porque la rapidez de la acción no permite recrearse en el luctuoso suceso–, cuando se hallan a punto de caer en manos de aquellos, son salvados por un soberbio acorazado estadounidense que, para mayor oportunidad, está en venta, lo cual aprovecha Yáñez para adquirirlo. Con él acuden en auxilio de Sandokán en el proverbial último minuto, pues acaba de ser expulsado de su isla (es buena idea que Salgari no repita el final de *Los tigres de Mompracem* y cuente esta derrota en *off*). Ahora bien, con el nuevo barco en sus manos, que el mismo Tigre bautiza como *Rey del Mar*, Sandokán firma, con orgullo, nada menos que una declaración de guerra contra Inglaterra.

Esa guerra, desarrollada en el océano, ocupa todas las páginas de la segunda parte de la historia. Salgari tiene el supremo acierto de recuperar el tono de «romanticismo terrible» de los primeros títulos del ciclo, solo que ahora la historia de amor contrariado por el destino es la de Damna y lord Moresby, el enérgico pero caballeroso capitán angloindio que primero la ha tenido prisionera. Este personaje, ahora en manos de los tigres, subraya la imposibilidad de un acuerdo con sus captores (que lo tratan con enorme nobleza), no solo por su deber como soldado británico sino por la alusión a inconcretas deudas de sangre que solo puedan ser saldadas con la destrucción de los protectores de la muchacha. He aquí de nuevo el juego de espejos: el romance maldito entre Sandokán y Mariana, incluso entre Tremal-Naik y Ada, vuelve a repetirse, y Salgari recupera ese tono sublime de los diálogos que se cruzan los amantes, amén de la atmósfera cargada de presagios de violencia para la que tan dotado estaba. El resultado es que *El Rey del Mar* se devora con pasión tanto en sus peripecias aventureras (como siempre, encabalgadas unas con otras) como en el desarrollo de ese melodrama sentimental.

## **6. A la conquista de un imperio (1906-1907, 1907)**

Primera publicación, por entregas, en el mismo semanario que las anteriores, entre 1906 y 1907, bajo el título de *Alla conquista di un trono* (“A la conquista de un trono”). Edición definitiva en libro, a cargo de Donath, en 1907, con el título definitivo de *Alla conquista de un impero*. Dividido en varias ediciones españolas en dos volúmenes, con distintos títulos. En la última edición, en Orbis, son *A la conquista de un imperio* y *A orillas del Brahmaputra*.

La acción esta vez se ubica no mucho después de la anterior, pues se comenta la ausencia de lord Moresby y de Damna como consecuencia de un viaje a Europa tras su boda (nunca volverán a aparecer en el ciclo). El escritor nada nos cuenta acerca de dónde ha instalado Sandokán su pequeña corte tras la nueva pérdida de Mompracem (en el siguiente capítulo del ciclo, *El desquite de Sandokán*, lo identificará como la «isla de Gaya», sin ninguna otra aclaración). Los personajes se encuentran en la India, concretamente en el

principado de Assam, en el noreste del subcontinente, justo al norte de la más familiar Bengala. El motivo no es otro que recuperar para Surama, la amada de Yáñez (con quien este contraerá matrimonio al final del libro), el trono usurpado por su tío tras el exterminio de la práctica totalidad de la familia, episodio relatado por la muchacha tras ser rescatada en *Los dos tigres* de manos de los *thugs*.

Como siempre, Salgari recicla elementos de otras de las historias del ciclo. El principal es que Yáñez, aprovechando su condición de hombre blanco, se hace pasar por británico, infiltrándose así en la corte del rajá Sindhia, ante quien se presenta como un formidable cazador de tigres (hablando un supuesto inglés macarrónico que no es precisamente la ocurrencia cómica más afortunada del escritor veronés, cuando menos en la traducción española). Por tanto, una vez más Sandokán y Yáñez separan sus caminos en la aventura y no volverán a reencontrarse hasta el final. Salgari dedica esta vez dos largas secciones a cada uno de ellos: primero al portugués y luego al malayo, que es quien finalmente conduce la acción, prácticamente en su totalidad, durante la segunda parte de la historia.

El desarrollo de la intriga no es especialmente original. El puesto conseguido en la corte del rajá por Yáñez despierta la hostilidad del favorito europeo de Sindhia, un griego llamado Teotokris, el cual no dudará en desencadenar contra él toda clase de intrigas, secuestrando a Surama y obligándola a confesar la conspiración que se prepara para recuperar el trono de Assam. Teotokris, muerto en apariencia en la conclusión de la novela (una muerte que se produce fuera de escena: al italiano estos anticlímax bien poco le importaban), será «resucitado» y prorrogará su villanía en la siguiente novela del ciclo.

Los elementos narrativos se extraen del catálogo habitual: episodios de caza del tigre, peripecias en los subterráneos de alguna pagoda, confesiones de distintos personajes forzadas por el influjo de alguna poderosa droga (Salgari recurre a este truco en hasta tres ocasiones), huida vertiginosa por la jungla perseguidos por unos enemigos muy superiores en número... Quizá el elemento más curioso sea la referencia, sin citar la fuente de inspiración, a uno de los más famosos momentos del shakesperiano *Hamlet*, aquel en que el príncipe de Dinamarca dispone que una compañía de actores, llegada a la corte de su usurpador tío, represente ante él el crimen cometido contra su padre. Yáñez remeda al dramaturgo inglés, obligando así a Sindhia a tragarse la pública denuncia de la venta de su sobrina como esclava a los *thugs*. Ahora bien, este motivo dramático no tiene ninguna continuidad dentro de la trama; es más, aporta poco puesto que, como siempre, Salgari improvisa sobre la marcha, abriendo continuos caminos sin preocuparse mucho de cerrar lo relatado páginas atrás.

Y le basta, puesto que *A la conquista de un imperio*, sin destacar especialmente por nada, es una aventura que se sigue de principio a fin con gran amenidad, por mucho que, como siempre, el final esté resuelto de modo demasiado apresurado, con la caída del rajá en la locura al descubrir la identidad de Surama. La historia concluye con la boda entre Yáñez y la nueva raní, si bien se deja bien claro que esto no significa que el portugués haya encontrado por fin el reposo del guerrero y piense dedicarse a la vida muelle, pues Sandokán anuncia su inmediata partida para recuperar el reino perdido de su familia en Borneo.

## 7. *El desquite de Sandokán* (1907)

Se trata de la primera novela publicada por Salgari directamente en formato de libro, a cargo de su nuevo editor, el florentino Bemporad, tras haber roto con el genovés Donath, que había sacado a la luz todos los anteriores. El título original es *Sandokan alla riscosa* (“Sandokán al rescate”). Por otra parte, informa Fernando Coun que, según los especialistas, estamos ante la última historia del ciclo que puede ser atribuida por entero y sin ninguna duda al escritor veronés.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Debe consultarse la siguiente entrada de su mencionado blog, en donde él mismo opta por la traducción original del título italiano: <https://traduciendosandokan.blogspot.com/2018/10/sandokan-al-rescate.html>.

Como indicaba el final de *A la conquista de un imperio*, la trama gira de nuevo sobre la recuperación de un reino, solo que en este caso es el del mismo Sandokán. El lector crítico puede reflexionar, con razón, acerca de lo extraño que resulta que el pasional Tigre de Malasia tarde tantos años en responder a la llamada de la sangre derramada por los suyos, pero ni Salgari dedica un solo renglón a justificarlo, ni falta que hace. La constante invocación de Sandokán al edén perdido, a los familiares asesinados, basta para recuperar ese tono terrible de los mejores integrantes del ciclo.

El escritor vuelve a cambiar los datos facilitados previamente por él mismo. En primer lugar, pone en boca de su protagonista que fue quince años atrás cuando se produjo la usurpación, pero las cuentas del lector (repasando datos de anteriores novelas del ciclo) obligan a situar el hecho al menos otra década más allá en el pasado. En *Los tigres de Mompracem*, Yáñez, al referirle a Mariana la historia de su amado, daba el nombre de Muluder a dicho reino (que Bianca Maria Gerlich<sup>11</sup> identifica con el moderno distrito, y ciudad, de Marudu, a partir del término utilizado por Salgari en la primera versión de la historia, la publicada por entregas, en ese caso Maludu). Sin embargo, su ansiado objetivo recibe ahora el nombre de Kin-Ballu, denominación que da tanto a una montaña como al vecino lago, que es donde se halla la capital del reino. El topónimo Malludu (más o menos igual al anterior Maludu) se refiere ahora a la bahía donde desembarcan Sandokán y sus hombres en el comienzo de la historia.

Señala la señora Gerlich, como ya he indicado en nota, que Salgari se inspiró en la existencia real de Syarif Osman, un soberano borneano despojado de su reino por una alianza entre el sultán de Varauni y los ingleses; es más, el sonoro nombre del Tigre de Malasia, siempre según Gerlich, procede del fiel consejero de aquel, llamado Sandakan (a quien estos curiosos datos interesen, Sandakan es el nombre actual de una importante población de la costa noreste de la isla). En cualquier caso, la conexión entre la ficción y la realidad importa muy poco en Salgari.

Y es que *El desquite de Sandokán* no necesita justificación alguna. Estamos ante una de las mejores novelas de todo el ciclo, solo comparable a *Los misterios de la jungla negra* y a *El Rey del Mar*, a las que supera quizá en cohesión narrativa, si bien del último de los dos libros señalados toma buena parte de su pulso aventurero (en concreto de su primera mitad, la situada en la jungla borneana, cuya aventura recoge y mejora). La trama posee el desarrollo más fluido de todo el ciclo, sin digresiones ni vueltas atrás, lo cual hace que sea un verdadero placer seguir sus peripecias, convencido el lector por una vez que todas ellas son relevantes para alcanzar el final. La historia, como casi siempre, comienza directamente *in medias res*, con el asalto del Tigre a una *kotta* (asentamiento fortificado) de los dayakos, con el objeto, ante todo, de capturar a un traidor, Nasumbata, que se había unido poco tiempo atrás a sus tigres y cuya precipitada marcha, sospecha Sandokán, ha sido para avisar a su enemigo el usurpador.

Enseguida llegan, procedentes de Assam, Yáñez, Tremal-Naik y Kammamuri con una aportación de montañeses del reino indio, los mismos que ayudaran al portugués a recuperar este reino para su amada Surama en la novela anterior. En el barco del portugués se encuentra también, sin que los héroes puedan sospecharlo, el griego Teotokris, regresado de la muerte y, como buen heleno, dominado por un deseo de venganza impetuoso y poco racional, teniendo en cuenta que habrá de aliarse con un puñado de salvajes para enfrentarse a sus enemigos. De hecho, el griego no tarda en volar el barco por los aires para encubrir su marcha con Nasumbata a fin de ponerse al servicio del usurpador de Kin-Ballu.

La reaparición del griego, que hoy día tildaríamos sin más de concesión a la galería de cualquier producto burdamente comercial, sin embargo supone un acierto de Salgari. La razón estriba en que la presencia latente de Teotokris detrás de todas las emboscadas de los dayakos del usurpador, algunas en verdad diabólicas, lo

<sup>11</sup> Consúltese el artículo citado en la nota 4.

transmuta en el Enemigo con mayúsculas que convertirá en verdadera odisea la empresa de los héroes. Cada nuevo peligro, cada diabólica trampa, lleva su sello como si su odio tuviera un poder sobrenatural capaz de convertir cada rincón de la jungla en un infierno. Salgari no necesitará dar voz ni cuerpo a Teotokris en el resto de la historia para que su figura se halle presente en todo su curso, si bien se echará de menos, en el final, una confrontación directa con los protagonistas. Ahora bien, habría faltado Salgari a su credo narrativo si lo hubiera hecho, y tanto el griego como el usurpador y sus hijos perecerán, de lejos, sin darle esta satisfacción al lector ortodoxo.

La trama de la novela, por tanto, se concentra en relatar el avance, lleno de peligros, de Sandokán, sus amigos, los assameses y malayos que componen su pequeño ejército y el refuerzo de una tribu autóctona de *negritos* (o sea, de pigmeos) cuya alianza se deberá al más humilde de los personajes centrales, a Kammamuri, el sirviente de Tremal-Naik. Inicialmente, este avance se produce a través del río que comunica con el interior, pero el primer ataque del griego acaba también con su embarcación fluvial, dando pie a una primera aventura, apasionante, en que los héroes se ven obligados a derivar mientras su barco va hundiéndose poco a poco y son hostigados por gaviales (los cocodrilos de Borneo). Desde ese momento, las asechanzas de Teotokris parecen poner contra las cuerdas una y otra vez a Sandokán y los suyos, pero de cada contratiempo saldrán indemnes, hasta presentarse a orillas del lago, apoderarse de la flota del usurpador y destruir su ciudad.

El paso de los héroes supone una sucesión de episodios y enemigos a cuál más conseguido: los enormes monos que les roban su caja de municiones; la estampida de búfalos, después repetida (y superada) por la de los rinocerontes; el asedio a que son sometidos en una cueva poblada por serpientes pitones, cuyas paredes, por si fuera poco, están cubiertas de azufre que el griego utiliza para intentar ahogarlos con gases venenosos; la peripecia que une a Kammamuri y el jefe de los *negritos*, que cuenta su apresamiento y estupenda fuga posterior de manos de los dayakos; la inundación de la llanura, con el lodazal convertido en una trampa mortal al sembrarlo los terribles isleños de puntas de flecha envenenadas...

Ahora bien, con mayor fortuna que en ninguna otra novela, Salgari sazona la peripecia de un humor cómplice que distiende la acción en medio de la mayor emoción, sin trivializar nunca el peligro (esto no lo ha entendido el cine de aventuras moderno desde que Spielberg y Lucas lo reformularan con sus *Indiana Jones*) sino, bien al contrario, ayudando a humanizar a quienes, en medio de los más angustiosos contratiempos, nunca se dejan arrastrar por la desesperación y convierten la broma en prueba de amistad. *El desquite de Sandokán* se devora con placer, sin una sola laguna en su ritmo, equilibrando de modo admirable el papel en la aventura de cada uno de esos cuatro amigos que, tras tantos años de combatir hombro con hombro, y por mucho que uno de ellos alegue una deuda de sangre para movilizarlos en ese combate, saben bien que la lucha es la mera excusa para volver a estar juntos, para sentirse vivos, para contagiar al lector de su irresistible intrepidez.

### **8. La reconquista de Mompracem (1908)**

Publicada directamente como libro por Bemporad con el título de *La rinconquista di Mompracem*. En España, ha sido a veces dividida en dos libros, bajo los títulos de *La reconquista de Mompracem* y *Al asalto de Varauni*.

Estamos ante el último título del ciclo publicado en vida de Salgari, si bien algunos especialistas parecen dudar de que el escritor fuera el responsable de todo el material. Como indica el título, por tercera vez consecutiva la trama versa sobre la reconquista de un reino: después de Assam (para Surama, la amada de Yáñez) y de Kin-Ballu (para el propio Sandokán), le llega el turno a Mompracem, la isla que los dos tigres

consideran realmente como su hogar (extraña, pues, que no lo hayan intentado antes). Insólitamente, Mompracem no aparece como escenario hasta el capítulo final; es más, el Tigre de Malasia tampoco hace acto de presencia hasta la última parte del libro. El protagonista absoluto de la trama, por tanto, es Yáñez, acompañado por Kammamuri, lo que termina de ratificar que, fuera de *Los misterios de la jungla negra*, la pareja «natural» del *maharatto* es el portugués.

Lo cierto es que, después del vibrante resultado del previo capítulo, nos encontramos ante el libro más flojo del ciclo. Y no porque lo que se cuente no posea el ritmo habitual o no se siga con interés, sino porque todo el planteamiento en general y el desarrollo de la acción en particular están recorridos por un descuido excesivo hasta para el escritor italiano. Por primera vez, las numerosas incongruencias e ingenuidades del texto parecen más bien fruto de la desidia que de la completa subordinación al placer narrativo. Salgari (y uno quisiera creer que no es Salgari) se repite hasta la extenuación. De nuevo Yáñez, haciéndose pasar por inglés, se infiltra en la corte de un gobernante al que engaña con facilidad, pero que no tarda en ser advertido de su doble juego e inicia el suyo propio con el portugués. El escenario de la historia es el sultanato de Varauni, cuyo rajá bien sabemos –por las continuas referencias en todo el ciclo– que es uno de los más avezados enemigos de Sandokán, hasta el punto de haber estado implicado en el destronamiento de su familia en Kin-Ballu. Ahora bien, la caracterización de Salgari lo despoja de cualquier sensación de amenaza: es más bobo incluso que el rajá de Assam, sin tener el contrapeso de ningún turbio favorito que lo maneje.

Uno de los peores elementos de la trama viene provocado por el humanitarismo de los piratas, que provoca momentos en verdad embarazosos. En el inicio de la historia, Yáñez asalta el barco inglés en que viaja el embajador al que pretende suplantar y, aun hundiendo la nave, deja que los pasajeros y la tripulación suban a las chalupas y se salven. Teniendo en cuenta que su plan exige pasar un tiempo en la corte del rajá, lo lógico habría sido deshacerse de tan incómodos testigos, que no tardan en aparecer en Varauni, obligando a Salgari a plantear enojosas escenas en que el portugués niega ser el pirata que destruyó su barco, y al que los pasajeros vieron claramente, y se intenta convencer al lector de que la argucia le sale más o menos bien. El escritor introduce además un personaje bastante prescindible para reforzar la versión del pirata: una dama holandesa, pasajera del mismo barco, que, sin que se sepa por qué –ya que Salgari se resiste a convertir a Yáñez en un hombre infiel a su Surama–, se convierte en aliada y compañera incondicional de Yáñez, asumiendo todos sus peligros sin que parezca recibir nada a cambio más que la amistad de este.

El desarrollo de la historia, por ende, está lastrado por la inverosimilitud, e incluso el mismo protagonista parece un Yáñez de «segunda», más dubitativo que nunca, cometiendo notables errores de cálculo. Sus planes aquí son de risa, y si todo sale bien es porque Salgari se lo pone fácil a sus personajes, haciendo aparecer aliados cuando los necesitan y caracterizando a los malos (los ingleses, que buscan la revancha por el hundimiento de su barco) como tontos de capirote incapaces de organizar ninguna emboscada mínimamente eficaz. Para colmo, el modo en que se recupera Mompracem es más bien chapucero: el rajá de Varauni firma, bajo extorsión, un papelito en que devuelve la isla a Sandokán, lo cual ni parece un mecanismo legal muy sólido ni hace pensar en que los enemigos del Tigre vayan a respetarlo una vez reorganizadas sus fuerzas. Quisiera creer que esta desidia es la prueba de la autoría compartida, pero no he encontrado pruebas de ello y creo que no se debe «proteger» a un escritor por mucho que lo adoremos: Salgari, por tanto, debe ser considerado el responsable de esta pequeña tontería que es *La reconquista de Mompracem*.

### **9-11. *El falso bracamán y La caída de un imperio* (1911). *El desquite de Yáñez* (1913)**

Títulos originales: *Il bramino dell'Assam. La caduta de un impero. La rivincita di Yanez.*

Los tres últimos libros de la saga de Sandokán ofrecen diversos problemas a los especialistas. De este conjunto solo se tienen documentos contables del pago del editor Bemporad al escritor veronés por una novela, titulada *La caída de un imperio*. Pueden formularse dos teorías. La primera es que Salgari entregó un solo libro, que luego se dividiría en tres. Un dato a favor es que no hay ninguna independencia entre ellos, puesto que cada uno es continuación del anterior, y en el resto del ciclo no hay tal conexión entre ninguna de sus partes, pese a la recurrencia de elementos argumentales. La segunda teoría tiene en cuenta el hecho de que los dos primeros libros tienen una extensión de tan solo doce capítulos cada uno, mientras que el tercero presenta veinticuatro. Esto podría hacer pensar que, en realidad, se trataría de dos libros, el primero de los cuales fue dividido en dos, mientras que el segundo se publicó tal como era. Hablemos tanto de un único libro dividido en tres entregas, como de dos libros con el primero dividido en dos partes, mis cábalas me llevan a pensar que es probable que el editor ensayara esta estrategia comercial para multiplicar los beneficios, pensando que el reciente suicidio de Salgari incrementaría el interés de los lectores. Por cierto que, en España, para rizar el rizo, el último de ellos también ha sido publicado en ocasiones en dos volúmenes, el primero con el título de *En los junglares de la India* y el último ya como *El desquite de Yáñez*.

La trama que los unifica es la conspiración que se urde contra Yáñez y su esposa, que los lleva a dar prácticamente por perdido su reino de Assam, obligándoles a pedir una vez más la ayuda de Sandokán. El Tigre de la Malasia llega en el tercer libro –esto provoca que, irónicamente, Yáñez y Tremal-Naik, con diez apariciones en once novelas, sean los personajes que aparecen en más títulos del ciclo– pero su presencia no decide la guerra, ya que también él acaba en situación apurada, sitiado por hombres muy superiores en número, de tal modo que la campaña se resuelve por la llegada, como si fuera el séptimo de caballería, de la tribu de montañeses a la que pertenece Surama.

Trátese de uno, dos o tres libros, el capítulo final de las aventuras de Sandokán es a la vez un cierre magnífico y un conjunto paradigmático en cuanto a su uso de las claves del ciclo y de la poética de Salgari. Ante todo, demuestra una vez más que escritor se encuentra más cómodo narrando los momentos de incertidumbre, incluso de derrota de sus héroes, que sus triunfos, los cuales siempre resuelve de modo precipitado, como si en el fondo no le interesaran mucho. Y aquí la derrota se palpa casi en cada página, puesto que las cosas no dejan de ir de mal en peor hasta el mismísimo final. *La caída de un imperio* (llamaré así al conjunto por comodidad, utilizando el nombre de los tres que mejor se ajusta a su totalidad) me recuerda mucho el inexpresable sentimiento que sentí, siendo niño, cuando vi en cine *El Imperio contraataca* (1980). En contraste con la exultante iluminación de *La guerra de las galaxias* (1977), donde los protagonistas triunfaban en toda la extensión del término, en la segunda parte sucedía justo al revés. Ante mis incrédulos ojos, los contratiempos que sufrían los héroes se iban sucediendo uno tras otro, hasta que llegaba un momento en que el rumbo se antojaba cada vez más difícil de enderezar porque el final se iba *acercando*. Y en efecto, el film concluía con el héroe Luke Skywalker huyendo a duras penas con la princesa Leia, con una mano perdida en combate con el villano Darth Vader y teniendo que asimilar la revelación de que este era su padre. Y peor aún, su amigo Han Solo, el personaje más atractivo de toda la película, desaparecía de escena a falta de media hora larga, congelado en un bloque de carbonita y un mercenario se lo llevaba quién sabe a dónde. Había que frotarse los ojos: fue la primera vez que sentí que la crónica de una derrota anunciada y su cristalización final podían ser más fascinantes que el triunfo más rotundo.

