youkali

revista crítica de las artes y el pensamiento nº 16

La deuda de Europa

Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento
nº 16, mayo de 2014

revista semestral en formato electrónico
para encontrarla: www.youkali.net

edita: tierradenadie ediciones, S.L.
I.S.S.N.: 1885-477X

las afirmaciones, las opiniones y los análisis que se encontrarán en el presente número de *Youkali*, son responsabilidad de sus autores.

© los autores
(copyleft, salvo indicación en otro sentido)

coordinación: Montserrat Galcerán Huguet y Matías Escalera Cordero

participan en el número: Isabell Lorey, David Veloso Larraz, Paula Winkler, Rafael Mínguez, Matías Escalera Cordero, Barbara Beznec, Valter Cvijić, Sara Pistotnik, Žiga Podgornik-Jakil, Danijela Tamše, J.S. de Monfort, Ezequiel Ipar, Victor Hugo Pacheco, Maite Aldaz, Miguel Ángel Sánchez, Alejandro Fernando González Jiménez, Juan Domingo Sánchez Estop, José Luis Ruiz Delgado, Aurelio Sainz Pezonaga, Mario Espinoza Pino, Montserrat Galcerán Huguel, Victoria López Balduque, Carlos López Balduque, Mª Rosa de Madariaga, Mirta Núñez Díaz-Balart, Isaac Rosa, David Becerra Mayor, Fanny Rubio, Francisco Fernández Ramos, Ángel Moreno, Gsús Bonilla, Alberto García-Teresa, Javier Ugarte Pérez, Juan Pedro García del Campo, Ángel de Lucas y Alfonso Ortí.

maquetación: tallerV
portada y contraportada: Maite Aldaz

Las imágenes que salpican las páginas de este número de Youkali han sido tratadas a partir de una copia digitalizada de *Rouge Midi*, de Robert Guediguian.

Í N D I C E

pág.

Breve editorial 4

La deuda de Europa:

- Isabell Lorey:
  El régimen de la precarización. Crisis, deuda y gubernamentalidad *neoliberal en Europa* 5
- Barbara Beznec, Valter Cvijić, Sara Pistotnik, Žiga Podgornik-Jakil y Danijela Tamše:
  Crisis, movimientos globales y revueltas locales en Eslovenia 15
- David Veloso Larraz:
  El derecho (de todos) a la ciudad 21
- Javier Ugarte:
  Crisis en la periferia europea. Una aproximación desde España 31

Miscelánea:

- Paula Winkler:
  Por un tribunal penal internacional contra la corrupción política para preservar la democracia 41
- Rafael Mínguez:
  Max Aub. España, ¿dónde queda? 51
- José S. De Monfort:
  La "larga marcha" de dos novelas perseverantes: Bajo el volcán *de Malcolm Lowry u el* Ulises, *de James Joyce* 57
- Ezequiel Ipar:
  De la naturaleza y la eventualidad de la democracia (en la política de Spinoza) 63
- Victor Hugo Pacheco:
  Bolivar Echeverría, ethos *barroco y destrucción de la riqueza* 70
- Alejandro Fernando González Jiménez*:*
  Apuntes sobre el ethos *barroco y las posibilidades de una modernidad alternativa desde América Latina* 80
- **Inter(w)express**... La palabra itinerante: *Siete (7) respuestas rápidas para siete (7) preguntas clave* (cuestionario de la redacción) 89

Elementos de producción crítica

- Miguel Ángel Sánchez:
  La enfermedad mental y sus metáforas y versión gráfica del relato de Ch. Bukowski, Un día *,* 91
- **CARPETA**:
  Puerta América / Poesía 3 109
- **CARPETA**:
  Armando López Salinas (In memoriam) 113

Análisis de efectos / Reseñas

- *Reseña de* Initiation à la philosophie pour les non-philosophes, *de Louis Althusser (PUF, 2014), por Juan Domingo Sánchez Estop* 129
- *Reseña de* El tiempo de la multitud, *de Vittorio Morfino (Tierradenadie, 2014), por Aurelio Sainz Pezonaga* 137
- *Reseña de* Las dos Siciliase *de Alexander Lernet-Holenia, por José Luis Ruiz Delgado* 142
- *Reseña de* Las circunstancias obligan. Homoerotismo, identidad y resistencia *de Javier Ugarte (Egales, 2011), por Mario Espinoza Pino* 149
- *Noticia y acuse de recibo* 157

Un clásico, un regalo

- *En los l´´imites del desarrollo capitalista: multifrenia y crisis de civilización en el modelo de globalización financiera* de Ángel de Lucas y Alfonso Ortí 179

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 3

BREVE EDITORIAL

Con un retraso considerable (casi dos meses), debido a circunstancias y a causas, en la mayor parte, ajenas a nuestra voluntad, que la mayoría de nuestros lectores, y aquellos que sepan cómo funciona una revista de estas características, comprenderán, sin duda, presentamos, al fin, esta nueva entrega de YOUKALI, la revista de Tierradenadie Ediciones, que estamos convencidos no defraudará la paciente espera.

En esta ocasión, comenzamos con un bloque de trabajos en torno a "la deuda de Europa", con artículos de Isabell Lorey, acerca de la precarización; otro de varios autores eslovenos, sobre los aspectos de la crisis en la pequeña república alpina; de David Veloso Larraz, sobre "el derecho a la ciudad"; y de Javier Ugarte, acerca de la crisis en "la periferia europea"; todos sumamente interesantes, y que junto a la noticia que damos, con un pequeño extracto, del libro colectivo *El último europeo*, de la Oveja Roja, completarían este conjunto de escritos sobre la crisis y Europa, que abre el número.

En la sección *Miscelánea*, hay unos cuantos interesantísimos artículos, como el de Paula Winkler, "Por un tribunal Penal internacional contra la corrupción política para preservar la democracia"; o como los de Rafael Mínguez, en torno a la figura de Max Aub y el concepto de España; el de José S de Monfort, sobre la peripecia de dos novelas claves en la literatura del pasado siglo, *Bajo el volcán*, de Malcolm Lowry y *Ulises*, de James Joyce; o el de Ezequiel Ipar, sobre la *política* de Spinoza; y los de Victor Hugo Pacheco y González Jiménez, acerca de "las posibilidades de una modernidad alternativa desde América Latina".

A continuación, nuestra habitual cuestionario, *Inter(w)express*, se acerca a un grupo andaluz de acción poética imprescindible, "La palabra itinerante".

El artículo de Miguel Ángel Sánchez García, artista y colaborador habitual nuestro, sobre "la enfermedad mental y sus metáforas" y la posterior versión gráfica que realiza del relato de Bukowski, *Un día*, sobre las consecuencias del trabajo alienado y alienante; no les dejará indiferentes. Así como la tercera entrega de *Puerta América/Poesía*, con Mario Montalbetti.

Y seguidamente nuestra particular y muy sentida despedida de nuestro queridísimo Armando López Salinas (*In memoriam*), con una relación de algunas de las intervenciones habidas en sus dos últimos homenajes, uno, aún en vida, en la Fiesta del PCE de 2013, y el otro, tras su muerte, en Blanquerna; a las que se suman otros escritos acerca de su obra o escritos, rápidamente, ex profeso, para esta ocasión. Nunca lo olvidaremos.

Luego, la sección de *Reseñas, noticias y acuse de recibo*, con citas de Althusser, Spinoza y Maquiavelo, V. Morfino, Alexander Lernet-Holenia, Javier Ugarte, Begoña Abad, Silvia Rodríguez, Gabriel Trujillo, Ana Vega, Antidio Cabal, David Becerra Mayor, Raquel Arias Careaga, Julio Rodríguez Puértolas, Marta Sanz, Santiago Alba Rico, Felipe Alcaraz, Martín Rodríguez-Gaona, Antonio Orihuela, José S de Montfort, Àngel Ferrero, József Böröcz, Corina Tulbure y Roger Suso; dan paso a nuestra última sección, *Un clásico*, con *En los límites del desarrollo capitalista: multifrenia consumista y crisis de civilización en el modelo de globalización financiera*, de Ángel de Lucas y Alfonso Ortí.

Que lo disfruten. Les rogamos, una vez más, su comprensión por este, perdonable, al fin, pequeño/gran retraso.

Tierradenadie ediciones
Ciempozuelos
Mayo de 2014

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 4

EL RÉGIMEN DE LA PRECARIZACIÓN. CRISIS, DEUDA Y GUBERNAMENTABILIDAD NEOLIBERAL EN EUROPA[1]

por Isabell Lorey

Calculando

Tal vez todo se basaba en un error de cálculo. En octubre de 2012 el economista jefe del FMI, Olivier Blanchard, hizo pública una postura espectacular y sorprendente, cuestionando en lo fundamental la anterior estrategia conjunta de la Troika Europea[2]. Hasta entonces la Troika –que está compuesta por el Fondo Monetario Internacional, El Banco Central Europeo y la Comisión Europea– había aunado más o menos sus esfuerzos acerca de cómo los países europeos del sur debían hacer frente a sus deudas públicas, en qué medida debían recortar garantías sociales, desmantelar derechos laborales e incrementar impuestos, en orden a recibir más dinero para reducir la deuda. Después de largos años de estrategia conjunta, el economista del FMI rompía ahora con el consenso. Los economistas subestimaron los impactos negativos de las políticas de austeridad sobre el ciclo económico, el tan esperado crecimiento económico no tuvo lugar. La razón: un simple error de cálculo. La fórmula macro-económica con la que se suponía que el gasto publico debía estimular la economía, se estimó como un "multiplicador" que era demasiado bajo. La dirección recomendada después de un nuevo cálculo: una senda de austeridad menos rígida. No porque las políticas de austeridad fueran excesivas para millones de personas, sino porque estos nuevos números debían llevar finalmente al objetivo principal: el renovado crecimiento de la economía.

En abril de 2013, el segundo error de cálculo fue admitido por Kenneth Rogoff y Carmen Reinhart, aquéllos economistas de Harvard con los que incluso el exministro de finanzas alemán, Wolfgang Schäuble, defendió su hoja de ruta. Los padres de la doctrina de la austeridad, según los cuales el noventa por ciento de la deuda estatal acabaría con todo el crecimiento, y que fue seguida por tantos, manejaron los datos de manera extraordinariamente descuidada. Tras este repetido error, el corsé de la austeridad fue ligeramente aflojado. Sin embargo, esto no sucedió principalmente porque la anterior ideología de la austeridad fuese inaceptable para millones de personas, sino debido a la esperanza de que estos nuevos números condujeran a la meta principal: el renovado crecimiento de la economía.

Memorándum

Es un juego arriesgado. En el caso de Grecia, los cálculos económicos que en 2013 fueron objeto de crítica interna llevaron a comienzos de 2012 al "Memorándum de Entendimiento" –firmado entre la Comisión Europea y la república Helénica– en el que se acordaban medidas de extrema austeridad. Es un memorándum que exacerba múltiples crisis. La crisis de la reproducción social se ha intensificado

1.- Traducción: Mario Espinoza Pino

2.- La crítica se publicó por primera vez en octubre de 2012, en un apartado del *World Economic Outlook* del Fondo Monetario Internacional (http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2012/02/pdf/text.pdf) y desarrollado con otro economista del FMI: Olivier Blanchard y Daniel Leigh, "Growth Forecast Errors and Fiscal Multipliers," IMF Working Papers, January 2013, http://www.imf.org/external/pubs/ft/wp/2013/wp1301.pdf.

hasta tal punto, y a tal velocidad, que nada igual se ha visto antes en la parte "occidental" de Europa desde la Segunda Guerra Mundial. Prestaciones públicas reproductivas fundamentales, tales como el servicio de salud, la educación y la seguridad social, ya no pueden garantizarse.

Estas políticas de extrema precarización en el campo de la reproducción social se agravan aún más por la precarización de largo alcance del mercado de trabajo. Paradójicamente, las políticas de austeridad impulsan una tasa tremendamente alta de desempleo y masivas reducciones de salarios y pensiones, con el objetivo último de incrementar las tasas de empleo a través del crecimiento económico. Como se ha observado desde hace varios años, y no sólo en Alemania, estos nuevos puestos de trabajo son entonces casi exclusivamente precarios, despojados de derechos laborales y protecciones sociales.