Esto es justo lo que sucede en *La caída de un imperio*, con la diferencia de que, al final, y casi a regañadientes, Salgari hace que sus personajes superen a sus enemigos (y aun así, la mejor despedida de escena es la del villano que se les enfrenta, en cuya boca se ponen frases casi dignas de Shakespeare). El escritor veronés construye primero un *suspense* magnífico en el primer libro, donde la amenaza contra Yáñez y su esposa se va fraguando de modo cada vez más incontenible. Es una idea estupenda que esa amenaza alcance el reducto más íntimo de su palacio: las muertes sucesivas de varios primeros ministros, por culpa de

alimentos envenenados, crean un suspenso insoportable y el drama aumenta, por cuanto la pareja acaba de ser progenitora de un pequeño (al que Salgari da el extravagante nombre de Soárez). Esta sensación de enorme vulnerabilidad se plasma mediante un recurso inesperado en un libro para niños y jóvenes, pero que posee una apasionante coherencia dramática: la aparición de una crudeza inesperada en sus páginas, producto de la ira apenas contenida con que Yáñez reacciona a la palpable traición que está descubriendo entre las filas de sus soldados, que en el momento más apurado demostrarán que han cambiado de bando.

Esta ira se dirige, sobre todo, contra el hombre que dirige la conspiración, mientras el verdadero líder se mantiene en la sombra, ese falso bracamán al que se refiere el título. Es memorable el durísimo interrogatorio al que es sometido por Kammamuri, lindante con la pura tortura, cuando menos psicológica, al privársele de comida y bebida e impedirle el sueño mediante los estruendosos ruidos que hacen unos animales más bien fantásticos, a los que se azuza para mantenerlo despierto. De entre todos los sicarios que pueblan el ciclo de Sandokán, este bracamán es sin duda uno de los más recordables: incluso sometido a las mayores privaciones, todavía tiene el poder de magnetizar a la raní Surama y convertirla en esclava. Casi no puede extrañar que, en un momento de suprema exasperación, Yáñez le vacíe un ojo de un formidable puñetazo.

Quien está detrás de la conspiración, por supuesto, no puede ser otro que el anterior rajá, Sindhia, aunque esté teóricamente loco y recluido en un manicomio de Calcuta. Para comprobar que está donde debe estar (y no está, claro), Yáñez envía a su fiel Kammamuri, que protagoniza un larguísimo y memorable excursus muy propio del escritor, por la increíble cantidad de peligros que ha de superar a lo largo de su viaje en tren hacia la ciudad, bajo una atmósfera digna de los mejores *thrillers* de Alfred Hitchcock. La culminación es el episodio donde sus enemigos incendian el vehículo quemando a todos los demás pasajeros, y Kammamuri y un compañero quedan solos en el único vagón indemne, detenidos en medio de la jungla y asediados por varios tigres devoradores de hombres. No será la última peripecia que protagonice Kammamuri, lo que permite constatar una vez más la libertad dramática y narrativa con que Salgari acometía sus novelas, sin preocuparle que el lector pudiera echar en falta más apariciones de los teóricos personajes centrales.

Entre tanta emoción provocada por el ritmo sin tregua, no debe ocultarse que el tercero de los libros adolece de ese descuido por desgracia también habitual en Salgari. Por ejemplo, en la marcha de Kammamuri hacia las montañas, en compañía de un fiel soldado de Yáñez, de pronto, al ser hechos prisioneros por sus enemigos, aparece en escena un tercer camarada a su lado, de cuya presencia nada se nos había dicho. La explicación subsiguiente es delirante: “No hemos dicho de qué manera se encontraba también este junto a los prisioneros (...) por no repetir una historia muy semejante a la contada. El lector la recordará y no se extrañará (??)”. Por mucho que Salgari sea imprevisible, la única explicación que encuentro razonable es que el editor, al revisar el manuscrito, se encontrara de pronto con la inopinada aparición de este tercer guerrero y, al no poder preguntar al escritor de dónde rayos había surgido, intentara resolverlo con estas explicaciones chapuceras.<sup>12</sup>

### **Final de ciclo, final de vida**

En abril de 1911, Salgari se suicidó, dejando una nota amarga a sus editores, a los que responsabilizaba de haberse “enriquecido con su piel”, explotándolo sin misericordia y dejándolo en una “continua semi-miseria”. Sin duda, otros condicionantes influyeron en su decisión, sobre todo la enorme depresión que lo afectaba desde el internamiento de su esposa en un manicomio. El desesperado escritor señalaba en la carta, con macabro sarcasmo, que al menos esperaba que corrieran con los gastos de su funeral.

<sup>12</sup> No es la única explicación posible. Teniendo en cuenta alguna que otra barrabasada previa de las editoriales españolas, tal vez quepa achacar la misma también a estas.

Es difícil saber si escribió *La caduta de un impero* pensando que con ella cerraba el ciclo que había sido el eje cardinal de su literatura. Un análisis psicológico de la historia podría justificar el aumento señalado de la crudeza en su propio desequilibrio personal, mas entraría en un terreno para el que no estoy preparado, a falta de poder leer ese anhelado estudio sobre el escritor. Prefiero cerrar este artículo subrayando la sencillez de la conclusión de la novela que, lo quisiera o no, clausuró para siempre (en realidad hasta que los editores encontraron a quienes las prolongaran, pero esto es otra historia) las aventuras de sus queridos personajes.

Es un final carente de la menor solemnidad. Sandokán se separa de Yáñez, dejándolo de nuevo sólidamente sentado en el trono de Assam y prometiéndole volver si lo necesita de nuevo. No en vano señala que “estas aventuras me gustan mucho”, y la aparente simpleza de esta frase se esfuerza en conmoverme porque debajo de ella encuentro una llamada de complicidad al lector por parte de un escritor que, lo intuyera o no, ya no iba a compartir muchas peripecias con él. El Tigre de Malasia vuelve a su amada Mompracem, donde se señala que le espera una mujer (ya conocida: es la holandesa que se unía a los tigres en el libro anterior). ¿Traiciona Sandokán –traiciona Salgari– el amor sublime que juró sentir siempre por Mariana? Yo pienso que no, que el recuerdo de su amada seguirá apareciéndosele en noches de tormenta como aquella con la que tan fulgurantemente comenzara el ciclo, veintitantos años atrás. Sencillamente, Salgari, también obligadamente lejos de su esposa, estaba en la edad de la vida en que sabía bien lo necesario que es el refugio de unos brazos cálidos para quien solo conoce el esfuerzo ímprobo: Sandokán, la guerra; él, el combate diario contra la hoja de papel en blanco. Y aunque él no pudiera tenerlos, no se lo negó al héroe de su alma: eso también es generosidad.

FEDERICO MARE

## DE CARA AL CIELO, DE ESPALDA AL GENOCIDIO. CINE, DICTADURA Y NEGACIONISMO EN LA ARGENTINA DEL CENTENARIO DE LA CONQUISTA DEL «DESIERTO»

Tengo ante mí, en páginas ajadas y amarillentas, los suplementos y secciones de espectáculos de los grandes diarios nacionales de Argentina editados en los primeros días de mayo del 79: *Clarín*, *La Nación*, *La Prensa*, *La Razón*, *La Opinión*... Accedí mayormente a estos viejos materiales impresos en una visita a la hemeroteca de la Biblioteca San Martín de Mendoza, la provincia donde vivo. Algo también conseguí a distancia en el archivo hemerográfico la Universidad Nacional de La Plata.

Al hojear estos periódicos setentistas, advierto que dos avisos publicitarios se repiten *ad nauseam*. En uno de ellos, se ve a Gianni Lunadei abrazado con Leonor Benedetto, mirándose a los ojos, él barbudo y con uniforme militar, ella sonriente y con vestido de gala. En el otro cartel, se aprecia a Lunadei blandiendo un sable, Benedetto en pose seductora, tropas de caballería marchando y escenas de combate ecuestre entre soldados e indígenas. Los titulares anuncian con grandilocuencia: “Una epopeya de amor y lucha en la Conquista del Desierto”. “¡Sus hijos deben verla!”. “Por el Sur de la Patria lucharon y murieron... *De cara al cielo*”.

Si alguien cree que no es posible romantizar el genocidio indígena<sup>1</sup>, se equivoca. El cine argentino lo ha hecho muchas veces, durante muchos años... Este ensayo busca echar un poco de luz sobre tanta mistificación negacionista. Las ficciones del séptimo arte —no descubro la pólvora al decir esto— pueden ser muy tóxicas cuando militan una política de la memoria. Así es que la crítica cinematográfica bien puede cumplir, si se lo propone, una función de *desintoxicación ideológica*.

### Un film tendencioso y olvidado

Entre todas las películas que han tematizado el conflicto indígenas-*huincas* en la Argentina del siglo XIX, *De cara al cielo* merece una reseña especial. Más allá de cómo se la valore en términos estéticos e ideológicos, lo cierto es que ninguna otra ficción cinematográfica ha tratado tan de lleno el tópico histórico de la conquista del «Desierto».

---

<sup>1</sup> Para profundizar en la noción historiográfica de genocidio indígena y su plena pertinencia en la Argentina moderna, véase Osvaldo Bayer (dir.), *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, Bs. As., RIGPI, 2010. También Marcelo Valko, *Pedagogía de la desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible*, Bs. As., Ed. Madres de Plaza de Mayo, 2010. Se sugiere, asimismo, leer el artículo de Andreas L. Doeswijk que publicamos en el número anterior de esta misma revista, titulado “¿Estado o cuestión indígena? Una velada legitimación de la conquista del *Desierto* y sus consecuencias”, *Corsario Rojo* nro. 4, invierno austral 2023, sección Bitácora de Derrotas, pp. 48-77, disponible aquí: <https://kalewche.com/cr4>. Para una síntesis histórico-divulgativa muy somera, *vid.* mi artículo “La conquista del ‘Desierto’ y el Chaco”, en Federico Mare, *Ensayos misceláneos*, Mendoza, ECM/El Amante Universal, 2021, pp. 133-141.

Fue dirigida por Enrique Dawi, un prolífico cineasta porteño de los años 60, 70 y 80. Dawi ha quedado en la memoria popular por *Si se calla el cantor* (1973), aquel drama musical de protesta con Horacio Guarany. Aunque también es recordado por sus comedias picarescas y pasatistas filmadas durante el Proceso y el alfonsinismo, como *Con mi mujer no puedo* (1978), *Hotel de señoritas* (1979), *Brigada explosiva* (1986) y *Johny Tolengo, el majestuoso* (1987), junto a Palito Ortega, Minguito, Balá, Landriscina, el Soldado Chamamé, Tristán, Juan Carlos Calabró, Moria Casán, Emilio Disi, Graciela Alfano, Javier Portales, Pata Villanueva y Carmen Barbieri, entre otras celebridades de la farándula.<sup>2</sup>

*De cara al cielo* fue estrenada el 3 de mayo de 1979, en plena dictadura militar de Videla, con motivo del centenario de la campaña genocida del general Roca contra los pueblos originarios de la Pampa y Patagonia. En el marco de esta conmemoración tan cara al patriotismo castrense, con un gobierno entusiasmadísimo ante la oportunidad de celebrar a lo grande aquella «gesta» sin escatimar nada,<sup>3</sup> el Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA) había organizado un concurso cinematográfico, y el proyecto de Dawi resultó ganador. El premio consistía, precisamente, en el financiamiento del largometraje. ¿El jurado? Un trío 100% castrense, con el infaltable equilibrio tripartito de la época (un oficial por fuerza): el coronel Emilio Ángel Bidondo, por el Ejército; el capitán de navío Enrique González Lonzieme, por la Armada; y el comodoro Santos Domingues Noch, por la Aeronáutica.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Ana Laura Lusnich, en su artículo “Enrique Dawi: del documental a la ficción comercial”, ofrece una breve biografía del cineasta argentino. Dice así: “Enrique Dawidowicz (conocido como Enrique Dawi) nació en Buenos Aires el 19 de septiembre de 1927. En los primeros años de la década del 50 se inició como realizador de cortometrajes y fundó, junto con otros colegas, la Asociación de Realizadores de Cortometraje. Sus primeros trabajos (*Llegó el circo*, 1956; *Cachivache*, 1957; *Torres Agüero, El rescate, La ribera*, 1958; *Haciendo monte*, 1959) tuvieron una amplia recepción por parte de la crítica nacional e internacional, motivo por el cual, en 1959, fue invitado al Festival de Oberhausen, en Alemania. Ese mismo año viajó a Inglaterra, Francia, Bélgica, Holanda e Italia, países en los que presentó sus cortos y dictó una serie de conferencias sobre cine argentino”.

“En relación a su edad y formación (frecuentó cineclubes, se nutrió de variadas lecturas teóricas, tuvo predilección por el cine europeo y norteamericano de la época), los historiadores y críticos circunscribieron el cine de Dawi a la denominada Generación del 60. Si nos detenemos en los largometrajes del período 1960-1966 (*Río abajo*, 1960; *Héroes de hoy*, filmado en 1960, no estrenado comercialmente; *La chacota*, 1963; *Todos me conocen*, 1963, realizado para la televisión), las elecciones temáticas y expresivas adoptadas ponen de manifiesto la actualización de líneas cinematográficas contrapuestas. *Río abajo*, su primer largometraje, mantiene una estrecha relación con la concepción del film como una obra de ‘autor’, el rechazo del cine comercial y seriado). *Héroes de hoy* y *La chacota* demuestran por su parte el tránsito hacia otros géneros (la comedia, el musical) y nuevos públicos (el circuito comercial), tendencias que marcaron gran parte de su filmografía posterior. Nos referimos, entre otros, a los films *Minguito Tinguítella papá* (1974), *Los chiflados dan el golpe* (1975), *Con mi mujer no puedo* (1978), *Millonarios a la fuerza* (1979), *Hotel de señoritas* (1979), *Locos por la música* (1980), *Un loco en acción* (1983)”. En Claudio España (dir.), *Cine argentino: modernidad y vanguardias, 1957-1983*, Bs. As., Fondo Nacional de las Artes, 2005, vol. II, p. 98. Curiosamente, Lusnich omite *De cara al cielo* en su inventario, aunque un fotograma en color de esta película acompaña a página completa el texto. Esta omisión se debe, probablemente, a que *De cara al cielo* –un drama histórico y épico– representa un título bastante atípico en la filmografía de Dawi. Algo similar puede decirse de la audaz película *Adiós, Roberto* (1985), con Carlos Calvo y Víctor Laplace, primera ficción del cine argentino que narró –en pleno *destape* de la primavera alfonsinista– un romance entre dos hombres, cuando la homosexualidad todavía era un tema tabú para la sociedad argentina. Dawi falleció en 1988 principiando la edad sexagenaria, poco después de estrenar su comedia *Tres alegres fugitivos*, su vigésimo primer largometraje en 32 años de trayectoria cinematográfica.

<sup>3</sup> En un artículo sobre las celebraciones del centenario de la campaña de Roca, el historiador Javier Trímboli relata: “El acto central se llevó a cabo el lunes 11 de junio en la ciudad de Neuquén, en coincidencia con la llegada, cien años atrás, del ministro de Guerra Julio A. Roca y del ejército expedicionario a la confluencia de los ríos Limay y Neuquén. La comitiva oficial era numerosa. Además del presidente Videla, se encontraban presentes el ministro del Interior Albano Harguindeguy, su par de Trabajo Llamil Reston, el jefe del Estado Mayor del Ejército, Suárez Mason, el gobernador de la provincia anfitriona, Domingo Trimarco y el director de Gendarmería Nacional, Antonio Domingo Bussi. Todos generales. Entre los doctores: el ministro de Economía Alfredo Martínez de Hoz y el de Cultura y Educación Juan Llerena Amadeo. Con autoridades eclesiásticas, todos en el palco ante un auditorio en el que también hay soldados y civiles. Según *La Nación* son dos los contingentes que sobresalen: el de los caciques y tribus indígenas que representan a sus antepasados que colaboraron con la expedición y el casi centenar de jinetes que habían partido a comienzos de mayo desde Bahía Blanca con el propósito de reproducir el desplazamiento del ejército. También desfilan más de mil niños de escuelas de la región. Videla se hallaba en la Patagonia desde días antes: el sábado, en Comodoro Rivadavia, había participado del ‘acto de bendición de la nueva catedral’; el domingo, en San Martín de los Andes, y subraya la misma crónica que, acompañado de su mujer, se movilizó en un auto sin escolta. El vehículo militar que el lunes 11 de junio lo trasladó hasta el palco fue aclamado por la multitud”. Trímboli, “1979. La larga celebración de la conquista del desierto”, en *Corpus*, vol. 3, n° 2, 2013. El primer dictador del Proceso habló ese día de “una gloriosa y trascendente gesta de todos los argentinos” en aquellas tierras patagónicas hasta entonces “señoreadas por la soledad y el desamparo”. A su entender, la campaña de Roca al «Desierto» constituía un “episodio mayor de la historia nacional” (cit. en *ibid.*).

<sup>4</sup> Cfr. Fernando Varea, *El cine argentino durante la dictadura militar (1976-1983)*, Rosario, Editorial Municipal de Rosario, 2008, p. 45. El autor hace esta acotación: “Otro reflejo del deseo de glorificar –y, de alguna manera, prolongar– aquella campaña militar de un

Para los parámetros del cine argentino, que no eran ciertamente los de Hollywood, *De cara al cielo* supuso toda una superproducción. Contó con un destacado elenco: Gianni Lunadei, Leonor Benedetto, María Aurelia Bisutti, Antonio Grimau, Leonor Manso, Ana María Picchio y Osvaldo Terranova, entre otros actores y actrices de renombre. Como en toda película de época, la puesta en escena demandó esfuerzos considerables de búsqueda o creación: locaciones, sets, decorados, vestuarios, utilería... Se contrató a Pedro Ignacio Calderón, el entonces director de la Orquesta Filarmónica de Buenos Aires, para que compusiera una majestuosa banda de sonido, en un registro sinfónico y épico a tono con el gusto marcial del gobierno (el *soundtrack*, interpretado por el Ensemble Musical de Buenos Aires, está entre lo poco rescatable o digno de este film mediocre, cursi, pacato y patriotero, junto a la actuación protagónica de Lunadei, cuya carrera artística en la pantalla chica y grande estuvo principalmente asociada a la comedia, aunque en el teatro supo deslumbrar haciendo papeles dramáticos de alto vuelo).<sup>5</sup>

Producida por Collón Curá S.A. y distribuida por Argentina Sono Film, *De cara al cielo* se rodó mayormente en el sur de la provincia de Neuquén, al pie de la cordillera, con abundantes extras de la zona –militares y civiles–, a la vista de paisajes norpatagónicos de imponente belleza (Junín de los Andes y San Martín de los Andes). Incluye varias escenas de combate ecuestre –con sables, lanzas, boleadoras y armas de fuego– que remedan el género *western*. Se construyó, incluso, la réplica de un fortín de frontera a escala natural.

El guion, concebido como una mezcla de epopeya y melodrama, fue ultimado por el propio director con el asesoramiento histórico de Ulises Muschietti, a partir de una adaptación –a cargo de Mario Reynoso– del libro homónimo de Florentino Díaz Loza (una novela inédita)<sup>6</sup>. Díaz Loza era un teniente coronel del Ejército que había escrito varias obras sobre tanques de guerra, su especialidad profesional (pertenecía al arma de caballería blindada), y que también había incursionado en el pensamiento nacionalista-populista y el revisionismo histórico de derecha. Es autor de *Las armas de la revolución* (1972) y *Doctrina política del Ejército* (1975), donde exalta a San Martín y los caudillos federales, demoniza a los «oligarcas» unitarios, reivindica la alianza patriótica Pueblo-Ejército-Iglesia como esencia de la argentinidad, y arremete contra el imperialismo anglosajón y la subversión comunista. Oficial con pasado golpista *azul*, su activo compromiso con la militancia nacionalista lo llevó a participar del cuartelazo de Azul y Olavarría contra Lanusse, en octubre de 1971.<sup>7</sup> Luego colaboraría con el gobierno peronista (1973-76). *De cara al cielo* refleja sin sutilezas la ideología de Díaz Loza: su chovinismo, su militarismo, su fervor católico, su anglofobia, su racismo, su machismo...

Algunos datos de interés adicionales, extraídos del diario *La Razón*, edición del 3 de mayo de 1979: “...fue presentada en la muestra del cine argentino, que se efectuó en Punta del Este (Uruguay)<sup>8</sup>, y [pre]estrenada días pasados en la ciudad de Junín de los Andes [cerca de su principal locación de rodaje], adonde concurrió

---

siglo atrás, fue la filmación en Formosa del medimetraje *Fortín Soledad* (1979, Aníbal Uset), para ser incluido en la campaña «Vayamos a las fronteras», de la Gendarmería Nacional. En aquel momento, Héctor Olivera planteó hacer una película sobre el episodio de una matanza ritual ocurrido en una reserva indígena en Neuquén, pero al anunciar el proyecto recibió presiones ‘porque en el año del centenario de la Conquista del Desierto, mostrar que los indios están peor que antes *no era conveniente*’”.

<sup>5</sup> Para mayores precisiones sobre la dilatada y multifacética carrera de Lunadei como actor, *vid.* Gastón Sanguinetti, “A 20 años de la muerte de Gianni Lunadei, el recuerdo de su hija: ‘El medio tiene una herida abierta con mi papá’”, en *Infobae*, 17 de junio de 2018.

<sup>6</sup> Cfr. Eduardo Romano, Eduardo, *Literatura/cine argentinos sobre la(s) frontera(s)*, Bs. As., Catálogos, 1991, p. 254.

<sup>7</sup> Cfr. Daniel Mazzei, “La rebelión de Azul y Olavarría (octubre de 1971): ¿levantamiento antidictatorial o *putsch* fascista?”, en XI Jornadas Interescuelas de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 2007.

<sup>8</sup> César Maranghello nos aporta algunas coordenadas de contexto histórico: “A mediados de 1979, ya se conocía que Videla se quedaría en el poder hasta 1981 y que su sucesor, elegido para la junta militar, se establecería en el gobierno por tres años más. (...) Mientras tanto, el proyecto de ley de cine daba lugar a una valiente –dada el contexto histórico– y polémica reflexión de Jorge Miguel Couselo: ‘¿cómo se puede hablar de «despegue» y «libertad temática» mientras se incubaba una ley tildada de totalitaria hasta por los más tímidos productores?’”. Hacia el mes de marzo –agrega Maranghello con sorna– la gente del INCAA “retomó sus viajes turísticos; primero, organizó en Punta del Este (Uruguay) la III Muestra de Cine Argentino. Se presentaron *Contragolpe*, de Alejandro Doria, *La nona*, de Héctor Olivera, y *De cara al cielo*, de Enrique Dawi. La delegación, encabezada por el representante de Información Pública, coronel Mario Sánchez, incluyó al comodoro Carlos Exequiel Bellio y al director del Ente, doctor Alberto León. Además, una larguísima lista de actores, realizadores, productores, argumentistas y críticos, deseosos tal vez de tomar sol en la costa uruguaya”. España, *op. cit.*, pp. 738-740.

una numerosa delegación de autoridades, artistas y periodistas”, que llegó hasta allí a bordo de un avión militar puesto a disposición «generosamente» por el gobierno. Para las escenas de combate, “el director contó con la colaboración del Regimiento 9 de Caballería, del Grupo de Artillería de Montaña 26, y del RAM 6 (Regimiento de Artillería de Montaña)”.

Pero vayamos al grano, es decir, a la trama del film. Neuquén, 1884. El coronel Alvarado (Gianni Lunadei) tiene a su cargo un remoto fortín –¿Junín de los Andes?– cerca de la frontera con Chile, en el País de las Manzanas (*Caleufú* en mapudungún). La conquista del «Desierto» está muy avanzada, pero aún no ha terminado. Algunas tribus mapuches todavía resisten la invasión *huinca*. Alvarado y sus soldados se esfuerzan en completar la «pacificación»: vencer y someter a la «indiada» rebelde, garantizar su conversión al cristianismo, asegurar su sedentarización en reservas. El coronel es un hombre recio, valiente, honrado, caballeresco y eficiente, dotado de carisma y don de mando. Se ha ganado la obediencia, el respeto, la admiración y el cariño de la tropa, los oficiales, el cura y las fortineras. Dirige su guarnición con férrea disciplina y sabiduría paternal, sin abusos ni atropellos, sirviendo con abnegación a su patria. Esto es lo que la película pretende narrarnos.

Aunque díscolos, belicosos, salvajes y paganos (por ahora nos limitamos a *describir* lo que el largometraje busca relatar), los indígenas no dejan de ser compatriotas llamados a regenerarse y civilizarse, algo así como niños traviesos e ignorantes necesitados de orden y progreso: un Ejército que amanse sus cuerpos y una Iglesia que salve sus almas. No son lobos feroces, sino ovejitas negras que el buen pastor debe incorporar al rebaño de la patria. Los verdaderos lobos feroces son los negociantes ingleses, gringos codiciosos e inescrupulosos que quieren adueñarse de la Patagonia comprando a precio vil sus tierras para esquilmarlas; y junto a ellos, la oligarquía liberal porteña, corrompida por el lujo ciudadano y el esnobismo europeizante. Alvarado se opone con firmeza a la política entreguista, vendepatria, de la Generación del 80 (un sector de la misma, para ser más exactos), que trata de engatusar o presionar a las autoridades nacionales para salirse con la suya. Alvarado quiere que las tierras conquistadas en Neuquén sean salomónicamente repartidas entre soldados e indios, sin intromisiones de la Pérfida Albión. No estaría solo en su posición. El gobierno de Roca –o al menos un ministro del presidente– le daría su respaldo, aunque la trama no termina siendo muy clara en este punto, porque luego un burócrata de segundo nivel aparece terciando a favor de los intereses foráneos...

La crítica al imperialismo británico nada tiene de idealista ni de injusto. La extranjerización capitalista de la Patagonia es un problema real, y nunca está de más denunciarlo. Pero la película idealiza hasta extremos obscenos la actuación del Ejército Argentino y la Iglesia católica en la conquista del «Desierto», falsificando por completo este proceso histórico. Oculta el genocidio (masacres, campos de concentración, torturas, malos tratos, etc.), edulcora el etnocidio y la deportación a reservas u otros destinos, romantiza la reducción a servidumbre o cuasi-esclavitud como adopción filial... Si *De cara al cielo* no tuviera pretensión de verdad, podría ser considerada la ucronía de un militar nacionalista católico y antiliberal sobre la campaña de Roca. ¿El punto Jonbar?<sup>9</sup> Un gobierno y un Ejército roquistas que, en lugar de perpetrar una matanza y servir en bandeja el botín de guerra a la oligarquía terrateniente y el capital foráneo, quedándose con una buena tajada para sus altos funcionarios y oficiales, distribuye *fifty-fifty* las tierras conquistadas entre veteranos e indígenas en vistas a un proyecto de colonización agrícola fundado –respectivamente– en la pequeña propiedad y la posesión comunal. Nada de esto sucedió, salvo muy a cuentagotas y efímeramente. Los pueblos originarios fueron diezmados y despojados de sus territorios ancestrales, mientras que las colonias

<sup>9</sup> En teoría literaria y cinematográfica, se habla de *punto Jonbar* o *giro Jonbar* para referirse a aquel momento crucial de la trama donde una ficción histórica deja de serlo, vale decir, el pasaje narrativo donde el pasado real muta en pasado fantástico. Toda ucronía consiste, básicamente, en un ejercicio de imaginación contrafáctica, de historia alternativa. Por ej., inventar un mundo donde la Alemania nazi y las otras potencias del Eje ganan la Segunda Guerra Mundial, como en *The Man in the High Castle*, la novela distópica de Philip Dick adaptada a serie de TV por Frank Spotnitz. Vid. David Langford, “Jonbar Point”, en *The Encyclopedia of Science Fiction*, Londres, Gollancz, 2012.

militares resultaron fugaces y los soldados pocas veces consiguieron titularizar o conservar sus parcelas.<sup>10</sup> La especulación inmobiliaria –*laissez faire* del gobierno mediante– llevó a la concentración de la tierra. Se impuso por doquier el latifundio: la estancia vacuna u ovina, la chacra arrendada al labrador inmigrante. La élite estatal –civil y militar– se enriqueció codo a codo con los estancieros pampeanos y los inversionistas europeos (Argentine Southern Land Company y otras firmas). Pero no se trata de una ficción ucrónica, sino de una ficción histórica negacionista. Negacionista porque niega el genocidio indígena, el terrorismo de estado contra los pueblos originarios.

Dawi se regodea con las cargas de caballería contra la «indiada» embravecida. Como en un cantar de gesta, como en las Cruzadas a Tierra Santa, como en la Reconquista española contra los moros, los soldados argentinos se lanzan al galope con furia imparable, sable en mano, bajo el grito de guerra “¡a degüello!”. Pero poco después de la batalla, el Toro Alvarado ordena paternalmente que los indígenas prisioneros sean incluidos en los festejos del 25 de mayo, y que ese mismo día sean bautizados por el misionero (para Díaz Loza, el bautismo católico es la llave de ingreso a la nacionalidad argentina). La cruz y la espada, Dios y la patria...

Eso sí: la voz del indígena casi nunca se oye; y cuando se oye, no formula críticas ni reproches. Se habla mucho sobre él, contra él o por él: hombres blancos de uniforme, de sotana, de gobierno y de negocios. Pero él no habla, no al menos desde sí y para sí. Solo es *sujeto* –mal sujeto– cuando maloquea. Cuando no

<sup>10</sup> Mariano Nagy explica que hacia 1885, acabada la ocupación *huinca* de la Pampa central y Patagonia, “fue el turno del *sistema de distribución*, que consistió en separar a las familias indígenas y enviarlas a Buenos Aires u otras capitales provinciales, con el fin de que no mantuvieran sus tradiciones comunales. La mayoría era confinada en la isla Martín García. [...] Desde allí, las mujeres y niños eran repartidos entre los miembros de las clases altas para ocuparlos como servicio doméstico, previo aviso en la prensa, y los adultos eran enrolados en el Ejército o en la Marina o entregados como mano de obra en los ingenios azucareros de Tucumán (en plena expansión), en los viñedos mendocinos o en las estancias ganaderas [...]. Muchos de ellos murieron como consecuencia de la epidemia de viruela desatada en Martín García debido al duro traslado, el hacinamiento, la mala alimentación y a la falta de higiene”. Ahora bien: “Las nefastas consecuencias de este sistema de distribución y el fin de las campañas militares, dieron lugar a intensos debates en la prensa y en el parlamento en lo que se denominó la ‘cuestión indígena’. Sin embargo, esto no dio lugar a políticas favorables a las comunidades, sino a concesiones puntuales y esporádicas de tierras en colonias, a caciques y sus ‘tribus’, basadas en distintas leyes de colonización de tierras, que derivó en ‘reservas de tenencia precaria’ en muchos casos, con la interminable disputa por el reconocimiento definitivo de los lotes, en radicaciones en lugares marginales y no aptos para el cultivo, en otros, con la consiguiente despoblación por ventas de las posesiones”. M. Nagy, “Conquista del desierto: ¿exterminio indígena?”, en *Indymedia Argentina*, 25/8/2004. Véase asimismo Enrique Mases, “La cuestión social, la cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos. Argentina y Chile, 1878-1885”, en *Estudios Sociales*, año VIII, n° 15, Santa Fe, 2° sem. 1998. Este autor plantea que el *sistema de reservación* (creación de reservas indias, como en EE.UU. y Chile) tuvo muy escasa implementación en Argentina, por considerárselo antieconómico en términos de rendimiento agropecuario, ineficaz en términos de asimilación cultural y peligroso en términos de seguridad interior. Entre las pocas excepciones, figuran, por ej., las colonias Conesa y Valcheta, en el Territorio Nacional de Río Negro. En síntesis, la política agraria respecto a los pueblos indígenas (concesión de reservas) que muestra *De cara al cielo* constituye una rareza, una excentricidad, no algo corriente.

Lo mismo cabe decir en relación a las colonias militares, como bien han hecho notar Adriana Martino y Mary Delgado: “El derecho adquirido por el soldado de línea le permitía poseer parte de la tierra que había ayudado a conquistar (...). A tal fin se dictó una legislación que reglaba la recompensa acordada al soldado por tales servicios. Pero en la práctica estas leyes presentaban fallas importantes. Muy pocas veces se cumplieron; el eludirlas fue cosa frecuente. En efecto, el destino del soldado estaba en ser dueño de la tierra por él trabajada; pero como ya se ha dicho, la misma caía en manos de especuladores y acaparadores atentos al proceso de avance territorial. (...) Su duración fue limitada: desaparecieron hacia 1884. Algunas voces airadas se alzaron en contra de la idea del ‘militar agricultor’, considerando que no era misión de los ejércitos permanentes el dedicarse a las tareas agrícolas en los tiempos de paz”. A. Martino y M. Delgado, “Las colonias militares en la conquista del Desierto”, en *Todo es Historia*, n° 144, may. 1979. Lo mismo había alertado Gabriel Carrasco a inicios del siglo pasado: “Es aquí general el clamor por la mala distribución de la tierra y por la falta de garantías para sus pobladores. Las leyes sobre tierras o no han sido bien comprendidas o no se han aplicado con maduro discernimiento. El resultado es que, por una parte, existen propietarios de enormes extensiones, que no solamente nada han hecho para poblarlas, sino que ni siquiera las han visto nunca”. Según él, la frontera había sido desde siempre “hogar de caudillos militares y sitio de penuria de la gente reclutada”. G. Carrasco, *De Buenos Aires al Neuquén*. Bs. As., 1902, p. 108. Al sugerir que los soldados rasos del Toro Alvarado, de conformidad con la política oficial, van a ser recompensados con un acceso masivo y duradero a la propiedad de las tierras conquistadas, igual que los indios *amigos* o vencidos, *De cara al cielo* se hunde en la adulteración novelesca del pasado, con el claro designio de hacerle un *lavado de cara* al Ejército Argentino, que ya en aquel tiempo fue blanco de denuncias y críticas por sus acciones u omisiones agrarias. Los fortines del «Desierto» argentino nunca fueron nada parecido a los *thémata* del Oriente griego medieval en guerra con el Islam. Los fortineros jamás se consolidaron como *stratiotes*. La institución bizantina de la *pronoia* no tuvo correlato en la Argentina decimonónica. Todo se reduce a una mistificación revisionista de Díaz Loza. En los países anglosajones, se habla de *redwashing* (véase Wikipedia) para caracterizar artilugios retóricos como estos.

maloquea, es *objeto*: objeto de conquista, objeto de cautiverio, objeto de catequesis, objeto de beneficencia, objeto de política agraria, objeto de argentinización, objeto de disciplinamiento, objeto de interpelación, objeto de discurso, objeto de paternalismo civilizatorio... Es la «buena» pasividad de quien recibe, desde afuera y desde arriba, la cultura occidental y cristiana. La larga sombra de la dicotomía *civilización vs. barbarie* se proyecta en todo el film, igual que ocurre con tantas otras ficciones cinematográficas y literarias del arte argentino.<sup>11</sup> Más allá de sus matices revisionistas, *De cara al cielo* no deja de pagar un cuantioso tributo al clásico maniqueísmo sarmientino. No debería sorprendernos... ¿Acaso Rosas no se anticipó a Roca en eso de planificar y ejecutar una cruenta *Campaña al Desierto*, aunque el neorrevisionismo kirchnerista prefiera no recordarlo o no decirlo?

Alvarado, a quien el cacique cautivo ofrece la mano de su joven hija en señal de alianza, evita castamente tener sexo con ella y decide adoptarla en vez de desposarla, tranquilizando al cura –probablemente un salesiano– defensor de la moral y las buenas costumbres, que llegó a temer un desenlace pecaminoso de fornicación y concubinato. Alvarado no tiene manchas (Díaz Loza y Dawi lo piensan así). Es un criollo intachable, un argentino de bien, que encarna a la perfección el ideal medieval del *miles Christi*.

Hay una escena clave, que devela el sentido metafórico del título de la película. Alvarado, que a desgano ha recibido una comisión angloargentina interesada en comprar tierras por mucho menos de lo que valen, la despide con un severo sermón de purificación, digno de Jesús cuando expulsa con un látigo a los mercaderes del Templo:

El deber mayor, primero, de cada soldado es defender la soberanía nacional. Y aquí esto nosotros lo hemos aprendido con sangre. Y lo que se aprende con sangre, se cumple con convicción. El precio, señores, fue la muerte de nuestros camaradas que yacen de cara al cielo. Murieron luchando *con* el indio, no contra el indio. El indio también es hijo de esta tierra de Dios. Y esta tierra es la soberanía que tenemos que defender. La voz y la sangre de esta tierra no se venden a los mercaderes.

Así apostrofa el coronel a los visitantes gringos y porteños en su despacho, bajo un crucifijo y una bandera argentina que refuerzan su mensaje nacionalista. Tras la partida de los británicos y sus laderos argentinos, Alvarado pone en práctica su política de distribuir paritariamente las tierras entre sus soldados e indios. Una «ucronía» a tono con el revisionismo histórico de derecha.

Hay mucho de *white savior* o «salvador blanco» en el personaje de Alvarado, si se me permite la analogía con el Hollywood biempensante que ha tematizado el racismo de antaño y hogaño en la sociedad yanqui.<sup>12</sup> La relación del coronel argentino con los indígenas patagónicos es de tipo paternalista-civilizadora. Los mapuches no tienen *capacidad de agencia* en el film, salvo cuando se sublevan, vale decir, cuando son «malos». Pero cuando están del «lado del bien» (léase: cuando aceptan la soberanía estatal de Argentina), son

<sup>11</sup> Cfr. Ana Laura Lusnich (ed.), *Civilización y barbarie en el cine argentino y latinoamericano*, Bs. As., Biblos, 2005, *passim*. Véase especialmente el capítulo “Los relatos de frontera en el cine argentino: estrategias narrativas y textuales”, donde Lusnich señala, entre otras cosas, lo siguiente: “Los films centrados en las luchas por la Independencia y la conformación de la nación narran las grandes gestas nacionales que (...) presidieron la construcción de la Argentina moderna” durante el siglo XIX. “En un contexto signado por el cuestionamiento y la ruptura del orden democrático, (...) los films exacerban, tanto en el plano narrativo como en el resto de los niveles del texto filmico, los tópicos que caracterizan a la narrativa de frontera: la exaltación de figuras militares, la exposición de estrategias de combate, el uso de la fuerza, el sometimiento del indio y del gaucho a las normas del Estado, la relación estrecha entre el hombre y el paisaje; rasgos que instauran un tamiz que se hace eco del despojamiento de los núcleos centrales de la idea de civilización”. La autora explica que “en el campo del cine, estos intereses se traducen en la glorificación de las gestas militares del pasado (la lucha por la Independencia y la conquista de la frontera interior) y de un sujeto histórico privilegiado (el héroe militar)” (pp. 35-37). Si bien Lusnich está hablando de lo que ella llama *período industrial del cine argentino* (1933-1956), su caracterización puede ser extrapolada sin dificultad a *De cara al cielo*, por obvias razones.

<sup>12</sup> Con respecto a la noción de *white savior*, que emerge como crítica irónica al viejo ideologema colonial de la «carga del hombre blanco» (Rudyard Kipling), *vid.* Thomas Fisher, “Challenging the White-Savior Industrial Complex”, en *The Plan Journal*, vol. 1, nro. 2, 2016, pp. 139-151.

totalmente *pasivos*. Necesitan que un *white man* bueno (un militar criollo y católico del viejo patriciado) los proteja de los *white men* malos (políticos corruptos o civiles arribistas de origen porteño y capitalistas extranjeros rapaces de procedencia inglesa, todos ellos en contubernio).

Como en *La Patagonia Rebelde*, un coronel del Ejército Argentino pretende defender la soberanía nacional en el Sur frente al «caos» de la rebelión. Pero mientras el coronel Varela, que masacra peones y obreros anarquistas en huelga, termina dándose cuenta que es un idiota útil del imperialismo británico, el coronel Alvarado (¿acaso una paronimia consciente o inconsciente?), que guerrea contra los mapuches indómitos de Neuquén, nunca deja de sentirse tranquilo con su conciencia, pues siempre tiene claro –igual que sus superiores militares y civiles, al parecer– que la antipatria no es la «indiada» de la Patagonia y sus bulliciosos malones, sino la silenciosa penetración comercial y financiera del Reino Unido a través de esa artera cabeza de playa que es la oligarquía liberal porteña. ¡Cuánta mitologización del pasado! ¡Cuánto extravío revisionista de la conciencia histórica!

Esta «ucronía» patrioterica tiene otro costado más novelesco, más melodramático: Alvarado, de licencia en su Buenos Aires natal, compete con un capitalista inglés por la mano de Elisa (Leonor Benedetto), una bella damisela del patriciado. La muchacha, prometida por su padre como parte de un arreglo económico, no ama a Mr. Townsend. Ama al militar criollo, y con él se queda finalmente, en una parábola romántica de la historia argentina... la que *debió haber sido, pero no fue* (según la derecha nacionalista).

Otro detalle a tener en cuenta es el énfasis reiterado –nada casual– en la defensa de la frontera andina. No hay referencias explícitas a la hipótesis de conflicto con Chile, pero este fantasma geopolítico sobrevuela insidiosamente todo el film. Ya al comienzo, un subtítulo reza: “Neuquén, 1884. Frontera con Chile”. Y en el emotivo final, puede leerse esta sentenciosa recapitulación: “...y esta sangre olvidada fue la que afirmó nuestro histórico derecho sobre el lejano sur... tan argentino!”. Es un tiro por elevación a Chile. Recuérdese que la película fue rodada en plena crisis diplomática del Beagle, cuando la Junta Militar puso en marcha la Operación Soberanía (diciembre de 1978) previendo una conflagración con el país trasandino en la Patagonia. Esta tensa coyuntura también incidió en el tono anglofóbico del largometraje, pues el Reino Unido, en 1977, había emitido un laudo arbitral favorable a Chile, que el gobierno argentino rechazaría al año siguiente.<sup>13</sup>

### Algunas digresiones hemerográficas

Aunque *De cara al cielo* fue muy promocionada por los medios masivos de comunicación (Canal 11, por ej., llegó a transmitir la *avant-première* con bombos y platillos desde el Cine-Teatro Broadway), resultó un fracaso estrepitoso de taquilla y crítica. El público, embobado por la industria hollywoodense y el cine pochoclero *made in Argentina* de los «capocómicos», acompañó poco y nada el estreno. Muy pronto, la película quedó fuera de cartelera y sepultada en el olvido. La prensa hegemónica de la época tampoco le dio una recepción demasiado favorable. Sin jamás poner en tela de juicio su estilo épico –se juzgó acertada la decisión estética de filmar *De cara al cielo* como una epopeya patriótica–, se le reprochó, no obstante, un exceso de solemnidad y artificiosidad declamatorias en los diálogos, cierta propensión al sentimentalismo y los *clichés* del melodrama en los pasajes románticos y, además, el haber exagerado puerilmente la heroicidad del coronel Alvarado (bronce o mármol por demás, y poca carnadura humana, a pesar del innegable talento y oficio actoral de Lunadei). También se objetó la actuación de Benedetto, por falta de gracia o de lucimiento. Y en algún caso, se cuestionó el acartonamiento de las escenas bélicas, su insuficiente realismo.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Vid. Jon M. Church, “La crisis del Canal de Beagle”, en *Estudios Internacionales*, vol. 41, nro. 161, pp. 7-33.

<sup>14</sup> Andrés Insaurralde, en su artículo “La cinematografía dirigida: siete años de dictadura que condicionan y afectan la creación”, recuerda burlonamente que el carácter histórico-bélico del largometraje “obligó al elenco masculino a interpretar innumerables escenas a caballo. La poca experiencia de los actores como jinetes motivó que, las más de las veces, cayeran abruptamente. Por eso, con mucho sentido del humor, rebautizaron el film *De culo al suelo*”. España, *op. cit.*, p. 701.

En cuanto a lo histórico-ideológico, se entrevé cierta ambivalencia. Ante todo, hubo entusiasmo patriotero con un film de ficción que quiso, *ex professo*, rescatar y homenajear la conquista del «Desierto» como gesta nacional, como hito de la argentinidad. Eso gustó, eso satisfizo a la crítica burguesa biempensante. No obstante, los grandes diarios de la derecha liberal, identificados con el poder económico y la historia oficial, no pudieron ocultar cierta incomodidad, inquietud o desilusión con el talante revisionista del largometraje: su coqueteo con el populismo antioligárquico, su vehemencia antiimperialista, su hostilidad hacia el libre mercado, sus guiños al estatismo, su condescendencia paternalista con los indígenas, su racismo tibio o benévolo, sus veleidades de reconciliación *huinca*-mapuche... Incomodidad, inquietud o desilusión probablemente reforzadas por la ausencia, muy notoria y sospechosa, del general y presidente Roca a lo largo de todo el film (nunca aparece este personaje clave, y nadie menciona siquiera su nombre, en lo que parece ser un ninguneo o *damnatio memoriae* practicados desde la trinchera militante del nacionalismo católico antiliberal; actitud que, por lo pronto, desentona con el fervor roquista de los actos conmemorativos organizados por las máximas autoridades gubernamentales y castrenses del Proceso).