En una democracia, políticas de precarización que son tan extremas deberían como mínimo ser legitimadas por un referéndum. En la agravada crisis de la democracia representativa, sin embargo, en vez lo anterior, está teniendo lugar una extraordinaria legitimación moralista a través del discurso del endeudamiento. De acuerdo con una antigua tradición cristiana, y desde la perspectiva del gobierno de la Troika, cada individuo de la población de Grecia, España y Portugal es considerado como un deudor, alguien que vive por encima de sus posibilidades y no está satisfecho con lo que merece y se ha ganado, convirtiéndose así en endeudado/culpable[3]. Esta deuda/culpa económico-moralista pesa tanto que el severo castigo, que probablemente tendrá un impacto tremendamente negativo a largo plazo en las condiciones de vida de la mayoría de europeos del sur, aparece como aceptable para muchos en la Unión Europea, especialmente en el norte.

La economía y la moral son inseparables: cuando las deudas están involucradas, un arriesgado cálculo económico puede confiársele todavía a la vieja lógica cristiana de la culpa, incluso en el siglo veintiuno. Esta argumentación permite limitar los modos tradicionales de auto-determinación democrática a las formas de la soberanía estatal y la devaluación parlamentaria[4]. En esta lógica autoritaria, la democracia se

convierte otra vez en una amenaza: un referéndum es imaginado como una amenazante rebelión de los endeudados, como un peligroso instrumento democrático que podría hacer posible la articulación de la desobediencia y la revuelta.

Con estas trasformaciones políticas, legales y sociales fundamentales en Europa, se establece una nueva gubernamentalidad. Sus instrumentos centrales transnacionales de gobierno son la precarización y el endeudamiento. En un nivel nacional a lo largo de las dos últimas décadas este arte de gobierno no es ya una excepción, sino que está en vías de ser normalizado. La precarización no es un fenómeno marginal, ni en el sur de Europa ni en Alemania. En los países industriales del "norte global", y en esta fase del neoliberalismo, la precarización no puede ser ya externalizada por los espacios socio-geográficos de la periferia, donde solo afecta a otros. La precarización se está extendiendo incluso por áreas que fueron consideradas durante mucho tiempo seguras. Se ha convertido en un instrumento de gobierno y, al mismo tiempo, en un fundamento para la acumulación capitalista que sirve de regulación social y control[5]. En el actual proceso de transformación europea, legitimado por las crisis, la precarización se normaliza en diversos grados.

La precarización significa algo más que empleos precarios, más que la falta de seguridad a través del trabajo asalariado. Ella cubre la totalidad de la existencia, el cuerpo, los modos de subjetivación. La pre-

3.- En alemán la palabra para endeudamiento económico y culpa mora es la misma: "Schuld". Tener deudas significa vivir o haber vivido más allá de las posibilidades propias. Ello significa no contentarse con lo que uno se ha ganado o se merece –la palabra "verdienen" en alemán, que significa al mismo tiempo ganar y merecer, tiene también un significado económico-moral.

4.- La forma de la democracia representativa está limitada aquí, pues de un tiempo hasta ahora ha estado en una frecuentemente comentada crisis, y no en último lugar debido a su papel en el neoliberalismo, que está próximo a los negocios (cf. Colin Crouch, Post-Democracy, Oxford 2004).

5.- Cf. Isabell Lorey, *State of Insecurity*, trans. Aileen Derieg, con un prefacio de Judith Butler, London: Verso, 2014.

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 6

carización significa vivir con lo imprevisible, con la contingencia. En la modernidad secularizada de Occidente, el miedo a lo que no es calculable marca las técnicas de gobierno y de subjetivación, fundiéndolas dentro de una desmesurada cultura que busca medir lo inconmensurable.

La normalización de la precarización conduce a una forma de gobernar que desde Thomas Hobbes ya no era considerada posible: un gobierno que no está legitimado por las promesas de protección y seguridad. Contrariamente a esta vieja regla de dominación, que demanda obediencia a cambio de protección, el gobierno neoliberal procede primariamente a través de la inseguridad social, a través de regular el mínimo de garantías mientras, simultáneamente, incrementa la inestabilidad social. Un factor central para la implementación de estas transformaciones fundamentales son las deudas públicas y privadas. Se estableció una forma de gobierno con ayuda de la proclamación de que supuestamente no hay alternativas, y que se funda en la mayor inseguridad social posible.

Contra este contexto, la cuestión planteada es menos la de cómo prevenir y poner fin a la inminente precariedad, que empuja a la desintegración del orden. Más bien la cuestión es comprender cómo somos gobernados específicamente a través de la precarización y cómo nos mantenemos gobernables.

Precario

Históricamente, debemos nuestras ideas políticas sobre la protección frente la inseguridad a, entre otros, Hobbes y su concepción del estado seguro, que protege a través de representar la soberanía contra la destrucción de la propiedad y la vida por unos peligrosos otros en el llamado "estado natural". La protección frente la inseguridad, frente a lo precario, ha sido también la responsabilidad de los estados sociales del siglo veinte. Al mismo tiempo, ni el Leviatán de Hobbes ni el estado social de bienestar impiden lo precario, sino que más bien engendran respectivamente nuevas formas históricas de precariedad, nuevas inseguridades, frente a las que de nuevo tienen que proveer protección[6].

Cuando la dominación en las sociedades neoliberales ya no se legitima a través de la seguridad (social), en lugar de ello experimentamos, sin embargo, el gobierno a través de la inseguridad; entonces lo precario y lo inmune[7], la inseguridad y la seguridad se encuentran a sí mismas cada vez menos en una relación de oposición, sino en una relación de cada vez mayor complementariedad y gradación. El escalón más bajo es el umbral regulado de ser (todavía) gobernable. Para desplegar más todas estas tesis, distingo entre tres dimensiones de lo precario: precariedad, precaridad y precarización gubernamental[8].

La Condición Precaria –y aquí coincido con las ideas de Judith Butler– denota una dimensión socio-ontológica. Se convierte en "co-extensiva"[9] al nacer, porque la supervivencia depende desde el comienzo de las redes sociales, de la socialidad y del trabajo de otros. Porque la vida es precaria, ella es significativamente dependiente del cuidado y la reproducción. Una vida totalmente autónoma es imposible. La condición pecaria es siempre relacional y, por tanto, compartida *con* otras vidas precarias. Aunque necesitan protección, los cuerpos vivientes no pueden ser nunca completamente protegidos, sobre todo porque están permanentemente expuestos a condiciones sociales y políticas, bajo las cuales la vida permanece precaria. Lo precario es inherente a cada seguridad; la vulnerabilidad se mantiene al lado de toda protec-

6.- Sobre las diferentes dinámicas de protección y amenaza que incluyo bajo el término "inmunización", ver Isabell Lorey, *Figuren des Immunen, elemente einer politischen Theorie, Zurich*:Diaphanes 2011

7.- Cf. Robert Castel, *L'insécurité sociale, Qu'est-ce qu'être protégé?,* Paris: Seuil 2003.

8.- Nota del traductor. Los tres términos en inglés son "precariousness, precarity y governmental precarization". Nos vemos obligados a traducir "precariousness" –en alemán *Prekärsein*– por "condición precaria". El lector debe entender que es un neologismo creado por la autora para denominar la condición de vulnerabilidad, co-dependencia y relacionalidad de los seres humanos.

9.- Judith Butler, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London, New York: Verso 2009, p. 23; para su concepción de la precariedad, ver también, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York: Verso 2004.

ción y todo cuidado; nada asegura invulnerabilidad. La precariedad es una condición de cada vida, produciendo histórica y geográficamente muy diferentes variaciones.

La segunda dimensión de lo precario, la *precariedad*, debe ser entendida como una categoría de orden, que designa los efectos de diferentes compensaciones políticas, sociales y legales de una condición precaria general. Precariedad designa el enrejillado y la distribución de la condición precaria en relaciones de desigualdad, una jerarquización a la que acompañan procesos de *Alterificación*[10]. Esta dimensión de lo precario cubre relaciones de dominación naturalizadas, a través de las que la pertenencia a un grupo se les asigna o niega a los individuos. Las posiciones sociales de inseguridad son entendidas desde la precariedad.

La tercera dimensión de lo precario son las dinámicas de *precarización gubernamental*. Nos referimos a los modos de gobernar desde la formación de las condiciones capitalistas-industriales, algo que no puede ser históricamente separado en las sociedades occidentales del ideologema de la soberanía burguesa –y por tanto de la forma de democracia que es hegemónica.

Aunque la precariedad designa una condición de vida y la fundación de los social y lo político al mismo tiempo, no fue hasta que la vida entró dentro la política, como la biopolítica desarrollada al final de los siglos XVIII y XIX, que gobernar comenzó a centrarse en un camino previamente desconocido, alrededor de la preservación de la vida de cada uno de los individuos de una población para fortalecer al estado y servir a la productividad de la economía capitalista[11]. En el curso de este nuevo arte de gobernar, emergen las subjetivaciones gobernables. En los siglos XVIII y XIX las subjetivaciones biopolíticas se entrelazan cada vez más con las ideas de libertad burguesa liberal y auto-determinación democrática.

Comprender la precarización como *gubernamental* hace posible problematizar las complejas interacciones de un instrumento de gobierno con las condiciones de explotación económica y los modos de subjetivación en su ambivalencia, entre la subyugación y el empoderamiento. Las prácticas de auto-empoderamiento no tienen automáticamente un efecto emancipatorio, sino que han de ser entendidas desde una perspectiva gubernamental como tremendamente ambivalentes. Ellas pueden significar modos de auto-gobierno basados en un auto-desarrollo conformista, una auto-determinación que permite una extraordinaria gobernabilidad. Las prácticas de empoderamiento, sin embargo, pueden también romper, renegar, huir de los atractivos del auto-gobierno funcional.

Ninguna de estas tres dimensiones de lo precario ocurre individualmente, sino más bien en relaciones históricamente planteadas de modo diverso. Básicamente, puede decirse que la relacionalidad entre la condición precaria y precariedad evocan diferentes formas de dominación. El nivel socio-ontológico es construido como una amenaza, contra la que la comunidad política debe ser protegida, inmunizada. La legitimación de la protección de unos requiere generalmente enrejillar la precariedad de aquellos marcados como "otro". Esto distingue especialmente la gubernamentalidad *liberal* en un grado muy elevado. Amenazar la condición precaria puede tornarse en la construcción de otros peligrosos, los cuales están posicionados respectivamente dentro y fuera de la comunidad social y política como "a-normales" o "extranjeros".

En el *neoliberalismo*, la precarización actualmente está sometiéndose a un proceso de normalización, en el que los patrones del ordenamiento liberal de la precariedad continua existiendo en una forma modificada, pero de tal modo que la condición precaria existencial no puede ser enteramente desplazada a través de la construcción de otros peligrosos y conjurada como precariedad; en vez de esto, es actualizada por aquellos que son normalizados en la precarización gubernamental individualizante.

Umbral

Lo que tenemos actualmente aquí son estrategias para salvaguardar la dominación, que remodelan conceptos existentes de seguridad de tal manera que extender la inseguridad se convierte en un modo normalizador de gobierno. El paradigma central de gobierno de las subjetivaciones biopolíticas no existe hoy ni en la seguridad a través de la soberanía representativa, ni en las instituciones garantistas de bienestar social, sino que se caracteriza por un gobierno neoliberal de la inseguridad.

10.- Nota del traductor. La autora dice "processes of Othering". Se refiere a los procesos –sociales, políticos y culturales- de construcción de la "alteridad", de la imagen de un "otro" situado en una jerarquía social que le atribuye ciertas características. Debido a éstas, o por su defecto, el individuo puede o no pertenecer a un colectivo social o grupo específico. La "alterificación" construye identidades, las excluye o las agrupa, permitiendo a un individuo distinguir entre un "nosotros" y un "ellos".

11.- Cf. Foucault, Michel: The History of Sexuality, Vol. 1, An Introduction, trans. Robert Hurley, New York: Vintage Books 1990, p. 139.

De acuerdo con Maurizio Lazzarato y su libro *Le gouvernement des inégalités*, publicado en 2008, dentro de la lógica neoliberal todas las instituciones sociopolíticas son "dispositivos que deben funcionar al mínimo"[12]. En un sentido político, este mínimo define el umbral, el área-límite variable sobre el que debe ser nuevamente determinado, una y otra vez, en qué punto "el riesgo de "guerra civil" amenaza o rompe la paz social"[13]. Las técnicas de lo mínimo, del estado minimalista, así como los poderes auto-reguladores del mercado, son usadas para regular la demarcación inmunizante con respecto a la amenaza de luchas secesionistas. Estas técnicas son centrales, de modo que las políticas neoliberales pueden operar con instituciones que pueden ser transformadas de instituciones de seguridad social en instituciones que producen inseguridad social. El arte de gobernar consiste en equilibrar un máximo de precarización, que probablemente no pueda ser calculado con exactitud, que se correlaciona con un mínimo de protección, y garantizar que el mínimo se fija en este umbral.