*Clarín*, en una reseña publicada el viernes 4 de mayo, comenta: “Desde lejos, el tema de la conquista del desierto (cuyo centenario se celebra ahora) ha sido caro al cine argentino”. *De cara al cielo* nos “retrotrae al sur neuquino próximo a la cordillera de los Andes hacia 1884”. Jorge Miguel Couselo, el autor del artículo, acota: “En el coronel Alvarado se ha procurado un personaje eje, jefe castrense con no poco de caudillo, querido de sus subordinados y el pueblo, incluso respetado por los indígenas, sabedores de su coraje y decisión para llevar la lucha a las últimas y sangrientas instancias, como de una integridad moral para respetar sus naturales derechos”. Y luego sentencia: “Un poco así debieron ser muchos oficiales involucrados en esas sufridas páginas de historia”. Pero Couselo también sugiere que el largometraje, en su reconstrucción histórica, adolece de cierto “acartonamiento del que se han desprendido otras cinematografías adultas”, y hace notar que “no ha podido eludir la convención del héroe prefijado”. Asimismo, echa de menos, en las escenas de “fricción de indígenas y cristianos” montados a caballo, “esa violencia y epicidad que todavía hacen memorables algunas secuencias de la lejana *Pampa bárbara*”. Y remata:

En la medida de la alternancia de esa lucha con aspectos anecdóticos menores y el romance del coronel con una bella muchacha que abandona a un hombre de más sólida posición y vida tranquila, el filme se interna no desafortunadamente en la índole dual del *western* a la criolla. Lo cual compensa, por otra parte, una cierta y no del todo clarificada actitud revisionista del libro, al sugerir una política del ejército que paradójicamente no sería la del gobierno. Este estaba presidido por el general Roca. Una posible polémica sobre el reparto de tierras que sucedió a la conquista del desierto excede, por supuesto, a la película y a su inmediata evaluación.

Nótese cuatro detalles: 1) Couselo prefiere no decir que el villano es un capitalista inglés, como si explicitar eso –algo que Díaz Loza y Dawi enfatizaron hasta lo caricaturesco– le pesara; 2) para él, la afinidad del film con el género *western* es un mérito o logro que *compensa* su revisionismo histórico, con lo cual da a entender que ese enfoque es malo o defectuoso; 3) la frase “una cierta y no del todo clarificada actitud revisionista del libro” huele a desdén o distanciamiento crítico, igual que “al sugerir una política del ejército que paradójicamente no sería la del gobierno (...) presidido por el general Roca”; 4) la tajante observación final “Una posible polémica sobre el reparto de tierras que sucedió a la conquista del Desierto...” invita a conjeturar que *Clarín* y/o sus censores podrían haber considerado que ese debate historiográfico esbozado en la película no era saludable o conveniente, por comprometer la imagen de Roca como «prócer» nacional en el centenario de su campaña militar contra los pueblos originarios.

Como era de esperar en un periódico liberal-conservador tan imbricado desde sus orígenes con la burguesía terrateniente, *La Nación* aprovechó la reseña de *De cara al cielo* –publicada el viernes 4 de mayo– para

idolotrar al principal militar y estadista de la Generación del 80 con ampulosa retórica de panegírico: “la epopeya de la conquista territorial argentina –concretada merced al genio inspirador de Roca a través de la Campaña del Desierto– ha sido más de una vez evocada por el cine”. Y luego de destacar el clásico precedente de *Pampa bárbara*, agrega: “*De Cara al cielo* vuelve sobre ese capítulo trascendente de nuestro pasado histórico a través de una intriga novelesca de acento romántico”. La película de Dawi “recorta la historia individual del coronel Alvarado, jefe de un fortín levantado en el desierto, sobre el fondo épico de las luchas contra el indio, libradas lanza en mano y a campo abierto” en el sur de Neuquén. “El final, de inflamado heroísmo, exalta al coronel Alvarado como un héroe romántico y, a la vez, como un precursor de la defensa integral del territorio de la Nación”. Pero después, la reseña da un giro crítico: “La película tiene escenas de gran espectacularidad, que ayudan a disimular las evidentes debilidades del libro, sus concesiones a un convencionalismo fácil y la falta de solidez dramática de sus situaciones”. Tratándose de *La Nación*, no es descabellado especular que las “evidentes debilidades del libro” podrían tener que ver con su revisionismo histórico y su nacionalismo antiliberal. Acaso no sea una casualidad que, a los ojos del reseñista, las partes más flojas del largometraje sean aquellas que demonizan, como una nueva Babilonia, a la mercantilizada, opulenta, hedonista y anglófila ciudad de Buenos Aires.

*La Prensa* tampoco se sustrajo a la tentación de mechar la reseña del film con una oda a Roca y su «epopeya» pampeano-patagónica. En la edición del lunes 7 de mayo, puede leerse: “Tiene el significado de un fervoroso homenaje a la gesta de la Conquista del Desierto este film de Enrique Dawi realizado con respetuosa probidad. Se estrena justamente cuando se celebra el centenario de la expedición del general Julio A. Roca que cerró años de luchas encarnizadas para asegurar la soberanía plena de la Nación hasta sus más extremos confines”. Sin ruborizarse ni un poquito por su racismo eurocéntrico, afirma: “*De cara al cielo* no historia en pormenor todo el proceso de esa guerra permanente con el indio que se inició poco después de 1820 y tuvo un final favorable para la civilización con la expedición de 1879, encabezada por el ilustre jefe militar para continuar con operaciones de limpieza [*sic*] sobre el límite del Neuquén con Chile, cuatro o cinco años más tarde”. Y por si quedara alguna duda, *La Prensa* se explaya en estos términos:

A través del relato cinematográfico y de las vívidas imágenes del film se refleja el espíritu de la proclama del entonces ministro de Guerra que se puso al frente de las columnas en marcha: “En esta campaña no se arma nuestro brazo –decía– para herir compatriotas y hermanos extraviados por las pasiones políticas o para esclavizar y arruinar pueblos, o conquistar territorios de las naciones vecinas, sino para combatir por la seguridad y el engrandecimiento de la patria, por la vida y fortuna de millares de argentinos, y aún por la redención de esos mismos salvajes”.

¡Cuánto cinismo! Pero demasiado roquismo nunca es suficiente roquismo, si hablamos del muy liberal-conservador diario *La Prensa*:

Recoge también Dawi, en escenas de intenso dramatismo en que alternan la violencia de la lucha y el espíritu cristiano de los adalides de las huestes guerreras, el sentido de las palabras con que Roca se dirigió al Congreso Nacional para que aprobara el plan de su campaña: “No es posible explicarse, dado el carácter nacional que nos distingue, cómo pudimos mantenernos en eterna defensa frente al indio. El honor de la Nación soberana nos obliga a someter, en el acto, por la razón o por la fuerza, tratándolos con la ración en una mano y el garrote en la otra”.

[...*De cara al cielo*] se desarrolla sobre aquel ámbito aledaño a la frontera hasta donde llegaban todavía, “a través de las aortas aún abiertas de la cordillera”, los malones vocingleros y despiadados dispuestos a cometer todo tipo de depredación que se iniciaba con la muerte del blanco indefenso y el incendio de sus viviendas para concluir con el arreo del ganado que malvendían a comerciantes del Pacífico.

Alvarado, se nos pontifica con indisimulable regodeo, es siempre justo y a veces severísimo: “En una mano, la ración: para el indio que quiere aposentarse e incorporarse al país, tierras y provisiones. En la otra, la espada, que blande con su mano derecha al tiempo que, lanzado al galope al frente de los suyos, grita: ‘A degüello’, provocando espanto entre los indios maloneadores”. Llamativamente, *La Prensa* parece no haberse percatado del sesgo revisionista de la película. O si se percató, prefirió guardar silencio. No planteó críticas, ni histórico-ideológicas ni estético-cinematográficas. De todos los grandes diarios nacionales que había en Argentina hacia 1979, *La Prensa* fue el más elogioso. Sin embargo, no deja de ser sintomático que ese favoritismo esté basado en una *sobreinterpretación roquista* del guion, que exalta, en lo general, la conquista del «Desierto» como «proeza» y «legado» del Ejército Argentino (conforme a la historia oficial), pero que entraña, a su vez, cierta ambigüedad en relación particular a Roca, suspicazmente ausente durante todo el desarrollo de la trama (no era un personaje del agrado de Díaz Loza, revisionista acérrimo).

Por su parte, *La Razón* no anduvo con vueltas para hacer propaganda. Su reseña del jueves 3 de mayo se titula, sin más, “Soberanía y lucha contra el indio”, en una mezcla indigesta de patriotismo, militarismo y racismo. El contenido del artículo hace honor a su encabezado: “La trama argumental ofrece una visión de la lucha que nuestro Ejército mantuvo hacia fines del siglo pasado contra el indio, que no quería adaptarse a la vida civilizada, y en defensa de nuestra soberanía”. Al día siguiente, la misma cantinela, aunque con un guiño anacrónico al candente litigio del Beagle: “una historia epicosentimental que tiene que ver con la lucha contra y con el indio, y con los ya entonces agudos problemas de soberanía territorial”. Se nota mucho que había entonces en Argentina una dictadura militar. Dictadura militar firmemente apoyada y diligentemente asistida por los poderes fácticos de la sociedad civil, entre ellos los grandes medios de comunicación. No fue ciertamente *La Razón* un periódico que nos obligue a rectificar o matizar lo dicho...

¿Qué hay de *La Opinión*? En su edición del viernes 4 de mayo, nos dice que la intención declarada de Dawi es la de testimoniar que “ya en el siglo pasado los argentinos se preocupaban por los asuntos referidos a la soberanía nacional” (alusión tácita al diferendo fronterizo entre Videla y Pinochet), “y para ello muestra la lucha de los soldados de la Patria contra los indios rebeldes que pretendían dominar el territorio y convertirlo al salvajismo”. Adviértase no solo el chovinismo y racismo que hay detrás de estas palabras, sino también su mendacidad histórica: ¿cómo podía la nación mapuche «convertir al salvajismo» un territorio que siempre había sido suyo y que nunca había sido «civilizado» por los *huincas* (ni por los españoles durante los tres siglos coloniales, ni tampoco por los criollos durante las casi siete décadas transcurridas desde la independencia rioplatense y chilena)? Ante la violenta invasión del *Wallmapu* a ambos lados de la cordillera, llevada a cabo por los ejércitos de Argentina y Chile, el pueblo mapuche solo pretendió defender y preservar su territorio ancestral, conforme a sus legítimos derechos. Pero volvamos a la reseña de *La Opinión*: “Alvarado tiene una familia (madre y hermana), con las que se reencuentra al cabo de varios años, cuando una herida ganada en batalla lo lleva de licencia a Buenos Aires”. Ahora bien: “Ahí comienza un film dentro del film, que describe el modo de vida de los sectores adinerados de la Capital y el naciente romance de Alvarado con una señorita de la sociedad en trance de ser casada con un noble inglés, y que debe ser considerado, sin ningún atenuante, como lo peor del film”. La crítica es un tanto ambigua... ¿Qué se cuestiona exactamente? ¿El convencionalismo cursi del melodrama? ¿La radiografía sociológica y político-económica tan negativa de la élite liberal porteña, del *boom* capitalista agroexportador y de los inversores británicos? ¿O ambas cosas? Me inclino –con cautela– por la última opción. Y es que hay otro pasaje de la reseña donde el crítico cinematográfico de *La Opinión* nos da un indicio sobre su disconformidad, una pista que apunta en la dirección conjeturada: “El material que a Dawi le tocó en suerte [el libro adaptado de Díaz Loza] es, por decirlo sencillamente, paupérrimo. Sólo un hombre que, como él, ama profundamente el cine, podía extraerle algo positivo. Y lo consigue a fuerza de habilidad y talento, que si bien no rescatan al film de su frondosidad dialéctica, lo convierten en un saludable relato de aventuras y acción por momentos trepidante”. Cuando el reseñista habla mordazmente de *frondosidad dialéctica*, claramente no se está

refiriendo a los diálogos lacónicos de la rutina castrense en el fortín, ni tampoco a las pláticas cortesés del coronel con sus parientes mujeres y su joven amada en la capital, sino a los coloquios que tienen mayor carga ideológica: Alvarado hablando con el misionero sobre cuestiones morales y religiosas atinentes al trato que debe dispensársele a la «indiada pagana» en cautiverio, la élite porteña alabando las bondades del modelo agroexportador y del capital inglés, el ministro del gobierno dando instrucciones al oficial de frontera y respondiendo sus consultas de política agraria, el coronel patriota interpelando a los rapaces hombres de negocios venidos desde Buenos Aires, etc. Un diario como *La Opinión*, adscrito a la derecha liberal, solo pudo entender una cosa por «frondosidad dialéctica»: revisionismo histórico (léase: «demagogia» populista y antiimperialista en la interpretación del pasado argentino).

### Raleada posteridad

¿Acaso cierto malestar del *establishment* liberal –que puede leerse entre líneas en los grandes diarios nacionales– haya contribuido a que el film tuviera un paso tan fugaz por las salas de cine, habiendo tantas expectativas oficiales antes del estreno debido al centenario de la campaña de Roca al «Desierto»? ¿O todo se debió exclusivamente a su fiasco comercial, en una época de despolitización y cretinismo –traumas del terrorismo de estado más *pan y circo* al por mayor– donde las únicas películas nacionales que triunfaban eran las comedias picarescas o pasatistas, como las que el propio Dawi filmaba a destajo? Postular algo así como una censura encubierta tardía, o una oficiosa *bajada de pulgar* con retraso, parece una hipótesis un tanto aventurada. No porque la dictadura militar no vetase, cercenase o digitase la producción cinematográfica (lo hacía mucho y todo el tiempo, a través del Ente de Calificación Cinematográfica dirigido por el inefable Miguel Paulino Tato),<sup>15</sup> sino porque los indicios de incomodidad o desazón ideológicas, si bien existen, no poseen entidad suficiente. Son señales no exentas de ambigüedad, atisbos sin contundencia, que quedan contrapesados por las expresiones de elogio. Corremos el riesgo, pues, de caer en una teoría conspirativa.

<sup>15</sup> En “La pantalla en tinieblas”, Claudio España comenta que, tras el golpe del 76, cuando las Fuerzas Armadas se repartieron las instituciones gubernamentales como botín, el INCAA quedó a cargo de la Aeronáutica, que designó como director al comodoro Bellio. Bellio se rodeó de “civiles impregnados del conocimiento político y represivo”. Ellos “orientaron minuciosamente la producción cinematográfica nacional, sobre líneas del interés de los golpistas. Por su puesto, en este tiempo la censura se sintió a sus anchas. Fue la época del reinado público del censor Miguel Paulino Tato, personalidad estentórea, siempre dispuesta a justificar con ironías filosas los hábitos del censor” (Sui Géneris le había dedicado en el 74 su canción satírica *Las increíbles aventuras del Señor Tijeras*, ya que Tato estaba al frente del Ente desde los tiempos del lopezreguismo). “Cuando su imagen sufrió un desgaste mayor, fue suplantado por otro civil, el doctor León, hombre más parco e indeciso. Detrás de ellos, el auténtico guardián de la moral pública y, sobre todo, previsor del ‘peligro’ de que se colara alguna política ‘extraña’ en los argumentos, ocupó largamente el cargo de censor en las sombras el escribano Ares, verdadero artífice del mal que se le hacía a la cultura, según era y es *vox populi* en el ámbito de la industria fílmica local”. España, *op. cit.*, p. 680. Andrés Insaurralde, en su artículo ya citado, señala que hacia 1978, el año del Mundial, “se pergeñó una nueva ley de cine, cuyo inciso *k*, entre los enunciados de funciones y atributos del Instituto, da idea del sentido antidemocrático que la inspiraba: ‘Inspeccionar y verificar por medio de funcionarios debidamente acreditados, el cumplimiento de las leyes, reglamentaciones y resoluciones que rigen la actividad cinematográfica. Para el desempeño de esas funciones podrá inspeccionar los libros y documentos de los responsables, levantar actas de comprobación de las infracciones, efectuar intimaciones, estimaciones de oficio, promover investigaciones, solicitar envío de toda documentación que se considere necesaria, ejercer acciones judiciales, solicitar órdenes de allanamiento, requerir el auxilio de la fuerza pública y todo otro medio necesario para el cumplimiento de tales fines’. (...) Durante 1979”, año en que se estrenó *De cara al cielo* en el marco del centenario de la conquista del «Desierto», “la situación del cine argentino fue similar a la de los años inmediatamente anteriores. (...) La censura continuó imperturbable”. España, *op. cit.*, pp. 692 y 697.

Sobre la producción y situación del séptimo arte en Argentina durante el Proceso, véase también el muy jugoso libro de Varea, *op. cit.*, íntegramente dedicado a la cuestión. Sirva esta cita como botón de muestra: “El 30 de abril de 1979, el interventor del Instituto Nacional de Cinematografía (INC), capitán de fragata Jorge Enrique Bitleston, dio a conocer las pautas con las que debería regirse el cine argentino desde ese momento: recibirían apoyo económico ‘todas las películas que exalten valores espirituales, morales, cristianos e históricos o actuales de la nacionalidad, o que afirmen los conceptos de familia, de orden, de respeto, de trabajo, de esfuerzo fecundo y de responsabilidad social; buscando crear una actitud popular optimista en el futuro’, evitando ‘escenas y diálogos procaces’ (...). Queda bastante claro que las películas dramáticas que comenzaron a filmarse desde marzo de 1976 no podían dejar de ser escasas, estéticamente pobres y temáticamente limitadas por la censura y la autocensura” (p. 33), observación que es enteramente aplicable a *De cara al cielo*.

Hoy casi nadie sabe o recuerda que Dawi realizó una película sobre la conquista del «Desierto» con aval y apoyo de la dictadura procesista, al cumplirse los cien años de la campaña de Roca. Hay excepciones, claro. En el ámbito de la crítica e historia cinematográficas, Leo Senderovsky escribió una breve reseña para el sitio web de la Agencia Paco Urondo.<sup>16</sup> Fernando Varea le concede dos páginas de su libro *El cine argentino durante la dictadura militar (1976-1983)*, dentro del capítulo IV consagrado a lo que dio en llamar –por contraste con las películas picarescas y de evasión– “cine serio”. Allí reflexiona en estos términos sobre *De cara al cielo*:

La complejidad del hecho histórico [se refiere al genocidio de los pueblos originarios en la Pampa central y Patagonia] era claramente soslayada por el film, a pesar de algunas pálidas menciones a los indígenas como “hijos de esta tierra de Dios” o a los intereses económicos de los ingleses. (...) El coronel en torno al cual se desarrolla la trama, privilegia a aborígenes y soldados al repartir tierras, cuando ambos grupos fueron, en realidad, los grandes derrotados: asesinados y humillados los primeros, condenados a una sacrificada campaña sin premios los segundos. No fueron precisamente ellos quienes terminaron sacando provecho de esas 20.000 leguas de territorio ganado. (...) El recorte del pasado, la elección de determinados eventos de la Historia y la *desaparición* pública de otros, no eran más que nuevas evidencias de la manipulación ideológica durante la dictadura militar.<sup>17</sup>

No hay dudas: la película *De cara al cielo* fue hecha a medida de los militares golpistas. Su trama histórica refleja, de principio a fin, los intereses y valores de un estamento castrense que, desde 1976 y por la fuerza, se había arrogado la misión mesiánica –política y pedagógica– de dirigir el país como un cuartel y moralizar a sus habitantes como infantes catecúmenos de una parroquia. Autoritarismo y paternalismo a granel.

Andrés Insaurrealde, en su ya citado texto de colaboración para el segundo tomo del monumental *Cine argentino: modernidad y vanguardias (1957-1983)*, comentó casi al pasar:

Un súbito interés por la historia y la literatura argentinas llevaron al director Enrique Dawi a abandonar sus inquietudes iniciales y encarar con espíritu muy distinto un episodio alusivo a la Conquista del Desierto (cuyo centenario se celebraba) en *De cara al cielo* (1978). Metafóricamente, la película exalta también el nuevo orden instaurado por los militares, aunque su escasa repercusión le quitó toda contundencia. Muestra un buen trabajo dramático de Gianni Lunadei, a quien rodea un sólido elenco.<sup>18</sup>

Dentro del campo de la investigación histórica, Javier Trímboli le dedicó algunas someras líneas a *De cara al cielo* en su interesante artículo de 2013 para la revista *Corpus*, titulado “1979. La larga celebración de la conquista del desierto”, ya referido en la nota 3.

Hasta que *Corsario Rojo* publicara el presente ensayo, el estudio más «extenso» sobre el film histórico de Dawi son las ocho páginas que el escritor, periodista, crítico literario y profesor de la UBA Eduardo Romano le dedicó en su libro –de 280 págs.– *Literatura/cine argentinos sobre la(s) frontera(s)*.<sup>19</sup> Como académico, Romano se especializó en historia de la literatura y cultura argentinas. Su mencionada obra, editada en 1991, es un análisis panorámico de las ficciones argentinas –no solo literarias, sino también cinematográficas– ambientadas en zonas de frontera, tanto al sur (Pampa y Patagonia) como al norte (Chaco y Misiones), desde *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla hasta *El rey de la Patagonia* de Juan Sorín, pasando por la narrativa de Horacio Quiroga, *El último malón* de Alcides Greca, el poema *Martín Fierro* y sus adaptaciones cinematográficas, y *La Patagonia Rebelde*, entre muchos otros títulos.

<sup>16</sup> “*De cara al cielo* (1979)”, APU, 18 de marzo de 2015, <https://www.agenciapacourondo.com.ar/cultura/de-cara-al-cielo-1979>.

<sup>17</sup> Varea, *op. cit.*, pp. 44-46.

<sup>18</sup> España, *op. cit.*, p. 701.

<sup>19</sup> Romano, *op. cit.*, nota 6. El pasaje en cuestión se encuentra en las págs. 250-258 del libro, dentro del quinto y último capítulo, apartado 8.

Reproducimos abajo, en extenso, los fragmentos más relevantes de la disquisición de Romano sobre *De cara al cielo*, dejando de lado sus digresiones de contexto histórico general, para evitar redundancias. Empieza hablando del director, Enrique Dawi:

Su realizador, como en otro lugar vimos que le ocurriera a Torre-Nilsson y por las mismas fechas, había comenzado a filmar con un propósito eminentemente artístico [*Llegó el circo*, 1957; *Río abajo*, 1959; *Héroes de hoy*, 1960; *La chocota*, 1962; entre otras obras] (...) termina filmando productos fáciles de rápido consumo: *Minguito Tinguítela, papá* (1974), *Los chiflados dan el golpe* (1975) y *Con mi mujer no puedo* (1978).

No se me escapa, aparte, que aun en su período más ambicioso Enrique Dawi estuvo siempre por debajo de sus aspiraciones. (...)