En este proceso, los individuos se supone se organizan y modulan activamente a sí mismos y sus vidas sobre la base de un mínimo cada vez más bajo de protección, haciéndose en consecuencia gobernables. Así es como la técnica gubernamental de auto-gobierno emerge, lo que he llamado "auto-precarización"[14]. Vivir y trabajar en condiciones que se supone están orientadas en relación a una medida economizada. Esta medida puede asumir las más diferentes formas, yendo desde el estado minimalista (de bienestar social) a declaraciones de política educacional sobre excelencia y evaluación, pero puede también llevar a la categorización de "lo superfluo". Esta manera de medir, hasta tal punto económica, presupone la desigualdad; en otras palabras: precariedad y condiciones de explotación tanto como de violencia, que también reproduce.

Privatización

A través del desmantelamiento y el remodelado de los sistemas colectivos de seguridad, cada forma de independencia desaparece a la luz de los peligros de la condición precaria y la precarización; invulnerabilidad y soberanía –tanto a nivel individual como al nivel del estado– se convierten en obviamente ilusorias. Incluso aquellos previamente asegurados a costa de los otros nacionales y globales pierden su protección social. Se requiere una gestión individualizada del riesgo por parte de cada uno, sin importar el género, la clase y el origen, con lo que una condición precaria contra la que no puede haber protección, puede actualizarse de manera diversa, la cual se materializa diferentemente, dependiendo del posicionamiento social de la precariedad.

En las dinámicas neoliberales de precarización gubernamental, la ilusión de la protección individual es mantenida especialmente a través de la ansiedad sobre la impotencia contra la vulnerabilidad existencial. La carrera permanente por la deseada protección de la propia vida y su vecindad social antes que los demás competidores, oscurece que una vida mejor y sustentable no puede ser una cuestión individual. Las exigencias por una auto-protección preventiva e individualista, esta auto-inmunización dentro de la precarización, tienden a ser más afirmadas que cuestionadas, sin embargo, en las subjetivaciones gubernamentales. El auto-gobierno y las conductas vitales están primariamente al servicio de la gobernabilidad política y la valorización capitalista – y la ansiedad sobre la condición precaria mantiene esta relación.

Endeudamiento

La economía política del capitalismo financiero, como ha mostrado Christian Marazzi, se basa en una medida esencial sobre férreas condiciones de trabajo,

12.- Maurizio Lazzarato, *Le gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*, Paris: Edition Amsterdam 2008, p. 58 (my emphasis).

13.- Ibid.

14.- Cf. Isabell Lorey, *Governmentality and Self-Precarization: On the Normalization of Culture Producers*, trans. Dagmar Fink and Lisa Rosenblatt, transveral: *"Machines and Subjectivation"*, November 2006, http://eipcp.net/transversal/1106/lorey/en.

bajos salarios y, no menos importante, sobre la precarización existencial de la fuerza entera de trabajo y la externalización de áreas completas de la producción. Aunque esto conduce al incremento de los beneficios, no contribuye al crecimiento general en el sentido de la prosperidad para todos[15]. Las condiciones de vida y trabajo precarias y la privatización de la protección contra la precariedad no son solo condiciones de un próspero capitalismo financiero, sino también de una "economía de la deuda" que no puede ser separada de él[16].

En su actual libro *The Making of the Indebted Man*, Maurizio Lazzarato muestra que "es la "subjetivación", además del "trabajo" en el sentido clásico del término […], lo que hace crecer la productividad"[17]. Se necesita una figura subjetiva que asuma responsabilidad, que se encargue de las deudas e internalice los riesgos de la culpa y las obligaciones. Lazzarato dibuja esta figura como "el hombre endeudado", una figura que permite y paradójicamente estabiliza el gobierno neoliberal a través de la precarización y la inseguridad en una medida sustancial. Ya no hay ningún afuera de la deuda, todos estamos endeudados de un modo u otro: tanto si es a través del consumo diario con tarjetas de crédito o a través de los costes privados de incrementar el standard de vida, tal como la compra de un coche o una casa. "Si no es una deuda individual, es la deuda pública la que pesa, literalmente, en cada vida individual, ya que cada individuo debe asumir su responsabilidad por ella"[18].

Nietzsche, Marx y también Deleuze y Guattari, como Lazzarato nos recuerda, han vinculado expresamente la economía de la deuda con la moralidad, en otras palabras, con modos de subjetivación. El convertirse en endeudado no puede separarse, en la genealogía cristiana, de cargar con la culpa. Incurrir en deuda, de acuerdo con Nietzsche, resulta en culpa a través de la promesa del pago a los acreedores. Las personas endeudadas prometen un comportamiento adecuado y permanente que les ponga en posición de poder pagar sus deudas[19]. Una promesa de esta clase requiere algo decididamente paradójico por parte de las personas endeudadas: deben estimar algo inestimable, a saber, el futuro.

La precarización significa tratar con lo impredecible, con la contingencia, actuar sin ser capaz de predecir que traerá un futuro próximo o distante. Es exactamente esta habilidad para hacer frente a la contingencia lo que es explotado por el contrato de préstamo, impidiendo la agencia en el sentido de comenzar algo nuevo. "Ver el futuro como el presente y anticiparlo"[20], como Nietzsche dice, significa no solo controlar el futuro en del presente, sino también mantener la precarización bajo control – pero haciéndolo principalmente en nombre del acreedor[21].

Una relación de deuda corresponde a un modo de gobernar en el sentido de Foucault: influenciar el comportamiento y la acción de los otros[22]. La relación entre deudor y acreedor es de gubernamentalidad, una relación entre acreedores gobernando por medio del auto-gobierno de los deudores. En el gobierno a través de la precarización, las deudas corresponden a una "técnica de estado de seguridad gubernamental con el fin de reducir la incertidumbre del comportamiento de los gobernados"[23].

15.- Cf. Angela Mitropoulos, "Precari-Us?", transversal: "Precariat", March 2005, http://eipcp.net/transversal/0704/mitropoulos/en; Gerald Raunig, Factories of Knowledge, Industries of Creativity, trans. by Aileen Derieg, Los Angeles: Semiotext(e) 2013.

16.- Cf. Christian Marazzi, *Violence of Finance Capitalism*, trans. by Kristina Lebedeva and Jason Francis Mc Gimsey, Los Angeles: Semiotext(e) 2011, p. 112f.

17.- Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, trans. Joshua David Jordan, Los Angeles: Semiotext(e) 2012, p. 24f.

18.- Ibid., p. 52.

19.- Ibid., p. 38.

20.- Cf. ibid., p. 30f.

21.- Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morality and Other Writings, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press 2006, p. 36.

22.- Cf. Michel Foucault, "The Subject and Power," in Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, by Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, Chicago: University of Chicago Press 1982; Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, p. 45.

23.- Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, p. 45f.

Pasar a la acción, comenzar algo nuevo, como Marx ya señaló en su ensayo "Comentarios sobre James Mill", requiere no las fuerzas de trabajo, sin más bien aquellas que emergen de la socialidad, de la familiaridad con otros: confianza en uno mismo y en los otros y, por tanto, en el mundo[24]. Y es exactamente esta confianza, esta relación ética, la que es explotada por el crédito y el endeudamiento, resultando en desconfianza. "Confianza, la condición para la acción, se convierte en la desconfianza universal, transformándose en una exigencia por seguridad"[25].

Contra estos antecedentes, las políticas de austeridad de la Troika europea respecto a Grecia, España, Portugal y otros países significan no sólo control sobre el desmantelamiento y remodelado del estado social de bienestar, no sólo la imposición de las llamadas reformas estructurales, que implican la destrucción de los derechos de los trabajadores adquiridos a través de las pasadas décadas de lucha y la creación de relaciones de empleo precarias; al mismo tiempo, significan control gubernamental y dirección del comportamiento, de la agencia y los modos de subjetivación de los pueblos del sur de Europa. En las crisis en curso desde el 2008, una nueva gubernamentalidad europea neoliberal está emergiendo, la cual impulsa no solamente precarización existencial en el sur de Europa con sus políticas de austeridad[26], sino que está fundada sobre la jerarquización y una construcción en parte racista de la precariedad. En el norte de Europa, especialmente en Alemania, actualmente parece posible ignorar y neutralizar el avanzado proceso de la "propia" precarización, y normalizar las ansiedades que a la condición precaria, debidas particularmente a la privatización. En lugar de una toma de conciencia de la magnitud del gobierno nacional y transnacional a través de la inseguridad, la economía de la deuda europea sirve nuevamente para externalizar la precariedad, dentro una lógica gubernamental liberal, a las periferias, a aquellos construidos no solo como "otros", sino también y especialmente como "culpables" y auto-responsables. El castigo de la extrema austeridad que amenaza la existencia aparece justificado en este arte europeo de gobernar. Todo lo que debe ser asegurado para la evaluación moral del empobrecido deudor, como Marx ha apuntado ya, es únicamente su nuda supervivencia. Mientras el deudor siga con vida, él o ella puede ser subyugado y explotado de acuerdo con el contrato de deuda. En esta lógica, la muerte del deudor es el umbral que no debe ser cruzado[27]. Todas las medidas con las que se precariza al deudor se convierten, cada vez más, en una cuestión de mera y desnuda supervivencia, y conectan –no solo brutalmente– una suerte de superioridad moral de carácter judicial con la economía política. A la vez, es un juego con riesgos, probabilidades, medidas y evaluaciones por parte de los economistas de la Troika europea que toman decisiones (quienes obviamente a veces cometen errores de cálculo macro y micro-económico). Es un juego arriesgado.

Redes de Solidaridad y Huelgas

No solo en Europa, sino también en USA, la democracia y los movimientos "occupy" que han estado surgiendo desde 2011 han tenido éxito en romper los mecanismos abiertos de explotación e individualización que acompañan este entrelazamiento gubernamental de precarización y endeudamiento. Estos movimientos, muy heterogéneos y precarios, confrontan lo impredecible en el presente y comienzan a actuar políticamente de un nuevo modo, constituyéndose. Partiendo radicalmente de la precarización, no exigen simplemente el restablecimiento de seguridades (sociales). No plantean principalmente las demandas a los gobiernos, porque profundamente desconfían en la democracia representativa implicada en la economía de la deuda. Están inventando nuevas formas de democracia presentista y desarrollando nuevas socialidades éticas contra las políticas de austeridad de la gubernamentalidad europea. Ellos acaban con un contrato que bloquea la agencia política a través del pago de obligaciones determinadas en el futuro, a través de la obediencia y gestos de servilismo, y permiten que un presente llegue a emerger. A través de la confianza y relaciones afectivas, a través de redes de solidaridad y apoyo colectivo para los deudores privados, en este devenir presente inventan las prácticas de una democracia presentista.

No es casualidad que los precarios del neoliberalismo rechacen la representación política[28]. Los precarios no pueden ser unificados o representados, sus

24.- Cf. ibid., p. 56f.

25.- Ibid., p. 57

26.- Para el caso de Grecia, ver Eri Samikou, "Becoming precarious in the age of neoliberal biopolitics", paper presented at the international summerschool "Teaching the Crisis", Humboldt-University Berlin, 2nd – 14th of September, 2013.

27.- Cf. Karl Marx, "Comments on James Mill – Élements d'économie politique," trans. J.T. Parisot, Paris, 1823, in Karl Marx, Friedrich Engels: Collected Works, vol. 3, Marx and Engels: 1843-1844, trans. Jack Cohen, New York: International Publishers, 2005, pp. 211-228; Lazzarato, The Making of the Indebted Man, p. 58f

28.- Gerald Raunig demonstrates this for the EuroMayDay-Movement, see Gerald Raunig, A Thousand Machines, trans. Aileen Derieg, Los Angeles: Semiotext(e) 2010, p. 83.

intereses son dispares, las clásicas formas de organización corporativista resultan ineficaces. Estas situaciones de los precarios están dispersas a través de las condiciones de producción y también por varios métodos de producción, que absorben y generan subjetividades, expanden su explotación económica, multiplican identidades y lugares de trabajo. Por esta misma razón, los precarios que protestan no pueden ser unificados y sometidos a través de las formas tradicionales de representación política[29].