Filmada durante 40 días en Neuquén (las nevadas de junio en Chapelco, el lago Huechulaufen y sus inmediaciones, el cerro nevado Lanín), costó 300.000 dólares y fue financiada por la Productora Collon-Curá, de Horacio Mentasti y el Comodoro (R) Pío Matassi, y estrenada en Junín de los Andes como homenaje a los regimientos y destacamentos de la zona que brindaron asistencia técnica y soldados de caballería para las escenas de combate. “Sin la adhesión del ejército no hubiese logrado lo que hice”, declaraba Dawi a *La Razón* el 21-IV-1979, al mismo tiempo que miles de familiares de secuestrados o “desaparecidos” deambulaban sin éxito por los cuarteles de todo el país.

Un homenaje al Ejército, en esos momentos, no era poco.<sup>20</sup>

Luego de resumir las acciones de terrorismo de estado y censura implementadas por la Junta Militar durante la última dictadura en Argentina, con sus violaciones sistemáticas y masivas a los derechos humanos, Romano explica que no todos los oficiales y suboficiales de las Fuerzas Armadas acompañaron la política exterior heterónoma y entreguista del presidente *de facto* Videla respecto al *hegemon* imperial estadounidense, ni las antipopulares medidas de inspiración neoliberal implementadas por Martínez de Hoz, el ministro de Economía del dictador. Muchos, entre los cuales abundaban los peronistas y nacionalistas católicos de ultraderecha (anticomunistas fervientes, pero a la vez antiliberales, soberanistas y adherentes a alguna forma de “tercera posición” dentro del capitalismo), fueron cesanteados. Algunos de ellos se animaron a sublevarse, y acabaron en prisión. Entre ellos, Florentino Díaz Loza, teniente coronel del Ejército en el arma de Caballería, de quien tanto ya hemos hablado aquí: “Típico representante del nacionalismo castrense de los 70, Díaz Loza fluctúa entre misteriosas expectativas acerca de la capacidad de reacción interna de la propia institución y su denuncia del alto nivel de compromiso con la antipatria”<sup>21</sup>. Efectivamente, en sus obras militares y políticas, Díaz Loza no escatima críticas al cipayismo pro-yanqui de sus colegas, al tiempo que insiste contradictoriamente en asignarle al Ejército el rol de custodio moral de la patria y salvador-regenerador de la nación. Así y todo, comenta Romano con fina picardía,

(...) parece que [Díaz Loza] nada tiene para cuestionarle al Ejército *en el pasado*. Por eso su novela inédita, adaptada por él mismo con Reinoso y Dawi, pudo ser filmada en pleno Proceso y cuando el interventor del Instituto Nacional de Cinematografía, Cnel. Andrés E. Bellido, recabó la opinión al respecto del Comando en Jefe del Ejército, se le contestó que el filme “ha encontrado un eco favorable en este Comando en Jefe por tratarse de una obra que destaca el accionar del Ejército en la epopeya de la Conquista del Desierto”.

El propio interventor añadiría, a su turno: “La temática que encara el filme reviste la característica de tener plena vigencia en todos los tiempos”. Coartada de atemporalidad que merece por lo menos dos lecturas: se congela el hecho pasado y su sentido, tornándolo irreversible, o bien se magnifica una campaña pasada como publicidad para el presente.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 250-251.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>22</sup> *Ibid.* Las cursivas son mías.

Como investigador de toda esta temática histórico-cinematográfica, no puedo dejar de sentir *sana envidia* por Romano en un aspecto: él tuvo la fortuna de poder dialogar cara a cara con Díaz Loza, y de acceder al manuscrito original mecanografiado de su novela *De cara al cielo*, que nunca se editó, ni en vida del autor ni tampoco póstumamente, y que en vano he tratado de conseguir durante años. Como ya indicamos oportunamente, esa novela fue la base del guion audiovisual. Refiere Romano al respecto algunas cuestiones muy interesantes:

Una lectura del manuscrito original, que Díaz Loza nunca editó, pero tuvo la amabilidad de facilitarme, revelaba que el guion difiere en varios aspectos sustanciales. Para él, Alvarado no era de una absoluta castidad, ni mucho menos: viudo desde joven, en la bravía frontera también probó “la sumisión de sus mujeres, degolló con su mano y abrazó mancebas revolcándose entre cueros hediondos de las rancharías”; supone que ha de tener hijos (mestizos) naturales y se siente atraído por la indiecita que le obsequia Caleufú, aunque logre refrenar sus deseos.

En cambio, el autor exagera en su texto el espíritu corporativo del regimiento y del arma (caballería), no disimula que Alvarado se ha sacrificado tanto para “hacer carrera”, y muestra cierta proclividad hacia la poética nativista (...) <sup>23</sup>

Vale decir, la novela histórica de Florentino Díaz Loza no sería tan cursimemente idealista, ni tan melodramáticamente romanticona, como la adaptación cinematográfica que de ella hizo Enrique Dawi. Con todo, en el plano ideológico más medular, no parecería haber diferencias importantes, a juzgar por los comentarios de Romano. La conquista del «Desierto» es asumida –en palabras de Díaz Loza– “como exaltación de un designio épico de vigencia inmutable”<sup>24</sup>. O sea, el mismo chovinismo católico-castrense (la argentinidad esencialista de “la cruz y la espada”), el mismo racismo eurocéntrico disfrazado de paternalismo civilizatorio, el mismo negacionismo histórico respecto al exterminio en masa y «limpieza étnica» de los pueblos originarios, el mismo machismo cosificador o subalternizador de las mujeres (indígenas y criollas) bajo el manto romántico-mistificador de la recia «virilidad» y la dulce «cortesía»...

En otro pasaje de su disquisición, Romano puntualiza: “En manos de Dawi, el argumento idealiza francamente al Cnel. Alvarado, quien se encarga de *limpiar*, hacia 1884, los contrafuertes cordilleranos en que se refugiaron algunos grupos de indígenas dispersos luego de la campaña de exterminio cumplida en 1979 por Julio A. Roca”<sup>25</sup>. Y acota: “En tal sentido, la primera incongruencia proviene justamente de que sea el cacique Ñamcucho el que ataque con quinientas lanzas a un grupo pequeño de soldados. Así se elimina lo sucio de toda *limpieza* y se jerarquiza épicamente a los uniformados”<sup>26</sup>. Eduardo Romano prosigue su crítica en estos términos:

Mientras avanzan para enfrentarse con los indios, el capitán Canedo le pregunta en qué piensa y Alvarado responde: “En nada... trato de ver a Cristo”. Con lo cual el aspecto económico de esas campañas, que favorecía a los poderosos terratenientes o convertía en tales a ciertos oficiales del Ejército (Roca equivale a un paradigma y, en lo que fuera su quinta de veraneo en el Tigre, se instaló el solar filmico de los Alvarado), desaparece borrado por otras finalidades, que si bien existieron no eran prioritarias: asegurar la soberanía y extender el cristianismo. Sólo en ese contexto *artificial* puede admitirse que Alvarado reciba la orden de privilegiar a indios y soldados en el momento de repartir tierras, aunque para Díaz Loza ésa era la política del ministro de Guerra, Benjamín Victorica, y no la de Roca.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 254-255.

<sup>24</sup> Cit. en Romano, p. 255.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 256.

Por eso sus subordinados maltratan a los ingleses de la Compañía Ganadera que vienen acompañados por el Sr. Merino Dorna, guiándolos por los peores caminos y tratándolos de “cotorras” (hablan demasiado y no pelean). También Alvarado está molesto por esta presencia (...) <sup>27</sup>

En el almuerzo de despedida, recordemos, el *Toro* Alvarado les enrostra a sus visitantes civiles y ciudadanos el discurso patriótico-moralista que ya citamos páginas arriba. También Romano lo transcribe completo en su libro. Y luego agrega estos dos párrafos:

Precisamente la falta de abusos sobre el indio, sobre el vencido, cabe entre lo más inverosímil de la película. No tanto porque Alvarado acoja en el fortín a la tribu de Caleufú para protegerla de las nevadas o se esmere luego en repartirle tierras para labranza (¿con qué?), sino en un aspecto más íntimo, el sexual. Este coronel recibe de Caleufú a su hija, en prueba de agradecimiento, y se limita a hacerla bautizar y adoptarla. El cura Teodoro, que en un principio desconfía de sus propósitos, vela por la jovencita. ¡Cuánta moderación y delicadeza, desmentibles por todos los datos que los propios blancos dejaron acerca del amancebamiento, forzado para ellas o voluntario, en una tierra sin mujeres de su misma raza y donde cumplían largos destinos! ¡Alvarado reconoce llevar ya veinte años de lucha en la frontera! El único soldado que vive con una india, el capitán Molinuevo, está casado religiosamente con ella y forma, con sus dos hijos mestizos, una alegre familia.

El único aspecto crítico, que consuela de tanta idealización, es contraponer a esos abnegados militares que cuidan la frontera con negociantes (Dorna) o militares (Cnel. Gonzalo) porteños, para quienes la libra [esterlina] es “civilización” y “progreso”. Florencia, comprometida con un miembro de la legación británica, le dice a Alvarado, de quien durante una licencia en Buenos Aires se enamora, y mientras bailan: “En este momento todo el mundo quiere vender algo a los ingleses... ¡hasta una hija! Esto debió bastar, sin embargo, para que las autoridades del Proceso no recibieran con demasiado entusiasmo esta película.” <sup>28</sup>

Concuerdo en este punto crucial con Romano. El vehemente sentimiento antibritánico y antiimperialista del film no podía ser del agrado de una dictadura como la de Videla y Martínez de Hoz, en cuyo seno predominaban elementos castrenses y civiles –oficiales y tecnócratas– de derecha liberal modernizadora, que mantenían excelentes relaciones con el *establishment* económico y los Estados Unidos, a cuyos intereses respondían dócilmente y con convicción. Militares nacionalistas nostálgicos como Díaz Loza, anticomunistas viscerales partidarios de la “guerra contra la subversión”, pero con ciertas veleidades populistas –más o menos peronistas– de justicia social a tono con la Doctrina Social de la Iglesia, eran tolerados con condescendencia por el régimen procesista como *aliados incómodos*, pero resultaban marginales en el entramado de poder. Las grandes decisiones (macroeconomía, política exterior, etc.) no pasaban por ellos, aunque se les permitía incursionar en el rubro cultural, bajo el paraguas ideológico común de *Dios, patria y propiedad*: “valores occidentales y cristianos”, culto chovinista y militarista a la argentinidad, “familia y tradición”, anticomunismo de Guerra Fría...

Eduardo Romano concluye su disquisición sobre *De cara al cielo* con una analogía que nos parece acertada, y que remite a un clásico del cine de oro argentino de los años cincuenta: *El último perro* (1956), de Lucas Demare. Con Hugo del Carril, Nelly Meden, Nelly Panizza y Mario Passano. El largometraje de Demare está inspirado en la novela homónima (1947) de Guillermo House. La trama transcurre en las pampas australes hacia el año 1875, en una posta fronteriza. Dice Romano:

Lo cierto es que, y algunas opiniones de Dawi así lo corroboran, *De cara al cielo* tiene mucho en común con *El último perro*, más de veinte años después. Como en aquella oportunidad se reconstruyó una posta,

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 257.

aquí fue un fortín con su correspondiente caserío; primó el tono épico, cierto que desplazado de los humildes pobladores de El Lobatón, a las tropas nacionales; pero una épica cuyo trasfondo inmediato eran los brutales atropellos del Proceso contra nuestra comunidad. Sólo en cuanto a imagen física del indio hay una enorme distancia entre aquellos extras morochos y pintarrajeados de *El último perro* y los auténticos araucanos que vemos en *De cara al cielo*, aunque eso se deba fundamentalmente al lugar en que se filmó. Para el papel de la hija de Caleufú no apeló Dawi a ninguna nativa, sino a los rasgos remotamente indígenas de Leonor Manso: lo deseable, aun en mínima proporción, no puede controvertir prejuicios étnicos arraigados.<sup>29</sup>

Pero el libro de Romano es una excepción, no la regla. Por lo demás, esta *rara avis* tuvo escasísima repercusión y proyección. *Literatura/cine argentinos sobre la(s) frontera(s)* está muy lejos de ser, desafortunadamente, una obra conocida e influyente, incluso en el campo académico de los estudios especializados sobre historia del cine argentino e historia cultural de Argentina. Ha caído en un olvido tan grande como el propio film *De cara al cielo*.

Un botón de muestra. Cuando se estrenó *Fuga de la Patagonia* (2016), una película sobre las andanzas del Perito Moreno en el *Wallmapu* hacia 1879, el periodista Horacio Bernades publicó en el periódico *Página/12* –con fecha 22 de febrero de 2017– una reseña titulada “Una historia de sobrevivencia”, donde comenta lo siguiente:

A mediados de los años 40, Lucas Demare y Hugo Fregonese codirigieron *Pampa bárbara*, western criollo con soldados atacados por la indiada en un fortín fronterizo. Veinte años más tarde, Fregonese dirigió a solas una *remake* protagonizada por Robert Taylor, y mediando los 90 Edgardo Cozarinsky le puso el borgiano título *Guerreros y cautivas* a una historia ubicada en medio de la Conquista del Desierto. A esas escasas aproximaciones se reducían hasta ahora los atisbos de un western argentino, género que no se desarrolló en estas pampas por la sencilla razón de que la cultura local vive la expansión blanca del siglo XIX como una culpa y no una épica. Pero nadie dice que todo western deba ser épico. Se podrían concebir, y de hecho existen, westerns trágicos, autocríticos y hasta satíricos. La cuestión excede el encuadre de esta nota. Presentada en Competencia Argentina en la reciente edición del Festival de Mar del Plata, *Fuga de la Patagonia*, ópera prima de Javier Zevallos y Francisco D’Eufemia, se suma a este reducidísimo cuerpo de películas del oeste argentino. El sur, en este caso, para ser más precisos.

Bernades, en tanto especialista, parece estar muy informado sobre la historia del cine argentino. Sin embargo, resulta evidente que ignora por completo –o que ha olvidado, lo cual también sería sintomático– *De cara al cielo*.

En “Malones de película. Las estrategias de representación de los pueblos originarios en el cine argentino. Apuntes para pensar la relación entre cultura e imperialismo”, ponencia presentada en las XI Jornadas Interescuelas de Historia (Universidad de Tucumán, 2007), Marcela López y Alejandra Rodríguez exploran varios films de ficción, anteriores y posteriores al Proceso: *El último malón* (1918), *Viento norte* (1937), *Huella* (1940), *Pampa bárbara* (1945), *El último perro* (1956), *Guerreros y cautivas* (1989)... Sin embargo, la película *De cara al cielo* no aparece mencionada por ninguna parte, como si no se supiera de su existencia.

Ocho años después, una de las autoras, Alejandra Rodríguez, publicó un libro entero sobre la temática: *Historia, pueblos originarios y frontera en el cine nacional* (UNQuilmes, 2015). La filmografía es abundante, y se le pasa revista con mucho detalle, a lo largo de 150 páginas. No obstante, la película de Dawi brilla por su ausencia, sin merecer siquiera una mención al pasar. Lo mismo puede decirse de *Civilización y barbarie en el cine argentino y latinoamericano*, obra colectiva dirigida por Ana Laura Lusnich (cit. en la nota 11), o

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 258.

bien, “Representaciones de lo indígena en el cine argentino: dos casos”, de Gonzalo Carrillo (*Historia Regional*, n° 34, 2016), donde ninguna de las dos ficciones analizadas en extenso es *De cara al cielo*, ni tampoco se hace alusión ocasional a ella. Algo análogo sucede con la ponencia “Cine histórico argentino contemporáneo: una nueva manera de relacionarse con el pasado”, de Gustavo Aprea (III Congreso Internacional de ASAECA, Bs. As., 2012).

Pero la omisión más desconcertante de todas es la de Cynthia Margarita Tompkins en *Affectual Erasure. Representations of Indigenous Peoples in Argentine Cinema* (Albany, SUNY Press, 2018). La obra más ambiciosa y erudita escrita hasta hoy sobre la representación de los pueblos originarios en el cine argentino, que analiza o menciona más de 150 films ficcionales y documentales a lo largo de 400 páginas y un siglo de historia (desde los orígenes del séptimo arte hasta la actualidad), nada dice sobre *De cara al cielo*. Lo curioso es que gran parte de la filmografía examinada, comentada, sólo trata la cuestión indígena tangencialmente: una frase puntual, un personaje secundario, alguna analogía o metáfora, etc. De hecho, muchas de las referencias cinematográficas que hace la académica argentina radicada en EE.UU. son de carácter digresivo, con poca o ninguna relación con la temática del libro.

### **A manera de colofón**

Podría citar más ejemplos de este olvido, pero sería redundante. *De cara al cielo* se halla en un cono de sombras, no hay dudas de eso. Se la puede ver en internet, aunque en una versión analógica de pésima calidad visual y sonora. Alguien la copió en VHS cuando Volver –un canal *retro* de la TV argentina por cable– la incluyó en su programación, hace ya muchos años. Otra persona, que se identifica anónimamente como “Leonor Benedetto fan”, subió la grabación a YouTube en abril de 2019.<sup>30</sup>

Ojalá este ensayo contribuya a darle visibilidad a *De cara al cielo*, aunque este film procesista le haya dado la espalda al genocidio indígena, romantizando en clave épica la campaña de Roca. Desde luego que no se trata de hacer un rescate de memoria apologético, sino *crítico*. Como dijera Walter Benjamin en su séptima tesis *Sobre el concepto de historia* –aforismo citado hasta el cansancio, pero insoslayable– “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”<sup>31</sup>. Lo peor que podemos hacer con las ficciones históricas racistas y negacionistas es cancelarlas o descatalogarlas, como propone con celo puritano un sector creciente de la progresía posmoderna. Desde la izquierda, debemos denunciarlas, discutir las y cuestionarlas con argumentos, pero nunca censurarlas o borrarlas en nombre de la «corrección política».

---

<sup>30</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=XUDUYMgKfK0>.

<sup>31</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, México, UACM/Ítaca, 2008, p. 42.

ENTREVISTA A RUSSELL JACOBY

EN EL LABERINTO INTELECTUAL DE NUESTRO TIEMPO  
(SUPLEMENTADA CON LA TRADUCCIÓN DEL ENSAYO  
*THE MYTH OF MULTICULTURALISM*)

La primera noticia sobre Russell Jacoby nos llegó de manera azarosa. Se trataba de una sucinta referencia de Perry Anderson en uno de los textos breves más importantes y menos comprendidos del siglo que se iniciaba: “Renovaciones”, el editorial de la *New Left Review* número 2, publicado en el año 2000.<sup>1</sup> Allí Anderson desarrollaba un somero pero punzante contraste entre las realidades de los años sesenta y las del presente, y especificaba una agenda intelectual para las izquierdas que –lo decimos sin resquemor alguno– consideramos acertada por entonces y continuamos considerando esencialmente válida en la actualidad. En un pasaje importante, en el que sintetizaba y criticaba las actitudes principales adoptadas por la intelectualidad de izquierdas ante la amarga realidad del triunfo del capitalismo –actitudes que van de una «acomodación» al sistema hasta un «consuelo» basado en cifrar esperanzas desmedidas y despistadas en fuerzas imaginarias–, Anderson apuntaba:

es cierto que ningún movimiento político puede sobrevivir sin ofrecer a sus adherentes un cierto alivio emocional, que en períodos de derrota involucrará inevitablemente elementos de resarcimiento psicológico. Sin embargo, las tareas de una revista intelectual son otras. Su primera obligación consiste en proporcionar una descripción precisa del mundo, con independencia de su orientación moral. Tanto más si tenemos en cuenta que hay un terreno intermedio donde consuelo y componenda pueden superponerse: es decir, cualesquiera cambios en el orden establecido, calculados para fortalecer su dominio, son saludados como pasos hacia su disolución, o tal vez incluso como una transformación cualitativa del sistema. El recién publicado *The End of Utopia*, de Russell Jacoby, ofrece mordaces reflexiones sobre algunos aspectos de la cuestión.<sup>2</sup>

En las condiciones de los años 2000, empero, no era sencillo para intelectuales pobres de la Argentina acceder a los escritos de Russell. Y tampoco lo es en la actualidad, dado que ninguno de sus libros ha sido aún traducido al castellano. Qué combinación de causas y azares han determinado que uno de los intelectuales de izquierda más lúcidos de las últimas décadas sea un ilustre desconocido en el mundo de habla castellana, es algo sobre lo que no podemos más que especular. Pero de la potencia del pensamiento de Jacoby habla el hecho de que el mismísimo E. P. Thompson escribiera en 1987 un texto titulado “Reflexiones sobre Jacoby y todo eso”, presentado en el Programa Historia y Sociedad de la Universidad de Minnesota durante el curso 1987-1988. La mordacidad detectada por Anderson en las páginas de *The End of Utopia* ya había sido captada por Thompson en los primigenios textos de nuestro autor.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Disponible aquí: <https://newleftreview.es/issues/2/articles/perry-anderson-renovaciones.pdf>.

<sup>2</sup> *NLR*, nro. 2, p. 12.

<sup>3</sup> Carlos Aguirre ha traducido y presentado este texto thompsoniano en *Sociología Histórica*, n° 3, 2013, pp. 9-14, disponible aquí: <https://revistas.um.es/sh/article/view/189221>.

Russell Jacoby es un crítico implacable del campo intelectual. Pero es un crítico generoso, inteligente y muy lúcido. Se trata de alguien que resiste las tendencias políticas y culturales que se han vuelto dominantes en las últimas décadas, pero que rehúsa engañarse respecto a la fuerza de las mismas. Puede apreciar, pues, toda la potencia actual de eso que –generalizando– podríamos llamar *posmodernismo*, cuanto su vacuidad intelectual y su esterilidad como instrumento liberador.