Inicialmente concentradas sobre la plaza central de una ciudad, el espacio paradigmático de lo público, el movimiento pronto se dispersó de nuevo por los barrios y extendió sus prácticas respetables a través de debates locales descentralizados. En Grecia, después de que el movimiento condensado en la ocupación de la plaza Syntagma (2011) fuese dispersado, múltiples redes de solidaridad se organizaron. Patatas, legumbres, aceite de oliva y otros víveres fueron adquiridos a precio de coste directamente de granjeros, a fin de evitar los caros intermediarios. Los granjeros trajeron sus frutas y productos a las ciudades, directamente a las iniciativas, asociaciones y redes, donde los consumidores habían ordenado una cierta cantidad de patatas y arroz. Cada vez menos gente puede permitirse comprar en los supermercados. Los profesores se han unido para ofrecer gratuitamente clases que han sido canceladas o que ya no pueden ser pagadas. En las muchas clínicas sociales auto-organizadas por todo el país se trata principalmente a los no asegurados y a los desempleados. Las clínicas son apoyadas exclusivamente a través de trabajo voluntario o donaciones, y todas las decisiones se toman en sus respectivas asambleas generales, donde el personal médico, los voluntarios no cualificados e incluso los pacientes participan igualmente. Más y más proyectos de socorro mutuo están surgiendo, en los cuales no solo se organiza la supervivencia a la crisis, sino que en ellos están emergiendo, al mismo tiempo, nuevas socialidades, las cuales rompen con las lógicas neoliberales de aislamiento, competición y privatización. Todas estas redes de solidaridad son menos una auto-organización de la "sociedad civil" que parte del desarrollo de un movimiento político en curso.

En España, el movimiento 15M reactivó las asambleas de barrio e inició redes de solidaridad, especialmente contra los desahucios. Debido a la explosión de la burbuja inmobiliaria, las actuales políticas de austeridad y el incremento extremo del desempleo y la precarización, más de un millón de familias españolas están en riesgo de perder sus casas más tarde o más temprano. O no son capaces de pagar sus deudas hipotecarias, o están avalados, como muchas personas mayores hacen con sus familiares. El sitio web de información y movilización "plataforma de Afectados por la hipoteca" (PAH)[30], que se hizo fuerte a través del movimiento 15M, es el ensamblaje central para hacer frente a este enorme problema social, y no pocos de los numerosos desalojos podrían evitarse a través de su ayuda[31]. Gente de la plataforma negocia directamente con los bancos y los gerentes. Hay regiones enteras donde los bomberos y los cerrajeros se han negado a prestar sus servicios a los bancos con los desahucios. En Ibiza, la administración local ha declarado la isla "zona libre de desahucios"[32].

En el movimiento Occupy Wall Street, el apoyo vecinal para la gente amenazada por los desahucios debido a las deudas hipotecarias se ha convertido en uno de los campos centrales de la acción tras dos meses de ocupación del parque Zuccotti (al lado de Wall Street). No es –fundamentalmente– una cuestión de plantear demandas al gobierno de la comunidad o al estado, sino más bien de practicar en grupos de acción directa el derecho a la vivienda de forma no violenta, a través del frecuente y exitoso bloqueo de los desahucios junto con las familias afectadas. El asunto de la deuda privada es también problematizado como segundo aspecto en los movimientos en New York: hay enormes deudas debidas a la educación. Las deudas estudiantiles son el tema de muchas acciones de protesta, eventos informativos y grupos de concienciación. Pero la iniciativa "Huelga por la Deuda" (Strike Debt), como un "brote de Occupy Wall Street"[33], desencadenó conversaciones más allá de las deudas estudiantiles. El objetivo fue entender las deudas "como un sistema global de dominación y explotación"[34], que de ningún modo trata a todos los deudores igual. Más bien, la Huelga por la Deuda

29.- Cf. Paulo Virno, Exodus, ed. and trans. Klaus Neundlinger and Gerald Raunig, Vienna: Turia+Kant 2010, p. 60.

30.- http://afectadosporlahipoteca.com/

31.- Para un análisis de la crisis actual desde el movimiento 15M, el gobierno de las finanzas, el desmantelamiento del estado de bienestar y la resistencia contra estos procesos, ver: Observatorio Metropolitano, Crisis and Revolution in Europe. People of Europe, rise up!, Madrid: Traficantes de sueños 2011, http://de.scribd.com/doc/95175695/Crisis-and-Revolution-in-Europe.

32.- *Dario de Ibiza*, Julio 27, 2013: "Acuerdo unánime para declarar la isla 'libre de desahucios'".

33.- Strikedebt.org.

34.- Strike Debt/Occupy Wall Street, The Debt-Resistors-Operations-Manual, 2012, http://strikedebt.org/The-Debt-Resistors-Operations-Manual.pdf, p. 105.

enfatiza las estructuras precarias dela economía de la deuda: la deuda "ata a algunas personas (mujeres, gente de color y pobres) más severamente que a otras"[35], como la crisis de las hipotecas subrpime ha mostrado en USA. La Huelga por la Deuda se centra en los modos gubernamentales de subjetivación engendrados a través del entrelazamiento de las deudas financieras y el fracaso moral, y quiere cambiar esto a través de la acción colectiva. El primer paso para esto es instigar un discurso que apunte a que no se trata de una falta o fracaso de los individuos, pues ellos tienen altos préstamos estudiantiles o facturas médicas que no pueden pagar. A diferencia de Lazzarato, la Huelga por la Deuda distingue claramente entre las consecuencias de la deuda pública y privada. "La deuda gubernamental no tiene nada que ver con la deuda personal. Alrededor del mundo, la deuda se usa para justificar los recortes en los servicios básicos. El problema no es que estemos en quiebra sino que nuestra riqueza pública está siendo acaparada. Necesitamos un nuevo contrato social que ponga la riqueza pública al servicio de un uso equitativo y consagre el derecho a vivir sin el requisito de la servidumbre a una deuda de por vida"[36]. No es una cuestión de discutir fundamentalmente contra la deuda e imaginar una sociedad libre de deudas: "más bien, nosotros hacemos un llamamiento por unos nuevos acuerdos justos, que nos ayuden a sobrepasar las fronteras del presente (como hacen los créditos) sin cargar el futuro con las cadenas del interés compuesto"[37]. Desde esta perspectiva, las deudas son medios útiles para romper las limitaciones abiertas de/en el presente, también con el fin de volver a ganar agencia de una nueva manera. Partiendo de un análisis más ambivalente de la deuda que el que Lazzarato ofrece, la Huelga por la Deuda desarrolla tácticas, recursos y un marco de condiciones para organizar un movimiento general de huelga contra las deudas. Las acciones se centraron alrededor de "Rolling Jubilee", un proyecto de socorro mutuo que compra deuda a precios con un elevado descuento y entonces la suprime"[38]. En noviembre de 2013, la Huelga por la Deuda anunció que Rolling Jubilee compró y suprimió alrededor de trece millones de deuda en servicios médicos para más de 2500 individuos. Pero los recortes en deuda no son emancipatorios por sí solos; de acuerdo con la Huelga de Deuda estos deben ir acompañados por acciones colectivas en asambleas sobre la deuda y un "programa de transformación social"[39].

Democracia

Dentro de este gobierno extremo a través de la precarización, las nuevas alianzas sociales no rechazan la democracia, sino que comienzan a practicar la democracia por medio de la invención de nuevas formas de relacionarse entre sí, nuevas relaciones de solidaridad y afecto. La asamblea fue y es la práctica central de los movimientos. Ello significa organizar e instituir, pero sin formas tradicionales de representación política. En lugar de la vaciada democracia representativa, nuevas formas de participación son inventadas en la circulación transindividual de afectos, y el proceso de poder constituyente democrático se inicia a través de la práctica de la igualdad[40].

Las asambleas en Atenas fueron incluso explícitamente aleatorias: ese introdujo el sistema del sorteo

35.- Ibid.

36.- Ibid., p. 103.

37.- Ibid., p. 102.

38.- Ibid., p. 105.

39.- Ibid and http://strikedebt.org/act/.

40.- Cf. Michael Hardt and Antonio Negri, *Declaration*, distributed by Argo Navis Author Services, 2012; Raúl Sánchez Cedillo, "15M: Something Constituent This Way Comes", trans. Mara Goldwyn, in The South Atlantic Quaterly, 111:3, 2012, p. 573-584; Michael Hardt and Antonio Negri, *Declaration*, New York: Argo Navis Authors Service, 2012; Isabell Lorey, "Demokratie statt Repräsentation. Zur konstituierenden Macht der Besetzungsbewegungen," in Jens Kastner, Isabell Lorey, Gerald Raunig, Tom Waibel, Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen, Vienna, Berlin: Turia + Kant 2012, p. 7-49.

para hablar en la plaza Syntagma[41]. Aquellos que querían hablar en las asambleas diarias podían sacar un número y esperar los resultados del azaroso sorteo. Esta contingencia de hablar por sorteo reemplaza a los representantes y organizadores profesionales, y enfatiza que la práctica de la democracia que estuvo en el centro no tiene ninguna pretensión de gobierno. El objetivo no era el gobierno, ni la toma del poder ni como oponente en una confrontación con el poder constituyente de los precarios en asamblea. Podría parecer paradójico que aquellos más extremadamente confrontados con la contingencia, los precarios, eligiesen la práctica de la contingencia radical de los iguales como democracia.

Muchas voces desde los movimientos rechazaron las pretendidamente protectoras lógicas de las identidades, demarcaciones de pertenencia y representación, y desarrollaron prácticas de mutua reproducción y cuidado en un devenir-democracia, afirmando y transformando lo que es precario. En las asambleas y redes inventaron los parámetros fundacionales de nuevas políticas y formas de vida desde una lógica no-(neo)-liberal.

El slogan español ¡Democracia Real Ya! lo designa: esta democracia es real, tiene lugar ahora y materialmente en este momento, especialmente en la práctica de las asambleas y las redes. Esto no es tanto una democracia directa, en la que los ciudadanos y ciudadanas están implicados en las decisiones políticas, sino más bien una nueva comprensión de la democracia que es establecida paralelamente al sistema representativo. Llamo a esta nueva forma de democracia *democracia presentista*. "Presentista" remite a un presente en devenir, un presente intensivo extendido. Estas prácticas democráticas parecen ser una respuesta al futuro endeudado mirado desde la precarización mientras se actúa en la contingencia de la situación.

En el caso de la democracia de los movimientos desde 2011, este presente real o en devenir es un devenir-revolucionario[42], no como gran y única ruptura, sino más bien como un desarrollo permanente de conexiones afectivas, como un "virus afectivo"[43], a través del que nuevas socialidades emergen. Devenir "concierne a las alianzas"[44], sin filiación e identidad. Las socialidades que surgen en los movimientos son indefinidas, específicamente porque existen en este proceso de emergencia, porque son expresadas en conexiones afectivas, en las prácticas de cuidado y respeto, en las que la igualdad de cualquiera y todos es evidente, una igualdad que es practicada y no exigida.

La democracia presentista rompe con la linealidad del tiempo y la abre. Significa la simultaneidad de la ruptura, como una interrupción de lo que ha sido hasta ahora, y de una brecha, como la apertura de la posibilidad de un espacio. Los movimientos no formulan un programa alternativo con el objetivo de un futuro socialista o libre de dominación, hacia el que los movimientos tendrían que desarrollarse. En lugar de poner sus esperanzas en una idea teleológica del futuro de este tipo, que está íntimamente conectada con la idea del desarrollo y el crecimiento capitalista en la modernidad "occidental", estas clases de futuro se convierten en insignificantes dentro de las luchas democrático-presentistas. El futuro no puede y no debe ser definido –ni a través de exigencias hechas a los gobiernos en medio de una crisis de las democracias representativas, ni como un futurible planeable más allá de la precarización y las deudas como instrumentos de gobierno. El presente devenir de la democracia presentista exige que estos presentes entren dentro de este devenir, dentro de lo que está actualmente constituyéndose, y por tanto salir de su usual linealidad del pasado y el futuro[45]. Esta expansión del presente, este cruzamiento fuera de la lógica lineal de la temporalidad, abre el camino fuera de las especulaciones financializadas sobre el futuro, los futuros, a fin de practicar la democracia presentista como el devenir actual de esta brecha.

41.- Cf. Dimitris Papadopoulos, Vassilis Tsianos, Margarita Tsomou, "Athens: Metropolitan Blockade – Real Democracy," transversal "#occupy and assemble∞", July 2012, eipcp.net/transversal/1011/ptt/en; Stavros Stavrides, "Squares in Movement," The South Atlantic Quaterly, 111:3, 2012, p. 585-596, p. 589.

42.- Cf. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press 2002, p.2.

43.- Raúl Sánchez Cedillo, "15M als Aufstand der Körper-Maschine," trans. Dominic Widmer, in *Inventionen 2: Exodus. reale Demokratie. Territorium. Immanenz. Maßlose Differenz. Biopolitik*, ed. Isabell Lorey, Roberto Nigro, Gerald Raunig, Zürich: Diaphanes 2012, p. 48-61, p. 50.

44.- Gilles Deleuze, Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press 1987, p. 238.

45.- Cf. Deleuze/Parnet, *Dialogues*, op.cit., p. 2.

CRISIS, MOVIMIENTOS GLOBALES Y REVUELTAS LOCALES EN ESLOVENIA[1]

por Barbara Beznec, Valter Cvijić, Sara Pistotnik,
Žiga Podgornik-Jakil y Danijela Tamše

De la crisis del socialismo a la crisis financiera

En los primeros años después de su independencia en 1991, Eslovenia, un país post-socialista con dos millones de habitantes, fue testigo de un primer ciclo de desposesión bajo la forma de la privatización de lo que en la era socialista fue considerado como propiedad social. En la siguiente década las elites políticas eslovenas eligieron seguir la llamada estrategia-gradualista, rechazando el severo modelo neoliberal impuesto por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. En consecuencia, las primeras etapas de transición fueron relativamente tranquilas, con solo unos pocos conflictos sociales graves –al menos aquellos visibles–, algo también debido al poder relativamente alto de los sindicatos y la canalización del descontento social a través del proceso de diálogo social. A mediados de la primera década del nuevo milenio, la inclusión total del estado dentro de las integraciones Euro-Atlánticas fue completada: Eslovenia entraba en la Unión Europea y en la OTAN, adoptaba la moneda común europea (el Euro) y era frecuentemente etiquetada como una historia de éxito, un ejemplo modélico de transición con el más alto Producto Interior Bruto (PIB) entre los países post-socialistas. Sin embargo, la combinación de las privatizaciones, la desindustrialización y la pérdida de los antiguos mercados yugoslavos había empujado a algunas regiones, especialmente las de la parte oriental del estado, a un modelo de profunda devastación económica y social. Y algunas ciudades, como la ciudad de Maribor, la segunda ciudad más grande del país, nunca se recuperaron de los impactos de estos procesos.

Paralelamente a la integración en el mercado global y en lo que se considera son las instituciones Euro-Atlánticas más importantes, fueron los procesos de ascenso del sector servicios y la emergencia de nuevas subjetividades laborales, lo que trajo como consecuencia nuevas subjetividades antagonistas.

Este fue el período del inicio de lo que se ha llamado flexibilización del trabajo, que resultó en un rápido aumento de formas de empleo precarias. Más y más gente fue excluida de los procesos de diálogo social y del estado social. Esta nueva generación de trabajadores precarios es predominantemente joven, altamente formada, extremadamente móvil y flexible, trabajando principalmente en la esfera cultural, en los medios de comunicación y la ciencia. A pesar del ascenso de toda una nueva generación de trabajadores pobres, que componen lo que ha sido llamado en la literatura de la última década sector cognitivo o inmaterial (Hardt y Negri, 2001), la estructura de la economía eslovena permaneció inflexible, basada en una industria orientada a la exportación con poco valor agregado, al comercio y a la construcción.

En términos económicos, el sector más importante fue la construcción, que contribuyó a la parte más elevada del Producto Interior Bruto por muchos años. Éste fue –y sigue siendo– casi enteramente dependiente de trabajo migrante, con trabajadores que vienen generalmente de los estados de la antigua Yugoslavia, especialmente Bosnia y Herzegovina. La organización política del trabajo migrante en

1.- Traducción de Mario Espinoza Pino.

Eslovenia, que es un régimen de visado definido por el estado, no difiere significativamente de otros países europeos y, por tanto, podemos definirlo como un sistema de extrema explotación, asegurado a través de un estricto vínculo entre el permiso de trabajo y el permiso de residencia (ver Beznec 2009).

Los primeros impactos de la crisis financiera global llegaron al final del año 2009, pero inicialmente fueron sentidos casi exclusivamente en los mercados de trabajo laterales[2] de empleados migrantes y precarios. Los primeros estaban sujetos a perder la base legal para quedarse en el país (sus jefes simplemente no prolongarían sus permisos para trabajar y residir) y los últimos eran los primeros en perder su trabajo debido a las débiles e inexistentes medidas de protección en sus contratos. La implementación de medidas de austeridad severas en la segunda mitad del año 2011, extendió la crisis a todos los segmentos sociales. La deuda pública y el desempleo fueron creciendo mientras los recortes en el gasto público, sobre todo en educación, cultura y servicios sociales, iban empeorando las vidas cotidianas de ciudadanos y no-ciudadanos. Elementos de corrupción sistémica se hicieron más y más visibles, y esta combinación llevó a una crisis social y política más profunda en los siguientes meses. Las primeras luchas importantes organizadas contra las medidas de austeridad, las llevó a cabo el movimiento #15O, que se ha generado principalmente a partir de la convergencia de aquellos que se reunieron el día de acción global del 15 de octubre de 2011. Alrededor de un año después, los impactos de las medidas de austeridad estaban más que claros, causando un descontento público general que estalló en las llamadas "revueltas por todo el estado": el otoño de 2012 y la primavera de 2013 fueron más subversivos que ningún otro período de la historia de la Eslovenia independiente.

Resistiendo la crisis, toma 1: #15O y dimensiones globales

El punto de partida de lo que más tarde se convertiría en el movimiento #15O fue una enorme manifestación en Ljubljana, la cual terminó con una asamblea general que decidió acampar en la plaza frente a la Bolsa de Ljubljana. La ocupación duró casi medio año. Mientras la manifestación fue masiva –y extremadamente heterogénea–, con alrededor de unos cinco mil manifestantes, la ocupación e iniciativas que derivaron de ella continuaron en un número más pequeño aunque aún impresionante. Estas iniciativas fueron dirigiendo el despliegue de procesos sociales conectados con la gestión de la crisis, que fue construida sobre las medidas de austeridad como única solución para mantener a los bancos solventes; lo que llevaba, inevitablemente, al cuestionamiento del sistema y las formas de representación política que refuerzan tales medidas socialmente destructivas. Surgieron formas alternativas de toma de decisiones. En el caso del movimiento #15O éstas adoptaron la forma de lo que los ocupantes llamaron democracia de acción directa (DAD). La DAD se distinguía de una democracia directa orientada al consenso por el énfasis puesto en las voces minoritarias. En la DAD, mantener la heterogeneidad del movimiento sin buscar el consenso era el aspecto más importante. O, como Razsa y Kurnik (2012, 240) han expresado: "De particular importancia es el modo en que la democracia de acción directa, con el fortalecimiento de talleres descentralizados en lugar de una asamblea central, alienta nuevas iniciativas, incluso iniciativas que la mayoría de aquellos en la asamblea quizá no apoyaría activamente". Esta forma de democracia directa fue inventada debido a experiencias previas en la lucha por los derechos de las minorías en Eslovenia, las cuales terminaron en referéndums en los que la mayoría negó los derechos y libertades de aquellos que no encajaban en el modelo.

Los temas de la lucha y la elaboración del #15O convergieron en tres grandes campos que están, sin duda, interconectados pero que todavía requieren análisis e intervenciones por separado. Estos campos fueron precariedad, ciudadanía y la cuestión de los comunes. El consenso generalizado sobre el tema de la precariedad –que por el momento se convirtió en parte culpable de las molestias del mundo– era que se

2.- Para la noción de "espacios laterales" o *latitudes* ver Ong 2006, 121-138.

necesitaba una nueva definición del término. La perspectiva de los ocupantes era que la precariedad no era una "anomalía" reservada a los espacios laterales de la producción y la ciudadanía, sino una "norma", una condición social general y de vida de las subjetividades que viven y trabajan en Europa, que está incrementándose dentro de la crisis. O como afirma Isabell Lorey: "Actualmente, las condiciones laborales normales orientadas sobre el varón proveedor, una situación en gran parte accesible para la mayoría de la sociedad, están perdiendo su hegemonía. La precarización es cada vez más parte de las técnicas de normalización gubernamental y, como resultado, en el neoliberalismo esto transforma una contradicción inherente en una función hegemónica" (Lorey 2006). Por eso se han elaborado demandas en torno a una renta independientemente de la posición de la persona en el mercado de trabajo. En términos de ciudadanía y democracia, el movimiento trabajó sobre la hipótesis de que nuevas formas de explotación y resistencia requieren nuevas formas de participación y representación: fue proyectada la necesidad de unos nuevos derechos, los cuales desafiaran la predominancia de la ciudadanía nacional y el concepto de estado de bienestar nacional. Al incluir una pequeña proporción de trabajadores migrantes que en esos momentos estaban en huelga de alquiler[3], surgió la necesidad de definir derechos que no dependieran del status de ciudadanía de las personas. Y tercero, en sus intentos de definir un bienestar común, basado en el libre acceso al conocimiento, movilidad, vivienda, salud, etc., el movimiento desafió la división entre *privado* y *público*. También lo hizo al defender los campos arriba mencionados de la reproducción social de los intentos de privatización y, simultáneamente, haciendo frente a su organización –o no existencia– en la esfera de lo público. Sin importar cuan diferente funciona lo público de lo privado, el hecho es que ambos siguen enraizados en el concepto de *propiedad*, y el concepto de lo común transgrede la propiedad (Hardt 2011). Pero esto no significa que la defensa de la propiedad pública fuese completamente abandonada. La cuestión que el movimiento intentó abordar era como transformar lo público en el proceso de lo que Michael Hardt llamó en una de sus conferencias sobre las luchas por el agua y el gas en Bolivia "un

doble combate": "[…] ellos luchan con lo público contra lo privado, contra la privatización para lo público y entonces contra lo público por el común. Así que creo que diría que lo público juega un papel casi intermediario en las luchas que tienen como objetivo lo común" (Hardt 2013, 37'40'').

Resistiendo a la crisis, toma 2: revueltas y dimensiones locales

Mientras la ocupación fue siguiendo la trayectoria global de los movimientos de ocupación en España, USA y en otros lugares, con una crítica del sistema financiero, las demandas por una ciudadanía global, renta básica universal y democracia directa o "real" en el foco, las revueltas desarrolladas a nivel local abordaron cuestiones tales como la corrupción política y económica. Las revueltas comenzaron como intensas protestas descentralizadas por toda Eslovenia que duraron tres semanas. La gente estaba expresando vehementemente su descontento con el actual estado de cosas en un nivel local y nacional, su desilusión frente a los efectos de la transición además de las causas de la crisis y su gestión. Después de un corto período de protestas dispersas, las revueltas se centralizaron gradualmente. Hasta el 27 de abril de 2013, cinco de las llamadas revueltas de todos-los-eslovenos fueron organizadas en la capital, de las cuales la más grande tuvo lugar el 8 de febrero, sacando unas 20.000 personas a la calle.

3.- Algunos de los trabajadores migrantes en Eslovenia que estuvieron activos en el movimiento *Trabajadores Invisibles del Mundo* (*IWW: Invisible Workers of the World*), llevaban mucho tiempo en huelga de alquiler en uno de los dormitorios de trabajadores en Ljubljana. Como la empresa constructora para la que habían trabajado se arruinó, no solo fueron despedidos y por consiguiente expuestos a deportaciones, sino que también fueron abandonados con enormes demandas en la forma de salarios no pagados. Al no quedar demasiado de la propiedad de la compañía, y como los bancos fueron los primeros en tomar su parte, los trabajadores decidieron no esperar sin más el dinero que probablemente no conseguirían, sino utilizar el único arma que les quedaba: dejaron de pagar el alquiler en el dormitorio en el que vivían, porque la residencia misma era una parte de la propiedad restante de la empresa. Para un análisis del régimen de los dormitorios de los trabajadores, ver Mozetič 2009.

Aunque la resistencia ante el actual estado de cosas era algo esperado, el proceso mismo tuvo un alcance sorprendente: no solo en términos del número de gente, sino también respecto a su duración, intensidad y dispersión territorial. Entre muchos otros, dos temas son dignos de mención cuando hablamos sobre las revueltas, puesto que, hablando de manera muy general, dictaron dos articulaciones diferentes del descontento al tiempo que dos posibles alternativas. Una se compone de personas insatisfechas con el proceso de transición, quienes proponen alternativas encaminadas a corregir los "errores" del pasado que resultaron en corrupción y en una creciente brecha entre ricos y pobres. El otro está compuesto mayoritariamente por gente joven que critica el sistema, el cual no ofrece ninguna oportunidad ni perspectivas de futuro y, por tanto, necesita ser transformado. Viniendo de diferentes orígenes sociales y políticos, los manifestantes presentaron un amplio espectro de demandas, mensajes, ideas y formas de resistencia conflictivas y contradictorias. Simultáneamente se abrió un espacio social y político que transformó o incluso trascendió todas las realidades políticas preestablecidas.