A lo largo de varios libros y una larga serie de artículos, junto a la descripción del campo intelectual y sus modificaciones, Russell Jacoby nos ofrece perspicaces observaciones respecto a lo que ciertos contextos colectivos favorecen o traban, impulsan o socavan. Así, por ejemplo, individuos de inclinaciones bohemias puede haber en cualquier tiempo y lugar; pero algo diferente es la bohemia como fenómeno cultural. Recíprocamente, eruditos meticulosos puede haber en cualquier sitio; pero algo diferente es la existencia de un campo académico que fomenta y premia la meticulosidad erudita, al tiempo que desaconseja e incluso castiga otros tipos de actividades intelectuales. Para quienes han hecho de la academia una forma de vida, parece difícil imaginar otro tipo de prácticas. Y Jacoby comete la «imprudencia» de recordarlas. Ante universitarios muy conformes con ser lo que son, la simple enunciación de que no todo es color de rosa en la academia bastó y sobró para que hubiera quienes perdieran la compostura. Sin embargo, Jacoby no cuestiona el aumento de la erudición, el rigor metodológico o los elevados estándares lógicos que –se supone– caracterizan a la producción científica y universitaria. Lo que hace es mostrar que estos atributos no se hallan en realidad tan extendidos como a veces se supone, ni estaban ausentes en la «vieja intelectualidad». Paralelamente, pone en evidencia que, a las ganancias en erudición, especialización y rigor, habría que contraponer algunas pérdidas: público de masas, capacidad totalizadora, influencia política e incluso cierta libertad (acosada por formatos textuales que moldean mucho más que la forma, afectando al contenido). Aunque no se priva de exponer algunos casos de censura académica groseros y abiertos, Jacoby muestra que es mucho más decisivo el impacto de innumerables mecanismos sutiles, casi imperceptibles, de domesticación intelectual. El resultado es que en el campo científico y académico pueden florecer millares de perspectivas críticas que desatan tormentas en vasos de agua. Así, la larga marcha de la izquierda a través de las instituciones y los *campus* ha arrojado el resultado no del todo imprevisto –y no del todo indeseado– de que los intelectuales se amoldaron más a la academia de lo que lograron transformarla. Y, entre tanto, su capacidad para influir en capas más amplias de la población y modificar la sociedad extramuros se ha visto debilitada o desvirtuada, consiguiendo a lo sumo el resultado de una nueva obediencia bajo la forma de la rebelión; un dogmatismo que invoca a la crítica; una cultura de la cancelación que se cree defensora de la libertad. Una de las grandes paradojas del mundo contemporáneo reside en que el pensamiento posmoderno, desarrollado por intelectuales académicos empeñados en escribir oscuramente, se ha difundido extramuros en versiones vulgarizadas y simplificadas, pero que hoy por hoy conforman una suerte de «sentido común progresista». Jacoby ha ofrecido una explicación de este fenómeno en un artículo publicado el 18 de diciembre de 2022 en *Arts & Letters*: “The Takeover. Self-righteous professors have spawned self-righteous students and unleashed them into the public square”<sup>4</sup>.

El éxito de la sensibilidad posmoderna tiene fundamentos estrictamente intelectuales, pero no son los decisivos: hay raíces culturales, políticas y económico-sociales que explican lo fundamental. La preocupación por las condiciones de posibilidad de determinadas prácticas intelectuales es una nota recurrente en los textos de Jacoby. Está ciertamente presente en *The Last Intellectuals* (1987), y acaso de manera más notoria en *Dialectic of Defeat* (1981), su primer trabajo verdaderamente importante, que constituye un estudio sobre el marxismo occidental menos panorámico y muchísimo menos conocido que la célebre obra de Perry Anderson, pero incisivo e iluminador. Una de las piezas clave para comprender, a la vez, la perspectiva de Jacoby y ciertos rasgos de la intelectualidad contemporánea es, sin lugar a dudas, *The*

---

<sup>4</sup> <https://www.tabletmag.com/sections/arts-letters/articles/takeover-russell-jacoby>.

*End of Utopia* (1999), cuyo sugerente subtítulo reza: “Política y cultura en la era de la apatía”. Esta obra mordaz e iluminadora es esencial para comprender tendencias profundas de la intelectualidad contemporánea. Dedicado a una temática semejante, cabe mencionar también al posterior *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, publicado en 2005.

Jacoby vio muy bien, y muy en sus inicios, el regalo envenenado que el posmodernismo en general, y el multiculturalismo en particular, suponían para las izquierdas: “El secreto de la diversidad cultural –escribió– es su uniformidad política y económica. El futuro se parece a un presente con más opciones. El multiculturalismo supone la desaparición de la Utopía”. Y no sólo eso. Lo más grave es que tenía toda la razón al apuntar que “despojados de un lenguaje radical, carentes de una esperanza utópica, liberales e izquierdistas se repliegan en nombre del progreso para celebrar la diversidad”. No menos razón, de hecho, de la que le asistía cuando agregaba: “Con pocas ideas sobre cómo debe configurarse el futuro, abrazan todas las ideas. El pluralismo se convierte en el cajón de sastre, el alfa y omega del pensamiento político. Disfrazado de multiculturalismo, se ha convertido en el opio de los intelectuales desilusionados, la ideología de una era sin ideología”. En estos tiempos de oscuridad intelectual oculta tras las enceguedoras luces del capitalismo digital, Russell Jacoby se nos antoja una figura imprescindible para orientarnos en las tormentosas aguas del mundo distópico que habitamos.

En las páginas de *Kalewche*, hemos dedicado bastante espacio a Jacoby durante estos últimos meses. El 6 de agosto, en “La trampa de las palabras bellas en un mundo sin utopía”, cité profusamente algunos textos suyos. El 27 del mismo mes, publicamos “Acerca de Russell Jacoby y la miopía intelectual de nuestro tiempo”, versión ampliada de una semblanza que escribí para *La Izquierda Diario* en 2021. El 15 de octubre, tradujimos un artículo suyo de 2018 para *The Baffler*: “Diversity for What? The political and experiential limits of a liberal shibboleth”.<sup>5</sup>

Poco después, le hicimos una entrevista a Jacoby. La publicamos a continuación, seguida de la traducción de uno de sus ensayos cortos más punzantes: “The Myth of Multiculturalism”, publicado originalmente en 1994 y luego recopilado en su libro *Intellectuals in Politics and Academia. Culture in the Age of Hype* (Palgrave Macmillan, 2022, pp. 21-28).

**Ariel Petruccelli:** Usted creció en una comunidad de judíos de izquierdas, y en sus años de formación recibió la influencia de intelectuales procedentes de familias de clase trabajadora, como Piccone y Genovese. ¿Podría darnos más detalles sobre su entorno familiar? Encuentro paralelismos compartidos entre su experiencia vital y su trayectoria político-intelectual y la de Gerald Cohen, que también procedía de una familia judía de izquierdas (comunista), en su caso de clase obrera.

**Russell Jacoby:** Sigo desconfiando un poco del enfoque biográfico o autobiográfico; es demasiado fácil encasillar o descartar a alguien. ¿Importa, por ejemplo, que el padre del marxista húngaro Georg Lukács fuera banquero, o que los padres del marxista canadiense Gerald Cohen fueran obreros? ¿Cómo ilumina esto su contribución? Siempre pensé, de hecho, que el marxismo analítico con el que se asocia a Cohen representaba un salto al discurso académico incruento. En cualquier caso, mi familia eran judíos laicos que se inclinaban hacia la izquierda. Mis abuelos por parte de madre eran trabajadores de la confección que emigraron de Rusia; están enterrados en un cementerio del Workman’s Circle de Nueva York. El Workman’s

---

<sup>5</sup> Ariel Petruccelli, <https://kalewche.com/la-trampa-de-las-palabras-bellas-en-un-mundo-sin-utopia>, sección Kamal. Del mismo autor, <https://kalewche.com/acerca-de-russell-jacoby-y-la-miopia-intelectual-de-nuestro-tiempo>, sección Kraken. De Russell Jacoby, <https://kalewche.com/diversidad-para-que-los-limites-experenciales-y-politicos-de-un-shibboleth-liberal>, sección Kamal.

Circle era un grupo socialista de habla ídish fundado en 1900. Mi madre, después de que sus hijos envejecieran, se hizo maestra de escuela. Mis abuelos por parte de padre, sin embargo, pertenecían a una cohorte que emigró antes –de Alemania, una generación que abandonó Europa tras las revoluciones de 1848, que incluía a gente como Levi Strauss, un inmigrante judío alemán que vendía vaqueros azules en San Francisco– ¡y acabó haciéndolo bastante bien! Mis bisabuelos llegaron como vendedores ambulantes y fontaneros, pero a principios del siglo XX ya habían prosperado, en general. Mi abuelo, por ejemplo, se hizo comerciante de diamantes. La madre de mi abuela abrió una juguetería, que mi padre heredó y dirigió.

**AP:** La intelectualidad actual parece fascinada por las dimensiones de género, opciones sexuales, raza, etnicidad y cultura. Es muy habitual reflexionar en «primera persona» sobre la influencia de estas dimensiones en el propio trabajo. Sin embargo, la reflexión sobre la dimensión de clase es casi insignificante y está en retirada. En su opinión, ¿tiene este fenómeno alguna relación con el hecho de que una lesbiana, una cristiana o una afroamericana no dejan de ser ninguna de estas cosas cuando se convierten en profesoras o investigadoras, mientras que una obrera deja necesariamente de serlo cuando se convierte en académica?

**RJ:** He escrito sobre ello en mi libro *On Diversity* (2020). El fetiche del género, la raza y la etnia ha eclipsado a la clase económica. Las primeras categorías, por supuesto, son mucho más fáciles de rastrear que la clase económica. Las universidades, por ejemplo, pueden tabular fácilmente el número de afroamericanos, asiáticos, latinos o mujeres en su alumnado; su presencia demuestra «diversidad». Pero es difícil mostrar el número de estudiantes de clase trabajadora; no hay marcadores visibles. De hecho, los estudios han demostrado que las grandes universidades estatales estadounidenses, que en su día fueron un camino ascendente para los jóvenes de clase trabajadora, son más «diversas» en cuanto a mujeres y etnias, y menos diversas en cuanto a ingresos y clase económica. Se han vuelto mucho más homogéneas económicamente. Resulta irónico que una izquierda que supuestamente promueve un análisis económico y que se ha mofado del «esencialismo», haya defendido exactamente un cuasi-esencialismo que se centra en las cualidades biológicas. La diversidad es el opio de una intelectualidad de izquierdas que ha perdido el norte.

**AP:** Ciertamente hay pocos intelectuales que ocupen puestos destacados en su campo y que procedan de la clase trabajadora o de la clase media baja. Pero hay excepciones: los neoconservadores originales parecen ser una de ellas. En la izquierda, a los ya mencionados Piccone, Genovese y Cohen, podríamos añadir a Terry Eagleton, Raymond Williams, Pierre Bourdieu. A primera vista son muy diferentes entre sí, ¿está de acuerdo, encuentra paralelismos o vasos comunicantes ocultos?

**RJ:** Hay cuestiones legítimas sobre los intelectuales de clase trabajadora, pero de nuevo desconfío de trazar una línea directa entre el origen económico y la contribución intelectual. ¿Qué une a estas figuras que se enumeran aquí? Yo no veo nada. Políticamente, Eugene Genovese pasó del maoísmo y de Gramsci a la Iglesia católica. Paul Piccone se volvió cada vez más crítico con la izquierda, a la que consideraba que buscaba el poder para sí mismo: intelectuales de clase media que aspiraban a puestos de trabajo acomodados subvencionados por el estado.

**AP:** Has retratado con gran perspicacia el declive de los «intelectuales públicos» y el auge de los académicos y expertos. Sin embargo, curiosamente, ciertos discursos, ideas, perspectivas y creencias desarrollados inicialmente en arcanos y recónditos despachos universitarios se han convertido hoy en lo que parece ser el «sentido común» de importantes sectores de la sociedad. ¿Está de acuerdo? ¿Cómo explicaría este fenómeno?

**RJ:** Sí, estoy de acuerdo, y de nuevo he escrito sobre ello [se refiere al artículo “The Takeover”, publicado en *Arts & Letters*, el 19 de diciembre de 2022]. Diversos términos sobre construcción social, narrativa, fluidez de género, etc., se han extendido del campus al ámbito público. No quiero ser simplista, pero una de las razones es simplemente económica. La rápida expansión de las universidades en Estados Unidos, especialmente de las humanidades, se detuvo en seco en los últimos quince años. Como escribí: “Las hordas que siguieron cursos de pedagogía crítica, sociología insurgente, estudios de género, antropología radical, teoría marxista del cine y posmodernismo ya no podían aspirar a carreras universitarias”. Estos estudiantes se filtraron en la esfera pública, donde encontraron trabajo en editoriales, museos y ONG; y trajeron consigo la jerga y el lenguaje que aprendieron en sus clases. Por desgracia, gran parte de lo que aprendieron era un galimatías.

**AP:** Hace veinte o treinta años parecía razonable pensar que las nuevas tecnologías digitales contribuirían a democratizar el debate público, facilitar el acceso a la información y apuntalar una ciudadanía mejor formada e informada. Hoy, con el auge de lo que podemos llamar capitalismo de la vigilancia o capitalismo digital, parece que el resultado es más bien el contrario. ¿Qué opina al respecto?

**RJ:** Seré inusualmente optimista y declararé que aún no sabemos cómo acabará todo esto. Pero, para moderar ese optimismo, parece ser que la capacidad del estado para controlar a la población supera la capacidad de los ciudadanos para educarse y comunicarse. Fíjense en Rusia, China, Irán. Estos gobiernos pueden vigilar los correos electrónicos, los tuits, los sitios web e Internet de modo que toda oposición es sofocada. En los países más «democráticos», la avalancha de propaganda y desinformación ahoga el debate razonado o incluso los hechos. Para decirlo claramente, el siglo XXI ha sido testigo de increíbles avances tecnológicos y de una regresión intelectual. Tenemos todo «inteligente», pero somos menos inteligentes.

**AP:** Desde la época de la Revolución Francesa, la izquierda se identificó fundamentalmente con la tradición ilustrada. Aunque hubo algunas izquierdas con ciertas inflexiones románticas, parece evidente que, generalizando, la izquierda fue principalmente ilustrada (y el romanticismo principalmente conservador). Hoy, sin embargo, cierta «izquierda autopercibida», un «progresismo» posmoderno muy influyente, parece beber consciente o inconscientemente del romanticismo y rechaza todo lo «ilustrado»: la objetividad, la verdad, el cambio social a gran escala como horizonte, etc. ¿Qué opina al respecto?

**RJ:** Totalmente. Para ser justos, para muchos pensadores de la propia Ilustración, como Rousseau y Diderot, el romanticismo servía para criticar los valores y prácticas occidentales. Por ejemplo, el *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot es una brillante denuncia de las prácticas religiosas y sexuales occidentales en nombre de la cultura tahitiana. Pero la idea del «buen salvaje» se ha convertido menos en una plataforma para criticar a la sociedad que en un fin en sí mismo, como si las sociedades no occidentales e indígenas fueran intrínsecamente superiores. Esta idea es básicamente falsa, pero ha calado en la izquierda posmoderna, una noción que en realidad es una versión del fetiche de la diversidad, como si todo lo no occidental debiera ser apreciado: ¿El vendado de pies? ¿El *sati*, es decir la inmolación de una viuda? ¿Niñas novias? Todo es bueno. Una vez más, esta postura pone de manifiesto el fracaso de un análisis económico o social por parte de la izquierda (en realidad, el fracaso de una izquierda que no cree en sí misma), que se sustituye por la simple exaltación de lo que es diferente y de lo que podría ser peor. Consideremos el balbuceo de los grandes intelectuales occidentales ante la persecución de Salman Rushdie. Los izquierdistas posmodernos no pudieron escribir una declaración lúcida defendiendo su libertad de escribir. En esto siguieron a Foucault, que abrazó la Revolución Islámica iraní como un gran avance espiritual, sin importarle que fuera un régimen teocrático y asesino. Lo que importaba es que, de alguna manera, era diferente de Occidente y, por tanto, estimable. Se trata de un romanticismo que se ha vuelto loco.

**AP:** Muchas gracias por la entrevista.

## EL MITO DEL MULTICULTURALISMO

Multiculturalismo, diversidad cultural, pluralismo cultural. Pocas causas han suscitado un entusiasmo tan generalizado. Estas frases aparecen en cientos de ensayos y libros. Funcionarios del gobierno, administradores de universidades, ejecutivos de empresas, curadores de museos, directores de institutos –por nombrar sólo a unos pocos– declaran su compromiso con la diversidad cultural. Algunos, declaran su compromiso con el multiculturalismo. Un signo de los tiempos: el Consejo Estadounidense de Educación publicó una guía de programas y publicaciones sobre diversidad cultural que ocupa cuatrocientas páginas.

Incluso los conservadores, de los que cabría esperar que se resistieran a la aplanadora liberal, a menudo se unen a ella, limitando sus objeciones a formulaciones marginales, no a la cosa en sí. Al menos públicamente, dudan en protestar contra el multiculturalismo más amplio. Para establecer sus credenciales, una fundación conservadora publica una revista llamada *Diversity*, dirigida por un afroamericano de nombre judío, David S. Bernstein.

Estas causas no siempre fueron tan populares. Horace M. Kallen, el filósofo estadounidense que prácticamente registró los derechos de autor del término “pluralismo cultural”, declaró en 1924 que la idea “no era popular en ninguna parte de Estados Unidos”. Él sabía por qué. La inmigración masiva y la Primera Guerra Mundial agravaron el miedo a los extranjeros; Norteamericanización y asimilación, no pluralismo y diversidad, eran las palabras clave. Para Kallen, el redivivo Ku Klux Klan ejemplificaba el conformismo represivo estadounidense: “La alternativa ante los estadounidenses es el Kultur Klux Klan o el pluralismo cultural”.

Setenta años después, todo el mundo se ha unido a Kallen para celebrar el «pluralismo cultural». ¿Por qué? ¿Se trata de un caso de liberalismo victorioso? ¿Acaso un programa disidente apoyado por Kallen y unos pocos intelectuales ha ganado a todo el mundo? ¿Una inmigración nueva y variada ha obligado a reconocer la diversidad cultural? ¿Se han vuelto los estadounidenses más tolerantes, liberales y cosmopolitas? Tal vez, pero esto no es toda la historia, y tal vez no sea nada.

Permítanme poner las cartas sobre la mesa: el multiculturalismo y los términos afines de diversidad cultural y pluralismo cultural son una nueva cantinela. Incesantemente invocados, no significan nada y lo significan todo. No se trata simplemente de un ejemplo de términos descuidados. Estas frases se han convertido en una nueva ideología. Por decirlo de forma provocativa: el multiculturalismo florece como programa mientras que se debilita como realidad. El tamborileo de la diversidad cultural oculta una verdad inoportuna: las diferencias culturales disminuyen, no aumentan. Para bien o para mal, en Estados Unidos sólo prospera una cultura: la de los negocios, el trabajo y el consumo.

La dificultad de argumentar, incluso de afirmar esto, deriva de la confusión que rodea a los términos. «Multiculturalismo», «diversidad cultural» y «pluralismo cultural» contienen, todos, una palabra clave: cultura. ¿Qué es la cultura? Se podría reunir una pequeña biblioteca con libros que abordaran esta cuestión. Sin embargo, si se ordenan por fecha, estos libros podrían reflejar a grandes rasgos un cambio conceptual. En el transcurso de los siglos XIX y XX, la noción de que «cultura» significaba «cultivar» el arte, la filosofía y el espíritu. Desde Matthew Arnold en *Cultura y anarquía* (1869) hasta T. S. Eliot en *Notes Towards the Definition of Culture* (1948), los escritores intentaron preservar «cultura» en el ámbito de la educación y el arte, contraponiéndola a una «civilización» más material. El esfuerzo fue inútil: liberales, marxistas, freudianos, antropólogos –entre otros– rechazaron por elitista y reaccionaria cualquier distinción entre ambos conceptos. El libro de Arnold comenzaba citando a un político liberal que denunciaba la «cultura» como una mezcla «de las dos lenguas muertas del griego y el latín». Esta idea se convirtió en moneda común: la cultura

apestaba a irrelevancias aristocráticas. Ni los marxistas ni los freudianos veían justificación alguna en hacer una separación. “Desdeño distinguir entre cultura y civilización”, afirmaba Freud.

Sin embargo, lo que triunfó no fue tanto el materialismo socialista o freudiano, sino el relativismo antropológico. En nombre del liberalismo, los antropólogos desecharon por prejuiciosa la idea de la cultura como aprendizaje o cultivo. La obra clave puede haber sido un *bestseller* antropológico del siglo XX, *Patterns of Culture*, de Ruth Benedict, publicado en 1934. Benedict estudió a tres pueblos –los indios *pueblo* del suroeste, los nativos de la costa noroeste y los *dobu* de Melanesia– y argumentó no sólo contra el determinismo biológico, sino a favor de la relatividad de las normas culturales. “El pensamiento social actual”, concluye, “no tiene ante sí una tarea más importante que la de tener debidamente en cuenta la relatividad cultural”. Benedict se inspiró en otros antropólogos como Franz Boas y Alfred Kroeber, que también intentaron socavar el chovinismo cultural. Las culturas varían en todo el mundo; todas las personas tienen una cultura y todas las culturas son aproximadamente iguales. “El estudio comparativo de la cultura”, afirmó Kroeber, “ha reducido el etnocentrismo –la convicción parroquial de la superioridad de la propia cultura– de donde brota tanta intolerancia... Los antropólogos están de acuerdo en que cada cultura debe examinarse en función de su propia estructura y de sus valores”.

El problema de este relativismo antropológico no es su tolerancia y liberalismo, sino que oscurece la realidad. Cuando «cultura» se define como un «conjunto de instrumentos, códigos, rituales, comportamientos», no sólo cada pueblo, sino cada grupo y subgrupo tiene una «cultura». Las culturas que estudió Benedict diferían radicalmente. Al menos nadie confundiría las prácticas de cultivo de los *dobu* con las de los agricultores actuales o jardineros suburbanos. “Los ñames se conciben como personas”, escribió Benedict de la agricultura *dobu*, “y se cree que deambulan cada noche de jardín en jardín...”. Los encantamientos atraen a los boniatos errantes para que se queden en el propio jardín a expensas del jardín del vecino.

Cuando este relativismo antropológico pasa de los ñames errantes o los rituales matrimoniales *zuni* a la sociedad estadounidense, las cosas se complican. ¿Qué constituye una «cultura» dentro de la sociedad estadounidense? Juzgar el comportamiento de un grupo que no forma parte de una cultura como inculto parece etnocéntrico o sesgado. Por consiguiente, muchos antropólogos, sociólogos y observadores concluyen que todo puede ser una cultura. De ahí no hay más que un corto paso para empezar a hablar de la «cultura» de los pobres, los drogadictos, los criadores de perros, los aficionados al deporte, los *hackers* informáticos, los habitantes de los suburbios, etc. Cada grupo tiene sus rituales, sus propios códigos y un lenguaje que constituyen una cultura.

Por supuesto, la diversidad cultural o el multiculturalismo no suelen englobar la «cultura» de los drogadictos o los aficionados a los perros, sino a la de los afroamericanos, los coreanos o los latinos. Sin embargo, la relativización de la cultura destruye el multiculturalismo, que supone que cada grupo tiene una cultura distinta. En un mundo premoderno, los grupos separados podrían desarrollar culturas singulares, pero en la altamente organizada sociedad estadounidense, el mantenimiento de culturas únicas es improbable. No existen ni los medios ni los requisitos para el aislamiento. Hablar de «culturas» estadounidenses distintas denota algo muy diferente de la cultura de los *dobu*. Las culturas estadounidenses forman parte de una sociedad industrial estadounidense más amplia: llevan su firma en el alma y en la cartera.

Para decirlo claramente: las múltiples «culturas» de EE.UU. existen dentro de una sociedad de consumo. Los deportes profesionales, las películas de Hollywood, los automóviles, la ropa de diseño, las zapatillas deportivas de marca, la televisión y los vídeos, la música comercial y los CD impregnan el multiculturalismo estadounidense. Estas «culturas» viven, trabajan y sueñan en la misma sociedad. Los chicanos, como los chinos estadounidenses, quieren tener buenos trabajos, vivir en los suburbios y conducir coches bien diseñados. Esto está bien –es lo que quiere casi todo el mundo–, pero ¿cómo pueden estas actividades o aspiraciones constituir culturas singulares?