Al principio, uno de los énfasis de las protestas que llevó la nueva dinámica social fue, de nuevo, la crisis de la representación, que se mostró a sí misma a través de la atención a la crítica de las "corruptas" e "impotentes" políticas representativas. Al mismo tiempo, la articulación y práctica de alternativas fue desarrollada a través de varios de los eventos que se estaban desplegando, tales como asambleas, okupaciones, acciones hacktivistas, protestas temáticas (conectadas con temas como el acceso al agua, conocimiento, cultura, criminalización de las revueltas, derecho a referéndum, derecho a la ciudad, etc.), experimentos con varias formas de presión (peticiones, mesas redondas, historias a través de los medios) y el establecimiento de diferentes comités vecinales o locales, proyectos e iniciativas. Las protestas, especialmente en las primeras etapas en Maribor y otras ciudades más pequeñas, fueron en gran medida espontáneas y heterogéneas, marcadas por una variedad de exigencias (también unidas en su rabia contra las autoridades) y por la ausencia de cualquier realidad política organizada que pudiera interpretarlas u organizarlas. Fueron una potente manifestación de la indignación contra la estrecha conexión entre las élites políticas y económicas, articulando el sentimiento general de descontento. Fue conspicua la presencia de una generación de jóvenes adultos, pobres urbanos, trabajadores precarios y residentes de los *banlieus* locales, que ocuparon el centro como un enjambre en la forma de una "insurgencia popular", "en parte desde su deseo por reclamar el espacio público del cual habían sido expulsados, para reocupar las calles, que una vez fueron suyas" (Ross 1988, 41). Su presencia fue sentida y articulada a través de dos slogans aparentemente contradictorios, siendo el primero "¡Maribor es una prisión!" y el segundo "¡Somos Maribor!". Estos slogans fueron resultado de la reflexión crítica de una generación que fue abandonada en las trincheras de la transición, pero que estaba inventando al mismo tiempo nuevas formas para tratar con la crisis a través de resistencia activa y la lucha por la visibilidad, contra los intentos de la clase dominante de empujarles de nuevo a la marginación urbana y social.

La Crisis de la Resistencia

La respuesta inicial de las autoridades a las revueltas fue principalmente la represión y la violencia, caracterizadas con algunos atributos del estado de emergencia. Por primera vez en la historia del estado esloveno hemos sido testigos del uso de gas lacrimógeno y cañones de agua, seguido de arrestos, detenciones preventivas, procesos judiciales y un extendido pánico moral. Se creó una atmósfera tensa por el uso de helicópteros policiales, caballos y perros, junto al intento de disolver las protestas asegurando que eran ilegales. Este es el escenario que llevó a una completa escalada con enfrentamientos entre los manifestantes y la policía, en lucha por el control del territorio urbano y el derecho a realizar asambleas.

El intento violento de sofocar las revueltas fue completamente fallido –de hecho, produjo la reacción opuesta, a saber, el incremento número de protestas y el nivel de su determinación– y por esta razón comenzaron a desarrollarse dos métodos diferentes para normalizar el modo de expresar el descontento públicamente. Primero estaba la división de manifestantes "buenos" y "malos", criminalizando a los últimos e imponiendo un discurso sobre el hecho de protestar de "manera adecuada". El segundo

método, complementario del primero, fue la búsqueda desesperada de representantes de las revueltas que tuviesen legitimidad y fuesen capaces de iniciar un diálogo con las autoridades.

Consecuentemente, la composición heterogénea de los manifestantes y las exigencias fue pronto ignorada por la agenda de varios actores "externos" como "internos", los cuales han estado canalizando las revueltas a través del enfoque exclusivo en la representación y la articulación. Como en el caso de los disturbios de Londres en 2007, los métodos de normalización utilizados impusieron la creencia de que "sin una organización política o modo de expresión más allá de la erupción del disturbio, el conflicto social en que insistían no podría ser llevado adelante" (Brown et al. 2012, 73). Por tanto, la segunda fase de las revueltas vio la mayoría de sus discusiones concentradas en establecer modelos para nuevos partidos políticos y desarrollar nuevos mecanismos democráticos que garantizarían la obediencia de representantes formales. Este marco puso cada vez más fuera de curso temas estrechamente relacionados con las problemáticas sociales y las medidas de austeridad tanto a nivel nacional como europeo, tales como la creciente precariedad, el acceso a la vivienda, la educación, la sanidad, etc.

Las cuestiones sobre la representación y los procesos de criminalización coexistieron o, mejor, se reforzaron uno al otro. Al final, el objetivo no fue sofocar las revueltas, sino más bien canalizarlas dentro de una forma específica de existencia y práctica. Por decirlo abruptamente, al limpiar las protestas de su dimensión social conflictiva, era posible doblarlas y moldearlas dentro de la vieja codificación prescrita por las protestas consensuadas, que legitiman las relaciones de poder existentes. Un importante desafío en la discusión teórica y práctica es, por tanto, la construcción de la memoria y el análisis crítico de esta fase temprana de las revueltas, que combinó desobediencia civil e impulso insurreccional. Este último permanece despolitizado y categóricamente excluido del repertorio legítimo de las revueltas, aunque la rehabilitación de la situación existente –el retorno a la supuesta democracia representativa libre de corrupción, esta vez en la forma de una coalición liderada por el auto-proclamado partido de (centro) izquierda– se ha desarrollado directamente gracias a los logros de la "sucia" insurrección y el conflicto.

Epílogo

Con la caída del gobierno de derechas de Janez Janša y la consolidación de un nuevo gobierno de centro/izquierda, las revueltas llegaron a su fin. Como consecuencia, el aspecto más pronunciado es la represión que golpeó de la forma más dura en Maribor; recientemente, siete personas fueron sentenciadas a siete meses de prisión con el argumento de ser parte de un grupo organizado que bloqueó a la policía[4]. Ciertamente la represión no estuvo limitada a Maribor; la policía también recurrió a multar de forma generalizada a manifestantes por todo el país. Por lo tanto, la solidaridad con aquellos que fueron golpeados por la represión y la lucha por la amnistía de *todos* los presos políticos es una de las más altas prioridades políticas.

Segundo, la experiencia de las revueltas en Eslovenia revela algunos rasgos comunes con procesos similares en Europa y el resto del mundo en los últimos años: la represión policial, la normalización y el intento de representar las revueltas, además de criminalizarlas, también ocurre en otros países donde las revueltas han tenido lugar. El obstáculo más grande para trascender estos dispositivos de poder es el confinamiento de las protestas, insurrecciones o revueltas en contextos nacionales individuales. Incluso si son fuertes al disolver formas autoritarias y corruptas de poder, las insurrecciones llegan a un callejón sin salida si son interpretadas dentro del marco del estado-nación y el escenario institucional existente. Destruir el régimen de corrupción exige, entonces, la construcción de una lucha común e instituyente europea.

4.- Ver Skupina "Svoboda vstajnikom!" 2013 para un detallado análisis de la represión durante y después de las revueltas de Maribor.

Referencias

Beznec, Barbara. 2009. "Migracije in lateralni prostori državljanstva." *Časopis za kritiko znanosti* 238:13-28.

Brown, Gareth, Dowling, Emma, Harvie, David, and Keir Milburn. 2012. Careless Talk: Social Reproduction and Fault Lines of the Crisis in the United Kingdom. *Social Justice* 39(1):68–85.

Hardt, Michael. 2011. "Reclaim the common in communism." *Guardian,* February 3. Accessed March 19, 2014. http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/feb/03/communism-capitalism-socialism-property.

Hardt, Michael. 2013. "Democracy! What We are Fighting For!" March 14. Accessed August 12, 2013. https://www.youtube.com/watch?v=vk5I9wFtJn4.

Hardt, Michael, and Antonio Negri. 2001. *Empire.* Cambridge: Harvard University Press.

Kurnik, Andrej, and Barbara Beznec. 2008. "Rog: Struggle in the City." *transversal*. Accessed March 19, 2014. http://eipcp.net/transversal/0508/kurnik-beznec/en.

Lorey, Isabell. 2006. "Governmentality and Self-Precarization: On the Normalization of Cultural Producers." *transversal.* Accessed November 15, 2013. http://eipcp.net/transversal/1106/lorey/en.

Mozetič, Polona. 2009. ""Kako su radnički domovi prošli kroz tranziciju?": Od socialnovarstvenih institucij do institucij migracijske politike." *Časopis za kritiko znanosti* 238:77-92.

Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty.* Durham: Duke University Press.

Razsa, Maple, and Andrej Kurnik. 2012. "The Occupy Movement in Žižek's Hometown: Direct Democracy and the Politics of Becoming." *American Ethnologist* 39(2):238–258.

Ross, Kristen. 1988. *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Skupina "Svoboda vstajnikom!". 2013. "Sestavljanka za dekriminalizacijo vstaj." *Časopis za kritiko znanosti* 254:29–49.

EL DERECHO (DE TODOS) A LA CIUDAD

por David Veloso Larraz

Introducción

El derecho a la ciudad puede ser un artefacto emancipatorio. Puesto que al igual que otras concepciones modernas tales como el Estado, el constitucionalismo, o la democracia, sus principios permiten ser apropiados para cambiar la realidad de una forma alternativa e incluso radical. La emergencia de este instrumento político se constata no sólo en la acción colectiva de multitud de movimientos sociales y sus respectivas luchas, sino también en la institucionalización de políticas urbanas que hacen referencia a sus principios básicos. Estas innovaciones y aplicaciones que se están produciendo de Norte a Sur requieren la urgencia del análisis crítico para incorporar la mirada de las aportaciones que en los últimos tiempos están aportando las perspectivas post-coloniales. Por ello, no queremos dejar atrás la necesidad que albergan la mayoría de los Estados del Norte en descolonizar sus políticas urbanas, pues estas incapacidades cognitivas para comprender la igualdad y la diferencia, suponen un riesgo para la propia democracia como institución. La ciudad de Madrid como ciudad multicultural y escenario actual de las políticas de austeridad, así como de la contestación a las mismas por parte de nuevos movimientos sociales, se presenta como un espacio idóneo para el análisis sociológico para generar una propuesta teórica.

Sin embargo, los límites internos que presenta el derecho a la ciudad en relación a su formación como constructo moderno, nos hace observar algunas limitaciones que han de ser superadas para no caer en errores del pasado y poder así efectuar el desafío que representa descolonizar los Estados del Norte. Esto no es algo exclusivo del derecho a la ciudad, sino que sucede con otras expresiones vinculadas a la teoría crítica moderna-occidental que es incapaz de aislarse del problema del problema y presentar una solución efectiva. De ahí que sea necesaria la reinvención del derecho a la ciudad desde la mirada de los estudios post-coloniales. Puesto que la ausencia más significativa de este instrumento reside precisamente en su perspectiva hegemónica, incapaz de abarcar la cuestión del racismo como un problema estructural de la modernidad. Desde el campo de las políticas públicas se ha de partir de la raíz, es decir desde los dispositivos básicos de socialización, los cuales reproducen las narrativas que realzan los valores racistas como un posición modernizadora (Araújo y Maeso, 2011). Y es que, el colonialismo lejos de desaparecer con los procesos de descolonización política sigue vigente a través de la colonialidad del poder y del saber, reduciendo así las diversidades epistemológicas de las culturas colonizadas e imponiendo por otro lado la lógica del pensamiento abismal en el Sur y el Norte Global (Santos y Meneses, 2010:18-20).

Por esta razón, la auto-vigilancia epistemológica que se requiere para cualquier análisis que se realice desde una perspectiva crítica, ha de preguntarse y responder por estas realidades (in)visibles sino, aún más si cabe, cuestionar si éstas están de alguna forma u otra en las alternativas que emergen desde los diversos proyectos que tienen como meta la emancipación. Sin una mirada postcolonial no hay mirada crítica.

Racismo en la ciudad multicultural

El nacimiento del Estado moderno implicó diferentes procesos sociales para vincular y construir una identidad nacional, así como las demarcaciones de un territorio que lo confiriese. Este cambio social trajo consigo la creación de nuevas instituciones y una regulación específica para gobernar a las poblaciones en base a esta lógica. Así, desde este marco, se naturalizó ciertas culturas como las naturales de la nación, lo cual se tradujo en la promoción de derechos para los grupos sociales que eran identificados con la comunidad natural, es decir la cultura *etnificada* como la propia (Balibar, 1988:135-169). La post-modernización de la sociedad y la ciudad significó la transformación y por ende una crisis para estos principios fundadores de la modernidad.

La ciudad industrial y su posterior re-significación a través del modelo fordista, se caracterizaba

por la compacidad como elemento más importante de estructuración de la vida cotidiana y las biografías de las personas. Los conflictos sociales y políticos eran canalizados por la solidez discursiva del movimiento obrero y vecinal que se hacia eco de los problemas clásicos de la división capital/trabajo.

La reconversión y advenimiento del modelo postindustrial tuvo una incidencia no sólo en la estructura social, sino también en las dimensiones físicas de la ciudad. A mediados de la década de los setenta, con el declive del movimiento obrero y vecinal, la capacidad política y social fue mermando, desprotegiendo y no pudiendo abarcar con eficacia las nuevas desigualdades sociales que eran fruto de esta realidad social. La crisis de la ciudadanía laboral encontró espacios fructíferos para el racismo, las viejas clases trabajadoras en su interacción e intercambios sociales encontraron fricciones producto de la acusación directa al *otro* de los problemas sociales que sufrían, como el desempleo o la falta de políticas sociales (Wieviorka, 1992). La ciudad de Madrid no es ajena a este proceso que se ha plasmado en las principales ciudades del Norte y que el nuevo orden internacional ha acelerado a través de la globalización neoliberal. La ciudad neoliberal ha ampliado los límites en lo que respecta a su crecimiento físico, especialmente en y alrededor de toda su área metropolitana; los barrios elitistas (y de nuevas clases medias) empezaron a blindarse a partir de una arquitectura pensada a través de una lógica securitaria, que prima lo privado frente a lo público, que se encierra en sí misma, con muros, rejas…; los barrios obreros pasaron a ser barrios multiculturales, al mismo tiempo que, se producían dinámicas de envejecimiento, sobre todo en aquellos barrios que se situaban en el centro de la ciudad, ya que los jóvenes preferían habitar en las nuevas construcciones de la periferia, con edificios mejor equipados y precios más económicos.

Todos estos cambios sociales responden a una dualización de la sociedad, de fronteras sociales, económicas, cognitivas y corporales. Pero, estas desigualdades son más intensas y por tanto marcan de manera simbólica a determinados grupos sociales en lo que respecta a sus derechos sociales. En el caso de las ciudades multiculturales, la colonialidad del poder se presenta a través del color de la piel, la cultura, la religión, etc. Se observa en las políticas públicas y como destacan Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres, siguiendo la propuesta de Du Bois, estos principios tienen todavía en el color una frontera que marca a aquellos que no se ajustan a las identidades hegemónicas de las ciudades multiculturales del Norte. De tal modo, la inmigración y el racismo quedan interconectados a través de esta "línea del color" y las múltiples líneas de la colonialidad del poder (Grosfoguel y Maldonado-Torres, 2008:119-120). Para observar estas conexiones es sugerente la investigación comparada que realizó Alana Lentin sobre el racismo y el antirracismo en varios países europeos. En este estudio, la autora observa como en Francia la categoría "inmigrante" está asociada con una fuerte carga simbólica a la "ilegalidad". Esta relación entre inmigración/ilegalidad no se construye para todos los grupos sociales, sino que tiene un uso racial. Se utiliza para referirse a las poblaciones étnicamente marcadas, principalmente para los magrebíes, de segunda y terceras generaciones inclusive, mientras, no ocurre lo mismo con otros grupos sociales originarios de otras partes de Europa (Lentin, 2004, 118-119).

La inmigración es hoy en día el vector principal de significación del racismo y de la colonialidad del poder en las ciudades del Norte, siendo en numerosos casos uno de los argumentos principales para la elaboración de políticas discriminatorias contra determinados grupos sociales. No obstante, teniendo en cuenta la multiplicidad de dimensiones que adquiere el racismo, una concepción postcolonial ha de ampliar su foco y no centrase exclusivamente en el campo de la inmigración y sus dimensiones, ya que no sólo se manifiesta en referencia a ésta, sino que también se construye en base a la oposición de determinadas culturas o creencias religiosas, presentándose como un *fenómeno social total* que se sitúa en todas partes, en las instituciones, en las políticas y en la ideología (Balibar, 1988).

Por todo ello, el antirracismo tiene que ser una de las caras de los imaginarios sociales de los nuevos movimientos sociales de las ciudades del Norte. La necesidad que ello implica desde el punto de vista activista exige comprender cómo se postulan las prácticas y formas de antirracismo an-

te esta nueva re-significación del racismo. De tal modo, como sugiere Alana Lentin se ha de analizar cómo la acción colectiva y sus repertorios de protesta se construyen en base a estos constructos de racismo que se definen en el contexto social (2004, p. 114). El racismo es un fenómeno social complejo y como tal no se desarrolla de igual forma en todos los lugares. Así, es significativa la influencia que ha tenido la experiencia y trauma moderno del Holocausto para la cuestión del racismo en Europa (Hesse, 2004). La cuestión de la raza fue de esta forma silenciada y eliminada de la esfera política, por un lado, porque se consideraba que tanto el antisemitismo y las concepciones biológicas que el régimen nazi encumbró habían sido enterradas de forma definitiva; y por otro lado, todo lo relacionado con el pasado colonial, tenía en los procesos de descolonización internacional su definitiva resolución; de tal manera, esto permitió a Europa un lavado de imagen y presentarse a la comunidad internacional como no-racista e incluso antirracista, cuando todo su arquitectura institucional está basada en principios racistas que ha impulsado la propia concepción eurocéntrica y moderna (Lentin, 2008; Wieviorka, 1992; Goldberg, 2009; y Wallerstein 1997). El racismo es un problema moderno producto de la modernidad capitalista (Wallerstein, 1988). No en vano, no existen precedentes en la historia pre-moderna de prácticas y formas vinculadas al racismo como eje de control social y producción significativa de una diferenciación en base a éste. El racismo como fenómeno social podemos situarlo en concreto cuando se produjo la conquista y colonización de América. Fue en este momento, cuando el encuentro con los *indios* significó un punto de inflexión, ya que se discutía hasta su condición de seres humanos (Grosfoguel y Mielant, 2006:3). Por otro lado, desde una óptica que tiene una clara base marxista, la modernidad capitalista empezó sus primeras formas de acumulación[1] con el traslado de grandes cantidades de esclavos que venían procedentes de las colonias africanas, y con los cuales la diferencia racializada del color de piel, era suficiente pretexto para construir una imagen deshumanizada a la hora de construir las relaciones sociales y modos de producción tanto en las colonias como cuando éstos eran utilizados en las metrópolis como personal de servicio. Asimismo, en estas primeras etapas de la modernidad capitalista, la mirada eurocéntrica del racismo también se expresa en sus pro-

pias revoluciones burguesas y en sus respectivos procesos jurídicos de reconocimiento de derechos universales. Mientras en la Francia revolucionaria se promovían los Derechos del Hombre (no de la mujer), paradójicamente no se promovían éstos para los esclavos de las colonias, por lo que cuando estalló el proceso revolucionario que llevaron a cabo los esclavos negros en Haití, fue silenciado e invisibilizado en la producción de la historia (Trouillot, 1995).

Dispositivos y prácticas racistas del Estado

Como se indicaba en el anterior apartado, el Estado moderno desde sus primeros pasos ha sido el principal aparato para la reproducción de la identidad particular de grupos sociales hegemónicos como formas culturales universales de un determinado territorio. La generalización de la llegada del *otro* en los tiempos de la mundialización de la economía a las metrópolis de los países del Norte, visibilizó de forma más pronunciada los problemas estructurales que tienen estos en referencia a sus grietas y lagunas democráticas. No obstante, esta realidad que ahora se nos presenta de forma más nítida, no es fruto de la inmigración, puesto que, por ejemplo, la situación de la población gitana en España, más allá de las dos últimas décadas de crecimiento de los flujos migratorios, se caracteriza por un largo proceso de segregación, exclusión, estigmatización, que bien podría ser definida como racista. De hecho, este grupo social en la ciudad de Madrid se encuentra en situaciones que llegan a ser más vulnerables que los propios inmigrantes, la criminalización de su estilo de vida y procesos cognitivos es tal, que su inserción en el

1.- Marx definió esta etapa como acumulación primitiva, que a la postre con el desarrollo del capitalismo hemos comprobado que más que un estadio es una forma más que tiene este sistema para su procesos de acumulación y autorreferencia.

mundo laboral se torna más complicada que determinados grupos étnicos que tienen una atribución social más favorable.

En este artículo la cuestión del racismo se comprende desde ramificación propia de un *fenómeno social total*, en la arena política, tanto en la vertiente más institucional como en aquella que se forma en el campo informal (como puede ser las asambleas de las asociaciones vecinales) puesto que su formación discursiva es central y va más allá de sólido. Sobre este aspecto, hemos de resaltar que, tal y como se informa en los dos últimos estudios que publica anualmente la ONG global SOS Racismo, el aumento del racismo en España tiene una relación directa con las prácticas y discursos que provienen del mundo social de la política institucional (SOS Racismo, 2011 y 2012). En este sentido, como nos demuestra Wendy Brown, el discurso de la *tolerancia* adscrito intrínsecamente al pensamiento liberal, se torna como una especie de alter para justificar una relación legítima con aquellos sujetos y grupos "racializados" que no pueden reconocerse desde un punto de vista jurídico como iguales, despolitizando de esta forma la discriminación y las políticas que se efectúan para este control (2004). Así, en las últimas décadas en el mundo occidental, han aparecido con especial incidencia, además de los grupos organizados de corte *skinhead*, partidos y movimientos políticos ultranacionalistas que tienen una representación e influencia parlamentaria considerable tanto local, nacional como en los organismos internacionales, y cuya seña común de identidad encuentra en la inmigración un vector para articular sus prácticas y discursos.

Un claro ejemplo de la estructuración del racismo en las políticas públicas, lo representa el denominado "contrato de integración para inmigrantes", inspirado en su homólogo francés y, que recientemente ha sido implantado por el gobierno liberal-conservador de la Comunidad Autónoma de Madrid. La defensa de este instrumento político, encuentra en los esquemas de *tolerancia* su justificación al realizar un proceso de integración para el colectivo de los inmigrantes, ya que su situación ha de equipararse a la de los ciudadanos nacionales en algunos puntos. El contenido de este contrato se fundamenta en el conocimiento de ciertos temas de la cultura nacional del país, la ley de extranjería, la lengua española, y la obligación de salir del país en caso de que no encuentre trabajo en un período determinado. De esta manera, esta supuesta equiparación no tiene un fundamento en la igualdad formal, sino que se articula desde una concepción racista que se postula, claro está, como legitima, pues se considera al inmigrante como una persona que ha de conocer aquello que los propios ciudadanos nacionales no tienen obligación jurídica de conocer, por ejemplo, las leyes o de tener un trabajo para poder ejercer sus derechos. Además, la misma concepción de esta integración tiene una base que también podríamos calificar como racista, puesto esta normativa se basa en supuestas diferencias culturales intolerables de algunos grupos sociales que han de ser reconducidas a través del conocimiento de la "cultura nacional" (Brown, 2004). Cuando este contrato aún estaba en fase de diseño, Mariano Rajoy presidente actual del Gobierno de España, afirmaba en unas declaraciones del 2008 lo siguiente: *"quiero proponer que establezcamos un contrato de integración entre los españoles y aquellos inmigrantes que desean establecerse en nuestro país. Será un compromiso con valor jurídico que reflejará el compromiso mutuo entre nuestra sociedad y el inmigrante que quiere obtener un permiso superior a un año de residencia legal en España. Mediante este contrato, el inmigrante se comprometerá a cumplir las leyes, a respetar las costumbres de los españoles, a aprender la lengua, a pagar sus impuestos y cotizaciones como todos los demás, a trabajar activamente para integrarse y a regresar a su país si durante un tiempo no logra encontrar empleo. Por su parte España se comprometerá a conceder al inmigrante los mismos derechos y prestaciones que a un español, a ayudarle en su integración, a respetar sus creencias y costumbres, siempre que éstas últimas no sean contrarias a las leyes españolas, a enseñarle la lengua y a ayudarle y a formarle para encontrar empleo y colaborar en su retorno si carece de empleo y de medios…"* (El Mundo, 06/02/2008).