En los interminables debates sobre multiculturalismo, prácticamente nadie admite que las diversas «culturas» no ofrecen ninguna alternativa real a la vida, el ocio o los negocios estadounidenses. Un sector de la izquierda puede ser el peor pecador o el más hipócrita; parlotea sobre la diversidad, la hegemonía y «el otro», pero su visión no difiere de la de los demás. Las acaloradas disputas que giran en torno al plan de estudios, los programas y la contratación; el objetivo implícito es siempre el mismo: ¿cuál es la mejor manera de entrar y prosperar en la élite estadounidense? Las excepciones son las comunidades pequeñas y aisladas, como los *amish* y los judíos jasídicos, que se mantienen al margen de la corriente dominante y, en gran medida, fuera de los debates sobre multiculturalismo.

Obviamente, no todos los grupos participan en la sociedad estadounidense con el mismo éxito. Los excluidos a causa de la injusticia racial o étnica, sin embargo, no constituyen necesariamente una cultura distinta, ni mucho menos. En su provocador libro sobre los niños negros pobres de Filadelfia, *On the Edge*, Carl H. Nightingale descubrió que estos niños han sucumbido cada vez más a la sociedad de consumo que los considera vulnerables. Precisamente porque son excluidos y humillados, se convierten en fanáticos devotos de marcas, cadenas de oro y coches caros, insignias del éxito estadounidense.

“En cuanto pueden, los chicos empiezan a exigir los elementos básicos del atuendo infantil. Ya a los cinco o seis años, muchos niños del barrio”, informa Nightingale, “pueden recitar todo el canon del lujo para adultos, desde Gucci, Evan Piccone y Pierre Cardin hasta Mercedes y BMW... A partir de los diez años, los niños se interesan por las zapatillas Nike y Reebok...”. Luego viene la fascinación por los raperos y los narcotraficantes. Las “omnipresentes cintas de rap” muestran “una preocupación por el consumo y la adquisición que nunca caracterizó a los viejos éxitos del *soul* y el *R&B*”. El atractivo de los traficantes locales surge de su “glorificación de la negritud... con actuaciones *virtuosas* de consumo ostentoso”. Nightingale concluye que “el culto al consumo ha impregnado la vida emocional y cultural de los niños afroamericanos pobres”, con consecuencias devastadoras.

A ningún grupo le gusta oír que carece de cultura, pero no se trata de eso, sino de lo diferentes que son las culturas entre sí y con respecto a la cultura estadounidense dominante. Por ejemplo, desde Melville Herkovits hasta Sterling Stuckey se ha documentado la persistencia de los cuentos, las canciones y el lenguaje africanos en la experiencia negra estadounidense. Se trata de un esfuerzo válido y valioso, pero no significa que en la década del 90 los afroamericanos constituyan una cultura distinta, como tampoco los italoamericanos o los polacoamericanos.

¿Hasta qué punto han sobrevivido o prosperado las culturas étnicas en Estados Unidos? La polémica ha tenido altibajos, pero desde los años 60 los entusiastas han ahogado a los escépticos. En su libro de 1981 *The Ethnic Myth*, Steven Steinberg argumenta contra el romanticismo cultural y étnico. El renacimiento étnico, afirmaba, no puede deshacer la larga “atrofia de las culturas étnicas y el declive de las comunidades étnicas”. El renacimiento es en realidad un “último suspiro” de los grupos que se incorporan a la corriente dominante. En una nueva edición del libro, Steinberg comenta su “fracaso absoluto” a la hora de calmar el auge étnico.

Sin embargo, las pruebas de la pérdida de culturas étnicas diferenciadas están por todas partes. Por ejemplo, los observadores suelen citar el número de lenguas que hablan los niños estadounidenses como prueba de la diversidad cultural. Las escuelas del Fairfax County, Virginia, atienden a alumnos de setenta lenguas diferentes. Esto plantea enormes problemas pedagógicos, pero no pone en entredicho el dominio del inglés. La mayoría de los estudios concluyen que los nuevos inmigrantes adquieren el inglés tan rápido o más que las generaciones anteriores. Los coreanoamericanos o haitianoamericanos de segunda o tercera generación hablarán inglés, y probablemente sólo inglés.

De hecho, los Estados Unidos son una sociedad implacablemente monolingüe, mucho más que otras sociedades multiculturales. El ejemplo favorito de Kallen de una sociedad armoniosa y diversa era Suiza, donde el bilingüismo y el trilingüismo son comunes. En su demoledor estudio sobre el currículum en nuestra propia tierra, Clifford Adelman, del Departamento de Educación de EE.UU., destaca el minúsculo número de estudiantes serios de lenguas extranjeras. “En todos los debates contemporáneos sobre multiculturalismo” y “diversidad cultural”, se queja, “se habla poco, o nada, de la lengua materna y de la diversidad cultural, si es que se oye algo sobre la lengua materna y el mantenimiento de la lengua, y mucho menos vemos a los hablantes nativos de inglés tratando de sumergirse en otra cultura a través de la adquisición de una segunda lengua”. Sin estudiar otra lengua, afirma Adelman, la gente “nunca será más que turista”. En otros términos, aprender sobre África a través de *Kwanzaa* –una fiesta popular basada en ceremonias africanas que fue creada por un profesor estadounidense– es como conocer Alemania a través del *Oktoberfest*.

Existen buenas pruebas para un contraargumento. La mezcla racial en las escuelas y campus; las alteraciones en el plan de estudios; la propagación de restaurantes y comidas étnicas; los nuevos inmigrantes: todo ello puede ser esgrimido como prueba de cierto multiculturalismo. Nada de esto puede ni debe descartarse. La confirmación de la nueva heterogamia cultural se encuentra en todos los rincones de la vida. Entre los amigos de mi hija, que estudiaba en un instituto público de Los Ángeles, había un coreanoamericano, uno eritreo y un japonés afroamericano. Bromeábamos diciendo que parecían una pequeña Naciones Unidas cuando salían juntos. Por supuesto, salían de compras. Aunque la cara y las caras de la sociedad norteamericana han cambiado sin duda, el corazón consumidor no ha saltado ni un latido. La nueva inmigración ha mejorado o, al menos, ampliado el abanico de restaurantes. Pero ¿puede alguien sostener seriamente que los bares de comida tailandesa, mexicana, china, italiana y de Oriente Medio en el centro comercial local ilustran el multiculturalismo y no al gran nivelador, el consumismo? El hecho de que las ventas de *salsa* hayan superado a las de *ketchup*, ¿significa que los Estados Unidos se han convertido en un país culturalmente diverso, o simplemente que más gente come comida mexicano-estadounidense?

De hecho, los multiculturalistas más devotos podrían ser las empresas estadounidenses, un punto sobre el que David Rieff ha argumentado recientemente. “¿Se dan cuenta los multiculturalistas –se preguntaba– de hasta qué punto sus preciados eslóganes (‘diversidad cultural’, ‘diferencia’, la necesidad de ‘eliminar las fronteras’) se parecen a las frases hechas de las empresas modernas: ‘diversificación de productos’, ‘el mercado global’ y ‘la eliminación de fronteras’?”. AT&T patrocina anuncios dirigidos a treinta grupos diferentes. La revista *Time*, en un número especial sobre “El nuevo rostro de América”, cita a un directivo de AT&T con el revelador título de director de *Marketing Multicultural*. “El marketing de hoy”, afirma, “forma parte de la antropología”.

Si el *marketing* y el consumismo mandan, ¿por qué están tan cargadas las cuestiones de identidad cultural? ¿Por qué los Estados Unidos están obsesionados con la diversidad cultural? Propongo dos razones. Para empezar, “diversidad cultural” es una expresión gentil para referirse a la paridad étnica y racial y, a veces, a la discriminación positiva. En lugar de decir que necesitamos más afroamericanos o latinos en una fundación, empresa o escuela, la frase preferida es que necesitamos más «diversidad cultural». Esto suena etéreo y elevador.

La representación proporcional de los grupos raciales, sin embargo, puede defenderse con otras razones. Interpretar las desigualdades raciales y étnicas como diferencias culturales no sólo es inexacto, sino que empeora una mala situación. Fomenta el chovinismo de grupo y las enemistades; infiere que cada grupo tiene una perspectiva y una inteligencia especiales, que cada miembro representa. Un afroamericano es contratado, pues, no por simple justicia sino por razones culturales: él o ella portaría una sensibilidad distintiva.

Sin duda, la diversidad cultural es más que un detalle burocrático. Hace a las dimensiones emocionales de uno mismo y de la comunidad, que hoy en día son tan frágiles como la selva tropical. La pérdida cultural puede ser inevitable para ciudadanos productivos de una sociedad industrial avanzada. El coste y la pérdida dan lugar a arrepentimientos, dolor y, a veces, rabia. Pocos abrazan una visión de sí mismos y de la sociedad despojada de una historia personal y comunitaria. A medida que la gente, voluntaria o involuntariamente, renuncian a su pasado, hacen gestos hacia él. En “desarraigados”, título de la obra clásica de Oscar Handlin sobre la inmigración, se buscan las “raíces”, el título del libro de Alex Haley.

La búsqueda de raíces e identidad cultural puede ser loable, benigna u hostil, o las tres cosas a la vez. Puede implicar un verdadero aprendizaje sobre el pasado y tal vez una verdadera autotransformación. En banderas, pegatinas o camisetas (“Bésame, soy italiano”) ahora disponibles en una nueva cadena de ropa, “Nacionalidades”, que atiende a los orgullosos étnicos, esto puede volverse punzante y agresivo. Las afirmaciones beligerantes de identidad cultural pueden ser más frecuentes allí donde la pérdida es más llamativa. En las universidades de élite, los estudiantes chicanos o afroamericanos están en el camino de los barrios y guetos a la sociedad trabajadora y consumista. Están comprando y siendo comprados. Lo saben, lo quieren y lo odian a medias.

Poco sugiere el hecho de que cualquier grupo, salvo los más marginales y obstinados, pueda mantener, o incluso quiera mantener, una cultura diferenciada en medio de la sociedad estadounidense. No se trata de una proposición nueva. El “pluralismo cultural”, como lo formuló Kallen, puede haber sido un valiente esfuerzo por preservar la identidad cultural frente a una norteamericanización represiva. Era esto, y algo más (o menos): un paso intermedio en la acomodación cultural. Kallen, nacido en Silesia, fue llevado a Estados Unidos por su padre, un rabino ortodoxo. El implacable mundo religioso del padre repelía al hijo. “Era el último de la vieja escuela de judío”, escribió Kallen sobre su padre, “que no hacían absolutamente ninguna concesión a su entorno”.

Kallen quería que el judaísmo se moviera hacia la corriente dominante, para convertirlo en secular, humanista, científico, condicionado por la economía industrial, sin haber dejado de ser “vivamente judío”. Kallen y otros que se unieron a él en el programa del «pluralismo cultural», como el afroamericano Alain Locke, pueden haber tenido más éxito del que deseaban. En la actualidad, los términos «pluralismo cultural», «multiculturalismo» y «diversidad cultural» evocan menos vidas diferentes en culturas diferentes, que estilos de vida diferentes en la sociedad estadounidense. Todas las culturas «diversas» sueñan, planean y a veces disfrutan del mismo éxito estadounidense. Sólo los ideólogos del multiculturalismo no se han percatado.

ALEXIS CAPOBIANCO VIEYTO

## TIEMPOS DE GUERRA ¿Y REVOLUCIÓN? UNA RESEÑA DE *EL IMPERIALISMO DEL DÓLAR*, DE MAURIZIO LAZZARATO

Casi terminando el año 2022, me llegó una invitación para ir a una conferencia de Maurizio Lazzarato en la Universidad de la República (Uruguay), quien iba a exponer sobre “¿Cómo repensar la revolución en nuestros días?”. La actividad fue en Montevideo, el viernes 25 de noviembre, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. A decir verdad, iba sin grandes expectativas. Pensé que me iba a encontrar con ese tipo de pensamiento «crítico» hegemónico, que tiene como una especie de referencia incuestionable a Foucault, y que no trasciende los límites del relativismo dominante, sobre todo autores vinculados al autonomismo y al movimiento operario italiano. Pero, básicamente, me encontré con todo lo contrario, en lo que fue una presentación de su nuevo libro, *El imperialismo del dólar*.

Para algunos, que tal vez participaron en luchas previas a la caída del «socialismo real», el sociólogo y filósofo italo-francés, que se desempeña como profesor en la Universidad de París I, decía cosas «ya sabidas». Eso fue lo que comentaban –palabras más, palabras menos– algunos asistentes a la conferencia. Pero creo que había en este juicio una visión muy parcial. Mientras los escuchaba, me preguntaba: ¿conocidas para quién? Porque tras la exposición, cuando se abrió una ronda de intervenciones y preguntas, se veía en una parte del público una mezcla de sorpresa, satisfacción por haber escuchado algo «nuevo» –que hacía más comprensibles algunos fenómenos–, pero también resistencia, sobre todo con algunas afirmaciones respecto a que en los tiempos de guerra siempre se abren tiempos de revolución; y que los estallidos revolucionarios, a lo largo de la historia, nunca han sido pacíficos. Se puede objetar que esto debe estar claro para cualquier militante de una organización revolucionaria, sin importar su edad, pero posiblemente esto no sea tan así para una gran parte de las nuevas generaciones, incluso entre aquellos que hoy son activistas. Ha habido una hegemonía, que podemos llamar en un sentido amplio «progresista», que no habla el lenguaje de la revolución, que ha excomulgado conceptos como explotación, imperialismo, dominación de clase, etc. Pero, además, la visión era parcial porque Lazzarato no repite como un dogma, como verdades consagradas por los siglos de los siglos, las tesis y teorías de Karl Marx, Rosa Luxemburgo o Vladimir Lenin, que fueron algunas de sus referencias más claras, tanto en la conferencia de Montevideo como en el libro publicado *a posteriori*. Sí, se basa en esas fuentes. Pero para recrearlas y replantearlas en un nuevo contexto, que presenta a su juicio claras discontinuidades, pero también algunas continuidades fuertes.

Pero vayamos a la obra, la cual no es muy grande. Se trata, básicamente, de un libro de bolsillo de 224 páginas, escrito y publicado originalmente en italiano, la lengua materna de Lazzarato: *Guerra e moneta. Imperialismo del dollaro, neoliberalismo, rotture rivoluzionari* (Bologna, DeriveApprodi, 2023). Afortunadamente, salió de inmediato una traducción castellana: *El imperialismo del dólar. Crisis de la hegemonía estadounidense y estrategia revolucionaria* (Bs. As., Tinta Limón, 272 págs.).

Las apariencias son engañosas. Aunque el libro es relativamente pequeño, posee una gran densidad informativa y conceptual. La «obertura» es con artillería pesada, acorde a estos tiempos de guerra, que es uno de los temas centrales del libro. Una serie de tesis son disparadas sobre el lector sin contemplación, entre las que -para quien escribe estas líneas, por lo menos- se encontraban algunas verdades muy claras, casi evidentes, pero que cuesta mucho asumir para el sentido común actual. Otras, si no verdaderas, muy probables y verosímiles. Y finalmente, algunas más cuestionables, pero que uno puede sospechar que el autor va a fundamentar con solidez.

Del capítulo I al IV se realiza un análisis del capitalismo actual y su carácter *imperialista* –en un sentido que se remonta a marxistas como Lenin o Rosa Luxemburgo–, el que ha tenido una gran potencia dominante desde fines de la Segunda Guerra Mundial: Estados Unidos, cuya hegemonía hoy es cada vez más cuestionada. En esos capítulos, se analizan los mecanismos de poder que se han desarrollado e impuesto a lo largo del siglo XX, profundizando en el estudio de dos elementos que suelen ser soslayados en el pensamiento crítico: el papel de la moneda (en este caso el dólar) y el rol de la maquinaria de estado-capital, donde el factor militar resulta fundamental. Pero el análisis del capitalismo nos conduce constantemente a la crítica del pensamiento «crítico» hegemónico, sobre todo de Michel Foucault y de lo que podríamos denominar, en una acepción amplia, «foucaultianismo». Dicho de otra forma, es un análisis crítico de la realidad existente, pero también una *crítica de la crítica*, por sus limitaciones, sus negaciones, sus elusiones, por no darnos cuenta de aspectos fundamentales de la realidad presente. No se trata de dos elementos inconexos. La crítica de la realidad existente y del pensamiento «crítico» se constituyen en este libro como una unidad, porque ese pensamiento que ha predominado –a nivel de lo que en un sentido lato se puede llamar *izquierda*– no ha dejado de tener profundos efectos sobre la realidad también.

En *El imperialismo del dólar*, se expresa una concepción tributaria de un marxismo donde el motor de la historia es la *lucha de clases*. Es, en este sentido, también una crítica a las visiones marxistas cuyo énfasis está puesto en el automatismo del mercado y en la contradicción *relaciones de producción-fuerzas productivas*. Lazzarato sostiene una perspectiva teórica para la cual no es posible una «historia sin sujeto». Hablamos de un enfoque según el cual los «automatismos» existentes en la sociedad capitalista fueron precedidos de la lucha de clases y la guerra. No solo se trata, según nuestro autor, de que la clase trabajadora y sus aliados son el «sujeto» de la historia, sino que también la clase dominante actúa como sujeto histórico, y no como una simple «personificación del capital». Es una visión alejada de todo economicismo, que tal vez en algún momento se pueda desplazar hacia cierto politicismo, pero que, dado el economicismo propio del neoliberalismo y de gran parte del marxismo, no deja de ser saludable, porque nunca se llega tampoco a una postura extremista que deje de lado las «bases materiales» del sistema económico capitalista. En este sentido, se pueden encontrar bastantes puntos de contacto con *Capitalismo caníbal* de Nancy Fraser (que ha sido reseñado por nuestro compañero Fernando Lizárraga en el semanario dominical *Kalewche*), quien también se aleja de las visiones economicistas y deterministas, y desarrolla –como Lazzarato– una visión global del capitalismo.

En el último capítulo, sin dejar de lado el análisis del capitalismo hoy existente, ni tampoco la crítica de la «crítica», Lazzarato se plantea toda una serie de interrogantes: ¿Cómo constituir un sujeto revolucionario que articule las diferentes luchas? ¿Cómo superar las derivas identitaristas? O, en sus términos más precisos, ¿cómo articular las prácticas de la libertad con las de la liberación, las de la revolución? Estas tareas son urgentes, porque los tiempos de guerra son también aquellos que, a lo largo de la historia, han generado condiciones para las revoluciones, como había señalado Lenin a principios del siglo pasado. Lo que torna acuciante la pregunta del *¿qué hacer?*

En el apartado que sigue, intentaremos resumir algunas de las principales ideas y tesis que plantea Maurizio Lazzarato en su último libro.

## Travesía al corazón del imperio del dólar

En el capítulo I, Lazzarato comienza señalando que hay que dejar de lado los conceptos propios de la «narrativa» neoliberal, que han sido asumidos también en gran medida por parte de algunas de las tendencias críticas, como “mercado”, “competencia”, “gobernanza”, “capital humano”, etc. Lo que define al capitalismo contemporáneo son conceptos como “monopolio”, “renta”, “imperialismo”, “oligarquía”, “guerra”, entre otros (p. 32).

En el mundo actual, se ha pasado del imperialismo que conocieron figuras como Lenin o Luxemburgo, al «superimperialismo» o “imperialismo del dólar”, concepto que toma de Michael Hudson (p. 35). Pero este tipo de imperialismo, diferente del de principios del siglo XX, no implica que hoy vivamos en una especie de imperio transnacional que ejerza una «gubernamentalidad» mundial. A lo que Lazzarato se refiere es a un imperialismo que tiene discontinuidades con el de principios de la centuria anterior, pero también *continuidades*. Más que de una nueva «fase» o «etapa», el italiano parece estar hablando de las transformaciones que ha sufrido precisamente lo que Lenin caracterizó como la “fase superior” del capitalismo. Este imperialismo, con EE.UU. como potencia hegemónica, tiene una característica fundamental, que lo hace diferir de todos los imperialismos anteriores: ha impuesto su moneda nacional como “moneda de comercio internacional” después de la Segunda Guerra Mundial y su inconvertibilidad al oro a partir de 1971. Esto le ha permitido, señala Lazzarato siguiendo a Hudson, gestionar su “liderazgo mundial”, desde la posición de “deudor” y no de “acreedor” (p. 39), y señala más adelante al respecto:

De esta forma, partiendo de su posición de deudor universal, los Estados Unidos pueden aumentar, teóricamente, su deuda al infinito, con el simple procedimiento de imprimir dinero: los países acreedores financian el déficit de su balanza de pagos y el déficit federal. Los recortes de impuestos a los ricos los paga el resto del mundo, como el resto del mundo paga los gastos militares de las 714 bases estadounidenses distribuidas a lo largo y ancho del planeta, con las que mantienen a sus acreedores en jaque y baja presión. [p. 41]

Como está implícito en la cita anterior, el dominio económico del dólar no es ajeno a la hegemonía militar. El capital y el estado no son –como nos plantean los discursos neoliberales– instancias independientes. Para Lazzarato, constituyen una sola maquinaria: la del *estado-capital*.

Para profundizar en el estudio de estos aspectos, el autor se basará en la obra del general chino Qiao Liang. El motivo económico principal por el cual los Estados Unidos “hacen la guerra todo el tiempo”, no es principalmente por el control del petróleo o de materias primas estratégicas, sino para “imponer y salvaguardar el dólar” (p. 49). Los EE.UU. exportan permanentemente dólares, comprando productos en el exterior, invirtiendo o a través de sus gastos militares. Pero estos dólares deben volver para invertirse en sus bonos o títulos. Para lograr capturar la riqueza producida a nivel mundial, la *Fed* (Reserva Federal) de Estados Unidos utiliza el aumento o reducción de las tasas de interés, y señala al respecto: “...al controlar el flujo y el reflujo de los dólares, provoca el crecimiento o la recesión del mercado mundial y controla el desarrollo de la economía mundial. Gracias a este control, se apropia de gran parte de esta producción (depredación y renta imperial)” (p. 50) Esto le permite capturar la riqueza producida en el exterior «cristalizada» en dólares, y comprar “porciones enteras de las economías de los países que la retirada de inversiones puso en grave crisis” (p. 51).

Para Lazzarato, el Partido Comunista Chino comenzó a partir de 2008 un proceso de *desdolarización*, al tomar conciencia “de que las finanzas estadounidenses podían destruir en un día billones de dólares” (p. 56), lo que fue interpretado por los Estados Unidos como una declaración de guerra. En este sentido, el gran enemigo estratégico es el “Sur global”, con China como el “punto más avanzado”. Acá hay tal vez uno de los

puntos que quedan poco claros: a veces, China aparece en el libro como un imperio emergente en conflicto con la potencia imperial hegemónica; otras, como el principal impulsor de un *orden multipolar*, implícitamente más justo. No son necesariamente tesis o visiones incompatibles, pero no se profundiza en su posible articulación.

Este mecanismo de saqueo no lo utiliza Estados Unidos solo con los países del capitalismo periférico, sino también con sus aliados, Europa y Japón, a los que trata como «vasallos». Los que, a su vez, tratan como «vasallos» a otros estados, como es el caso claro de Alemania en relación a Grecia. Advierte Lazzarato que el uso de esta terminología feudal “no es sólo un uso metafórico”, puesto que “...la economía de la renta tiene mucho que ver con la extracción que la aristocracia operaba sobre la sociedad feudal” (p. 61).

Estos procesos no son solamente «económicos». El imperialismo supone la acción constante de factores extraeconómicos. La hegemonía del capital financiero que caracteriza la mundialización actual no depende solo de “Wall Street (capital financiero propiamente dicho)”, sino que “es inseparable de la acción monetaria de la Fed (estado norteamericano) y del Pentágono (fuerza militar y, lo más importante, fuente de financiamiento de investigación y de producción tecno-científica)” (p. 69). Y reafirma sus ideas con Rosa Luxemburgo: “...en realidad, la violencia política es también instrumento y vehículo del proceso económico (...) El capital no solo está ‘chorreando sangre y lodo’ en su nacimiento, sino a lo largo de su expansión por el mundo” (pp. 69-70). Para Lazzarato, la contradicción entre la tendencia a la mundialización del capital y su anclaje en un estado nacional es absolutamente insuperable.

En el capítulo II, se enfoca en la centralización económica, política y militar, igual que en la crítica a Foucault y al foucaultianismo. Comienza planteando lo difícil que es imaginar cómo alguien pudo concebir la posibilidad de un “imperio supranacional y soberano (Negri y Hardt), lo cual hubiera sido destruido “con la fuerza de las finanzas o de las armas” por un imperialismo “unilateralmente dirigido” por EE.UU. (p. 81). Y en todo este capítulo, señala el contraste radical –el abismo algunas veces– entre las teorizaciones foucaultianas y las características propias del imperialismo del dólar.

Foucault consideraba al poder de la aristocracia feudal como un poder básicamente negativo, que apropiaba y sustraía, lo que contrastaba con el poder actual que incita y produce. Pero el capitalismo contemporáneo no es para Lazzarato principalmente un “capitalismo de producción”, sino un capitalismo donde “renta y ganancia se confunden”, donde “el imperialismo del dólar funciona precisamente como “impuesto, mecanismo de sustracción” (pp. 83-84). Para el autor italiano, Luxemburgo, Lenin y “los bolcheviques captan perfectamente estos cambios que Foucault ignora por completo” (p. 84). El filósofo francés nos hablaba de una función “absolutamente positiva” del poder, precisamente cuando “el papel negativo del poder, en lugar de desaparecer, crece proporcionalmente a la función positiva, productiva, del poder mismo” (p. 85).

Esto llevará a que tanto el ordoliberalismo como el neoliberalismo sean leídos “a través de esta concepción positiva del poder” (p. 86), ignorando la renta, las guerras, los monopolios, es decir, sus funciones negativas. “Foucault introdujo la mala costumbre de criticar al neoliberalismo partiendo no del ejercicio real del poder, sino de la forma en la que los teóricos del neoliberalismo hablaban de este en sus libros” (p. 87). Serán dejados de lado rasgos como guerra, finanzas, renta, colonización, etc., que son los que caracterizan precisamente al imperialismo. El neoliberalismo y el ordoliberalismo hablarán de sí mismos en términos de mercado, competencia, transacciones pacíficas, pero lo que caracteriza al capitalismo actual es el monopolio, la “centralización del poder económico en pocas manos”, y la guerra (p. 89).

Por el contrario, el capitalismo se caracteriza por un triple proceso de centralización: económico, político y militar, sin “interrupción ni cambio de tendencia (mucho menos con el neoliberalismo)” (p. 91).

La competencia conduce a la centralización, pero a nivel económico jugará un papel fundamental en este proceso, para Marx, el “sistema crediticio” (p. 92). En *El 18 Brumario*, el pensador alemán analizará la centralización del poder político, particularmente en el Ejecutivo. Lo que no se opone para él, según Lazzarato, con “una multiplicación y difusión de los dispositivos y técnicas de gobierno y control” (p. 95). Centralización y difusión del poder no se contraponen como piensa Foucault: “...el poder reside en los procesos de centralización (en las centralizaciones) que mandan, deciden, controlan, una multiplicidad social y política amplia y radicalmente subordinada” (de poderes o micropoderes podríamos agregar). Por último, se produce el “monopolio legítimo de la fuerza”, poniendo el énfasis Lazzarato en el “monopolio”, y no en la “legitimidad”: “es el monopolio que produce la legitimidad y no al revés” (p. 96). Nacerá un “aparato de mando centralizado”, que no hará más que fortalecerse en los siglos XX y XXI (p. 98).

Esto se perpetuará y profundizará en la etapa del imperialismo, que para Lazzarato mantiene cuatro características señaladas por Lenin:

1) *Hegemonía del capital financiero*. Esta hegemonía “...significa que es la economía y las clases rentistas las que dominan y controlan las ganancias, hasta el punto de confundir ambas categorías” (p.100).

2) *Colonización*. “El saqueo de los recursos y la exportación de mercancías y capitales, sin los cuales el capital no podría reproducirse, son inseparables de la intervención militar” (p. 100).

3) *Centralización*. Se centralizan el estado y el capital, el poder y la ganancia. Esto no produce “...una identificación de estado y capital, sino que los mantiene unidos en su diferencia. La que hemos llamado máquina de Estado-Capital” (p. 101).

4) *La guerra*. La confrontación bélica “no es una realidad extrínseca” o un “accidente”, sino que “constituye la fuerza principal que determina la división internacional del trabajo” (p. 102).

El poder ejecutivo se concentró fuertemente en la Primera Guerra Mundial. Fueron los gobiernos quienes movilizaron a las naciones para la “guerra total” (p. 104). La necesidad de actuar rápido también produjo una “destitución” del poder legislativo que no ha hecho más que acentuarse hasta el presente (p. 105).

En la economía no reina una competencia perfecta, como pregonaba la narrativa neoliberal. En las actividades económicas caracterizadas por una “alta productividad”, rige el monopolio. No es que la competencia haya dejado de existir, pero esta predomina en las actividades económicas menos productivas, y sobre todo entre la fuerza de trabajo (pp. 107-108).

La “supuesta lucha del neoliberalismo contra los monopolios” contrasta con una “configuración” en la que se produce una gran centralización del poder económico y político, con “dos formas diferentes”, a saber: “el monopolio de la máquina imperial norteamericana, que centraliza y planifica el mando sobre la moneda como nunca antes en la historia de la humanidad, y la centralización financiera que alcanza alturas impensables”. En este contexto, “El precio del dinero y del crédito no depende de la *ley de la oferta y la demanda*. Son, en cambio, establecidos sobre la base de relaciones entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas” (pp. 109-110); en un marco general, además, donde cada vez es más fuerte el “*power pricing*” (poder de fijación de precios) de algunos “grandes grupos” (p. 113).

Tres grandes oligarquías se han consolidado en EE.UU. con el neoliberalismo: la militar, la extractivista y la financiera. La “democracia social” estadounidense y su “igualdad”, que siempre se combinaron con “imperialismo antidemocrático” (p. 115), “saltan por los aires” y hoy tiende a predominar una “gubernamentalidad” cada “vez más centralizada, jerárquica y autoritaria” (p. 117), que abre el paso a los “nuevos fascismos”, tal vez una de sus tesis más polémicas y cuestionables. Estos fascismos han llegado,

para Lazzarato, a algunos gobiernos, pero no necesitan “...ni del ‘escuadrismo’, ni tampoco asumir la forma de una revolución reaccionaria (...) porque no existe el peligro bolchevique, no hay revolución que amenace a las clases acaudaladas” (p. 118).

Desde esta perspectiva teórica, alejada de todo economicismo determinista, el intelectual italiano retoma una tesis de Kalecki: *el ciclo político precede al ciclo económico*, “la lucha de clases precede y ordena la acumulación” (p. 119).

El neoliberalismo y el ordoliberalismo visualizan la economía como “una alternativa a la guerra”, pero cada “punto de inflexión, cada reestructuración de la producción económica y cada cambio de poder político en el mercado mundial” han sido determinados “por la guerra”. Las guerras mundiales y las revoluciones son las que “reconfiguran por completo el mercado mundial” en el siglo XX (pp. 122-123). Las guerras de Corea y Vietnam, según Lazzarato, son las que conducen a la inconvertibilidad y al imperialismo del dólar. Y también –algo que nos toca muy de cerca– la configuración neoliberal en los países australes de América Latina solo pudo imponerse a través del Plan Cóndor. En el Cono Sur, las ideas de Friedman o Hayek fueron precedidas por los golpes de Pinochet, Videla o Bordaberry: “...la eliminación física de los revolucionarios allana el camino para el sometimiento general a los principios del mercado, la deuda y la competencia” (p. 123). Y es aquí donde Lazzarato plantea una de las críticas más duras a Foucault:

Que Foucault pueda afirmar que el poder de ‘dar muerte’ se reconfigura en un poder de ‘gestionar la vida’ es un insulto a los miles de militantes asesinados en el altar del imperialismo en toda América Latina. La ‘gestión de la vida’ presupone ‘dar la muerte’ como su condición política, porque la ‘vida’ solo puede ser gestionada una vez derrotada la revolución. [pp. 123-124]

En forma similar, plantea Lazzarato, el ordoliberalismo solo pudo imponerse “tras la derrota de la clase obrera alemana a manos del nazismo” (p. 124).

La actual guerra de Ucrania va a producir –ya está produciendo, podríamos decir– una *reconfiguración*. Para Lazzarato, es la guerra la que configura el “espacio económico” y lo “micropolítico”, y no al revés. Por todas estas razones, “la guerra debe incorporarse al concepto de capital”. Incluso en tiempos de “paz”, la guerra ha sido esencial para “defender el dólar y eliminar a cualquiera que amenace su supremacía cuando las finanzas no bastan” (pp. 126-127).

En el capítulo III, Lazzarato se centra en la crítica de algunas tesis de Foucault, o del pensamiento de inspiración foucaultiana. Para el italiano, no vivimos bajo un nuevo tipo de poder “no soberano”, sino que se produce un “doble estándar”: grandes estados que ejercen una “soberanía verdadera”, tanto económica como política (en primer lugar Estados Unidos, pero también China y Rusia), y estados que ejercen una “soberanía limitada” (p. 133), entre los que Lazzarato señala a los estados europeos, a los que considera “vasallos” de EE.UU. La potencia hegemónica es quien impone normas a otros estados, que ella misma no respeta, como la “estabilidad monetaria” o “presupuestos equilibrados”. Normas que, en caso de aplicarlas, producirían el colapso “económico y político inmediato” de los Estados Unidos (pp. 137-138)

También son errados conceptos como el de “empresario de sí mismo” o “capital humano”, que gran parte del pensamiento «crítico» usa, según Lazzarato. Lo que caracteriza al capitalismo actual no es la empresa, sino la renta. El “capitalista humano” tiene que endeudarse permanentemente “para incrementar su valor” (p. 141). Por lo que “más que parecerse a un empresario, parece un trabajador endeudado que ya ha hipotecado parte de su salario antes de empezar a trabajar” (pp. 141-142). Para el autor, la utilización de este “vocabulario (...)” es solo el signo evidente de una derrota política y teórica interiorizada y desplegada, incluso, en el pensamiento crítico” (p. 143).

Más adelante, Lazzarato se interna en consideraciones que podríamos llamar epistemológicas. ¿Es el neoliberalismo una ideología? Considera que sí, pero que no se la puede caracterizar como una “falsa conciencia”, porque es producida y financiada conscientemente, y no es tampoco una “superestructura porque sus conceptos son ‘determinantes activos’” (p. 155). Los enunciados y conceptos del neoliberalismo son verdaderos porque tienen “efectos reales”, pero también falsos “porque mutilan la articulación real del poder” (p. 156). Aquí Lazzarato parece tener ciertas dificultades para desmarcarse más claramente de las concepciones relativistas que predominan también en el campo del pensamiento crítico. No diferencia la verdad como aproximación –siempre parcial y limitada– a la realidad objetiva (que en forma muy clara Lazzarato intenta desentrañar en relación al capitalismo contemporáneo), y lo que una maquinaria de poder ideológico impone como verdad, como sentido común.

Con *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault se aleja de un análisis basado en la lógica del conflicto, y se acerca a un enfoque centrado en la «racionalidad». Es una deriva que conduce de Marx a Weber (p. 159). En esa deriva, el pensador francés

(...) sustrae lo negativo, que es el elemento que funda la contradicción de Marx. Lo negativo –que plantea el problema de la explotación, de la dominación, de la guerra, pero también de la ruptura, la revuelta y la revolución– es “superado”, es eliminado de dos maneras diferentes: a través de la “razón gubernamental” –capaz de dar respuesta al problema de la irracionalidad del capitalismo– y mediante la sustitución de lo negativo de la contradicción, del enfrentamiento de clases, de la guerra, por el positivo de la acción del poder. [p. 160]

Desde esta perspectiva del poder, desde categorías como la de la gubernamentalidad, resulta imposible para Lazzarato “deducir la guerra” (p. 163). Dicho de otra forma, las teorías foucaultianas no nos permiten comprender ni el capitalismo actual ni su dinámica de poder. La guerra sería algo «exógeno» al poder y la economía.

El capítulo IV comienza con una discusión de las teorías del dinero. Lazzarato cuestiona las teorizaciones clásicas (y también la de Marx), que ven el surgimiento del dinero en el intercambio y, basándose en las investigaciones al respecto de Karl Polanyi, plantea un origen político, extraeconómico: “...el poder político y el poder religioso inventan un refinado sistema de crédito/deuda que incluye también el interés y el interés compuesto, de donde se deriva el dinero y sus funciones de medida, cálculo, pago, reserva, etc.” (pp. 169-170). Esto parece permitirle hacer más inteligible el imperialismo del dólar. El dinero no es un mero producto del automatismo económico, sino que, para su comprensión, es “fundamental (...) la estrategia política y militar” (p. 174). Esto no significa negar el automatismo económico, pero este es producto de la lucha y la imposición de una fuerza sobre otras.

Según Maurizio Lazzarato, hay en el marxismo una ambigüedad o tensión entre tendencias que privilegian el “automatismo” económico y los procesos estructurales sin sujetos, y tendencias que ponen el foco en la lucha de clases. Para él, esa ambigüedad o tensión debe superarse claramente a favor de estas últimas. En tal sentido, el imperialismo del dólar se impone por la fuerza militar de los Estados Unidos como superpotencia, y no por la “fuerza económica e innovadora del capitalismo estadounidense” (p. 185). La dinámica universalizadora y cosmopolita del capital “solo puede lograrse gracias a la intervención estatal” (p. 186). Aunque esta dinámica nunca puede realizarse totalmente, en plenitud, porque, como ya bien sabía Rosa Luxemburgo, “no puede desvincularse del estado” (p. 188). “Un estado universal es una contradicción en sus términos” (p. 193).

Desde una perspectiva como la de Lazzarato, que coloca un fuerte acento en la política y en la lucha de clases, no puede haber un «retorno del estado», como muchos progresistas sostienen o proponen por estos

lares, “porque su acción siempre estuvo presente” (p. 195), si bien esta se hace más explícita y masiva en los momentos donde estalla la crisis.

La “gran fuerza” del marxismo, igual que del pensamiento anticolonial y el feminismo, es, para Lazzarato, la no naturalización de las clases y las relaciones de dominación. Hay un “punto de partida” que se encuentra en Marx, pero no en Nietzsche (ni en Foucault, ni tampoco en Deleuze) que “...es el dominio calificado de la máquina Estado-Capital, en el que se afirma una potencia de conquista históricamente determinada y al mismo tiempo también aquello que le resiste, escapa o se vuelve contra ella” (p. 199). Si hay opresión, hay subjetividades sesgadas y voluntades de poder que se oponen. No hay “procesos sin sujeto”. Tal cosa no se verifica en la realidad. En palabras de nuestro autor, “...en el capitalismo, no existe el ‘se’ impersonal, sino el ‘quién’ subjetivo, que se manifiesta en la división, el conflicto, la violencia y las guerras” (p. 200). Foucault, sin embargo, mira el conflicto “desde fuera”, desde “una posición neutral”; y de lo que se trata, para el italiano, es de “...captar las relaciones de poder desde dentro de ellas (...) para conocer y para luchar contra ellas” (p. 201), como hacen precisamente el marxismo y los movimientos que luchan contra diversas formas de dominación.

“Los tiempos están cambiando”, nos dice Lazzarato al comienzo del capítulo V. Ya no vivimos el tiempo lineal de Cronos, que asume como algo normal la dominación y la explotación, sino el tiempo de Kairós, que es un tiempo de “discontinuidades” y “rupturas” (p. 214). China, Rusia y el “gran Sur” ya no aceptan el orden imperialista occidental, según Lazzarato, y luchan por un “orden multilateral” (p. 215). El italiano nos recuerda que, durante el siglo XX, los tiempos de guerra “...abrieron el tiempo de la revolución” (p. 232).

Este capítulo es, en gran medida, una reflexión sobre la revolución y los sujetos revolucionarios. Lazzarato diferencia “emancipación” de “revolución”. Por la primera entiende “la creación de una nueva subjetividad”, y por la segunda, “la transformación radical del orden económico y político” (p. 234). Algunos de los movimientos posteriores a mayo del 68 y a Foucault han separado ambas luchas, y hasta las han contrapuesto, promoviendo el compromiso con las luchas parciales, de emancipación, aunque con ciertas buenas razones según Lazzarato, puesto que “la revolución parece, cada vez, traicionar la emancipación” (p. 235). Pero ambas luchas deben confluir. No solo confluir: la clase obrera, las múltiples subjetividades y los nuevos movimientos sociales “...exigen formas de organizaciones y revolución nuevas” (p. 239). Aunque también señalará que, si bien hoy las luchas de trabajadores no son excluyentes, son “un paso decisivo hacia cualquier revolución” (p. 246). Los movimientos emancipatorios “pueden abrir los procesos revolucionarios (...) pero no pueden, evidentemente, llevarlos a cabo solos” (p. 248). Más adelante sostendrá que, si bien las emancipaciones son “conflictuales”, no son necesariamente “incompatibles con el capitalismo”. Su tesis de que “hay muchas emancipaciones, pero habrá una sola revolución” (p. 260) implica el desafío de pensar cómo evitar tanto la disgregación identitaria, como toda uniformización. A estas luchas se suma la “cuestión ecológica”, que no es “emancipatoria” sino “trágica”, porque es una cuestión de vida o muerte, en que queda demostrada la absoluta falsedad de “la definición de gubernamentalidad neoliberal (‘hacer vivir y dejar morir’)” (p. 248).

Los tiempos actuales son de revueltas e insurrecciones. El caso de Chile es paradigmático en ese sentido. En tales situaciones, “...o se avanza o se retrocede, o se gana o se pierde; el sujeto revolucionario y su organización avanzan en su hacerse o son bloqueados y retroceden desmoronándose” (p. 253). Se necesita un “sujeto”, el cual no preexiste a la acción. Este sujeto no puede ser concebido como la simple suma de partes, de movimientos, de subjetividades (p. 254). El momento en que se va a producir una lucha o una insurrección no se puede predeterminar, pero se debe estar preparado para ellas.

Hay un momento reflexivo, en la “constitución del sujeto”, donde emerge la conciencia, un saber que permite “desarrollar una táctica y una estrategia para romper el bloqueo de la fuerza enemiga, para remover el obstáculo al desplegarse la construcción del sujeto” (p. 258).

Pero si bien la revolución “es una necesidad” y vivimos en el tiempo de Kairós, de ruptura, “...los movimientos se han acostumbrado al conflicto sin revolución. El tiempo de la política parece ser vivido como infinito y lineal”. Hacia el final, Lazzarato plantea una frase que nos interpela y desafía: “el retorno de la revolución es nuestro problema”. Hay que “reinventar la revolución”, si no el capitalismo evolucionará “hacia nuevas formas de fascismo y de guerra en las que, sin revolución, seríamos aplastados” (p. 266).

### **A modo de síntesis y reflexión final**

El imperialismo del dólar no es, para Maurizio Lazzarato, solamente un fenómeno económico. Es también un fenómeno profundamente político. La guerra y el aparato estatal-militar de los Estados Unidos fueron esenciales para la conquista de la hegemonía global tras la Segunda Guerra Mundial. Las teorizaciones que han predominado a nivel de lo que se denomina “pensamiento crítico” no pueden explicar las características de este imperialismo. Ellas hablan de un poder productivo y micropoderes, subestimando fenómenos como la centralización política, económica y militar del poder; e infravalorando su carácter negativo, represivo y rentístico, así como el papel de la maquinaria estatal-militar, cuando estos son fundamentales para entender el capitalismo actual.

El libro tiene la virtud de intentar desentrañar los mecanismos reales del poder, de ir más allá de teorías que a veces funcionan como telarañas que nos enredan y alejan de la realidad. Es un libro valiente, que se enfrenta no solo al «sentido común» neoliberal, sino también a las tendencias hegemónicas en el pensamiento de izquierda y progresista, así como al marxismo economicista. Pero la intención de Lazzarato trasciende lo explicativo y lo teórico. La vieja consigna de los espartaquistas de “socialismo o barbarie” permea toda la obra, lo mismo que la pregunta de Lenin y los bolcheviques: *¿qué hacer?* Las condiciones objetivas para cambios revolucionarios están claramente presentes para el italiano. Pero, al mismo tiempo, no se asume la revolución como «nuestro problema». Se niega o elude su «actualidad». Y este desgarramiento –entre las condiciones objetivas y las subjetividades desencantadas o resignadas hoy predominantes– no deja de tener una dimensión fuertemente trágica.

Corsario Rojo ya está navegando. Ha zarpado en mal momento. Con marejada alta, anuncio de tifones, tempestades por doquier y sin ningún puerto a la vista. Las poderosas flotas del capital, los cañones del autoritarismo y las fragatas del dogma acechan por todos lados.

Pero no habiendo puerto seguro, mejor hacerse a la mar: respirar el fresco viento de la rebeldía, en vez de apoltronarnos en la engañosa comodidad de una tierra firme que, de firme, no tiene nada. Como el barco de Neurath, nuestro navío se construirá y reconstruirá con los materiales disponibles, y en alta mar.



# **corsario rojo**

REVISTA TRIMESTRAL DE LA PÁGINA KALEWCHE

<https://kalewche.com>