Por otro lado, siguiendo con el análisis propuesto, si se recorre el centro histórico de la ciudad, en concreto en el barrio de Lavapiés, caracterizado por ser unos de los barrios donde se efectúan más redadas raciales[2], se puede encontrar la colocación de varios dispositivos de videovigilancia. Esto se ha justificado principalmente por la condición del barrio como barrio multicultural, lo cual le confiere un estigma de inseguridad que explica este tipo de políticas securitarias de fuertes medidas de control social. Sin embargo, el caso más extre-

2.- Informe "Controles de identidades racistas en Madrid" publicado por las Brigadas Vecinales de Observación de Derechos Humanos en el año 2011.

mo de violencia, según se refleja en varios informes[3] publicados por diferentes ONGs y colectivos sociales, lo encontramos a pocos kilómetros del barrio de Lavapiés, en el Centro de Internamiento de Extranjeros (CIE) de Aluche, que es el único de los nueve que se sitúa en la capital del Estado. Las flagrantes condiciones sociales y abusos de todo tipo por parte de las autoridades presentan "pequeños guantánamos" en donde la vida se articula en base a la lógica de la línea abismal de la violencia y la apropiación del Sur Global (Santos, 2009). Esta tipología de centros fueron construidos a partir de la primera Ley de Extranjería que se aprobó en España en el año 1985, cuyo principal *leitmotiv* fue no suponer una barrera a la entrada en la Unión Europea. De hecho, en la actualidad su fundamento jurídico está respaldado por la Directiva de Retorno aprobada por la Unión Europea en el 2008 para controlar la inmigración ilegal. Estos dispositivos, además de su función de retención y posterior deportación, no sólo tienen una función que va más allá de vigilar y castigar a las personas que están recluidas durante un tiempo y/o son deportadas, sino que también se orienta a la producción del miedo como elemento disuasorio para otros inmigrantes, tanto en el interior como fuera del Estado.

Así después de ver varias escalas de leyes jurídicas que afectan a la vida cotidiana de la ciudad de Madrid y que se articulan en torno a la relación inmigración y racismo, podemos afirmar que *vivir* la ciudad puede ser una práctica de riesgo para las poblaciones marcadas por sus rasgos fenotípicos (Sayyid 2004). Esto se observa en el caso de los inmigrantes en situación ilegal en prácticas de autoreclusión en espacios privados para no ser "cazados" por estos controles raciales que pueden significar el confinamiento en estos centros o directamente su deportación para sus países de origen. Con lo cual tanto el derecho a la ciudad y/o la participación de este grupo social en los movimientos sociales para articular su posición política y conseguir mejorar sus condiciones sociales tiene un claro sesgo. No obstante, las manifestaciones de este colectivo en el año 2008 bajo la consigna y reclama de derecho a tener derechos, abre la posibilidad de construcción de redes políticas que permitan el reconocimiento jurídico y por ende de descolonizar las estructuras políticas del Norte (Diagonal, nº73, 2008)

Ante esta realidad los movimientos urbanos se han hecho eco del derecho a la ciudad como un marco referencial para pensar su acción colectiva, incluyendo en su acción colectiva y repertorios de protesta la mirada antirracista como principio básico de sus estrategias.

El antirracismo como principio de acción colectiva de los movimientos urbanos

Como nos podemos imaginar el antirracismo no tiene una fácil traducción política a la hora de diseñar e implementar políticas públicas que tengan como desafío resolver sus dictados. Esta dificultad, más allá de la pragmática de afrontar el problema, reside en que el antirracismo es un concepto cambiante. De hecho, a menudo, las políticas que han querido menguar esta disonancia entre racismo y desigualdades sociales, separando la teoría de la práctica, reduciendo el problema a una mera cuestión práctica –cuando sabemos que toda práctica tiene detrás una teoría–, o reduciendo el racismo a un tema exclusivo del color de la piel, han sido perjudiciales para la propia lucha contra el racismo, creando de esta forma contradicciones internas y perjudicando a numerosos grupos sociales cuya diferencia étnica o cultural no es reconocida como elemento de racismo (Balibar, 1988; Gillborn, 2004:34-45).

Por ello, en este artículo, se propuso analizar la concepción del antirracismo en los movimientos

3.- Consultar las siguientes publicaciones: Informe "Sobre el CIE de Aluche en 2011" publicado por la ONG Pueblos Unidos; "Voces desde y contra los Centros de Internamiento de Extranjeros" publicado conjuntamente por el colectivo Ferrocarril Clandestino, SOS Racismo Madrid y Médicos del Mundo de Madrid de 2009; y el informe de la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR) titulado "Situación del Centros de Internamiento para Extranjeros en España" publicado en el año 2009.

urbanos de Madrid ya que, como se ha indicado en los anteriores epígrafes, es un elemento central para una reinvención de un derecho a la ciudad que abarque los problemas sociales de la ciudad multicultural del Norte. La centralidad de este asunto se debe a que los movimientos urbanos son más que movimientos en sí, son, por así decirlo, los ecualizadores o altavoces de las injusticias que se reproducen en las ciudades, que cuando en sus praxis alcanzan cierto grado de influencia, llegan en numerosas ocasiones a convertir un problema social que antes era minoritario en un asunto político a discutir en las principales instituciones democráticas del Estado.

Lejos de hallar en la ciudad de Madrid movimientos sociales "puros" que pudieran ser categorizados como antirracistas, sí que se pueden identificar iniciativas y prácticas que se articulan desde esta mirada, aunque bien es cierto que sin una presencia significativa de los grupos sociales estigmatizados como actores y miembros de estos colectivos sociales. Por tanto, la pregunta más problemática de nuestro objeto de estudio sería la siguiente: ¿puede ser un movimiento antirracista cuando éste no se compone de los sujetos qué son víctimas del racismo? Aquí entra en juego un debate amplio entre, por un lado, los conceptos de solidaridad o apoyo mutuo, y por otro lado, el asistencialismo, lo cual no es menos relevante para nuestra propuesta pos-colonial. Este debate, como podemos suponer, no es una novedad que parte por el interés académico de conceptualizar un actor colectivo desde criterios científicos, sino que está situado en las propias prácticas que éstos construyen al efecto, y en muchos casos es la mejor muestra de las limitaciones intrínsecas de los movimientos urbanos del Norte para contrarrestar el racismo.

Sin embargo, es preciso destacar que aunque el antirracismo en la ciudad de Madrid no tenga esta expresión "pura" vive un buen momento como principio de acción colectiva. Esto puede alimentar en el futuro procesos de descolonización que en otras etapas algunos movimientos ni siquiera se planteaban. En este sentido, el trabajo de muchas ONGs, o de las comunidades formadas por las asociaciones culturales de inmigrantes, así como las nuevas re-significaciones de los movimientos urbanos están construyendo un terreno que está dando lugar a nuevas variantes.

La articulación del principio de acción colectiva antirracista se organiza en forma de red. Esto ocurre debido a que la mayoría de los movimientos urbanos que tienen lugar en la ciudad, tienen estructuras porosas y siguen este tipo de lógicas. De esta forma, a través de los intercambios y relaciones sociales, se permite crear y expandir las lógicas de conflicto más allá del propio nodo que representa el movimiento. Los casos más innovadores en este sentido en los últimos años los representan, por una lado, las Brigadas Vecinales de Observación de los Derechos Humanos, movimiento vecinal que define la lucha antirracista como un foco central de su acción colectiva; y por otro lado, las Oficinas de Derechos Sociales (ODS) que son espacios habilitados y repertorios de protesta que se articulan a través de los Centros Sociales de Okupación (CSO) para por ejemplo empoderar a los inmigrantes, en este sentido, su expresión más significativa antirracista la representan las actividades que realizar el colectivo Ferrocarril Clandestino a través de estos espacios.

Debido a su carácter libertario, el antirracismo siempre tuvo un valor simbólico definitorio por ejemplo para el movimiento okupa. No obstante, la transición que se produjo del movimiento okupa hacia los denominados "centros sociales de segunda generación" (VVAA, 2008) significó para este movimiento una apertura ideológica que le distanciaba de la ortodoxia anarquista y le acercaba a una mirada de carácter anti-capitalista que le permitía reconfigurarse con otras sensibilidades, ya sea políticas, o de otra índole cultural, lo que a la postre le ha permitido convertirse en el mayor nodo de conexión de los otros movimientos urbanos. Con respecto a la actividad de las ODS, su orientación principal se centra en la asesoría jurídica de todos aquellos aspectos que tienen especial significancia política, económica y social; por otro lado, también aparecen en la mayoría de las ODS de Madrid la enseñanza de la lengua del español. Es significativo, pues a partir de éstas se han organizado campañas contra "el cierre de los Centros de Internamiento para Extranjeros" o la lucha para una ciudadanía total, como por ejemplo la campaña "papeles para todos".

Las BVODH se definen como un movimiento

vecinal que pretende dar una respuesta organizada ante las redadas raciales que tienen lugar en los barrios multiculturales, este fue de hecho su motivo para articularse como movimiento. Su acción colectiva se fundamenta en la observación y documentación de estos controles raciales. Para ello, utilizan un chaleco naranja como distintivo simbólico del movimiento, para de esta forma hacer visible su lucha social. Desde su imaginario *estar* en la calle es fundamental, no sólo para hacer lo que antes comenté, es decir, observar y registrar estas prácticas, sino también para comunicarse con los vecinos, y exponer una realidad que afecta a los espacios públicos de la ciudad. De tal manera, el colectivo de las BVODH aunque en sus objetivos y principios podemos identificar el antirracismo como eje, no podemos calificarlo como un movimiento antirracista sino como un *movimiento por la solidaridad* con todas sus limitaciones tanto teóricas como prácticas. Esta tipología de movimientos, como define Pedro Ibarra, se describen en su *meta* por la solidaridad con otros grupos sociales, estando este valor como eje de su identidad, estrategia y organización (1999; 234).

De este modo, como ya se ha analizado, la indignación por parte de los vecinos de los barrios multiculturales, en el caso de las BVODH, y la reconfiguración del movimiento okupa en torno a las nuevas luchas metropolitanas, han permitido generar estas innovaciones específicas que bien podemos definir como prácticas antirracistas. Por un lado, en el caso de las BVDH, éstas prácticas constituyen la identidad de la acción colectiva de un movimiento social, mientras que, por otro lado, en el de las ODS, se configuran como prácticas que permiten construir una crítica y protesta en torno a la situación de precariedad extrema que viven los inmigrantes. En ambos movimientos, la solidaridad y el apoyo mutuo son los valores que se destacan como matriz discursiva de sus objetivos, en el caso de las BVDH girando en torno a los derechos humanos y de la democracia, y en el de las ODS, con un perfil ligado a los valores contra-hegemónicos de la lucha libertaria.

Por tanto, estas nuevas iniciativas para hacer frente a las violencias de carácter racista que se estructuran en la vida cotidiana de las ciudades multiculturales del Norte, nos parece que pueden representar, a pesar de sus limitaciones, nuevas vías para articular el antirracismo como principio para democratizar/descolonizar la democracia. Primero porque cuestionan la jurisprudencia de la ciudadanía en todas sus aristas, lo que genera las posibilidad de repensar una política alternativa que pudiera ser capaz de enfrentar los problemas en materia de racismo e inmigración. Segundo, porque se explora en el principio de la *solidaridad* como vehículo para fortalecer las prácticas antirracistas desde una lógica que permite dar pasos para democratizar la democracia y a través de este proceso colocar en tela de juicio el racismo como cuestión hegemónica. Tercero, porque a través de estas prácticas se pueden generar pasos para empoderar a las poblaciones étnicamente marcadas y así estás puedan poder organizarse de una forma en la cual los sujetos sean los actores de sus propias luchas sociales. Y por último, se pueden generar redes sociales que articulen el antirracismo como principio transversal que genere un debate amplio en la sociedad, en políticas que vaya más allá de medidas reduccionistas, y de esta forma se planteen soluciones estructurales.

Hacia un derecho de la ciudad para todos.

Desde que comenzara a postularse como una de las cuestiones sociales emergentes en el Siglo XIX, la cuestión urbana tuvo gran repercusión en el pensamiento crítico. Desde los primeros estudios de Engels sobre la situación de la clase obrera en Inglaterra hasta el trabajo específico de Manuel Castells sobre esta temática, muchos pensadores contribuyeron para su desarrollo como tal. No obstante, no fue hasta la obra de Henri Lefebvre "El derecho a la ciudad" cuando éste tuviera una concepción más abierta a la que planteaba el marxismo estructural. Las condiciones sociales en que se encontraban los obreros en las primeras expresiones de la ciudad industrial en las metrópolis occidentales, tras el impulso de la Revolución Industrial, se tradujeron en reivindicaciones específicamente de carácter urbano por los movimientos progresistas y más radicales. Estas demandas, que en un principio se centraron en la vivienda como foco central, más tarde fueron ampliándose hasta elementos más subjetivos, gracias en buena

parte a las críticas realizadas por los situacionistas. Estos últimos se centraron en torno a la planificación y organización espacial de la ciudad como fuente de dominación, no sólo desde el punto de vista de la estructura social, sino también en lo que respecta a las dimensiones cognitivas y simbólicas que atañen a los aspectos más íntimos del sujeto. No obstante, el hecho de que estas miradas fueran desarrolladas por la teoría crítica del Norte creó ausencias significativas en lo que respecta con otras realidades socioculturales que tenían otros procesos y estructuras de dominación/explotación. Por tanto, la expansión y traslación del pensamiento crítico moderno-occidental y sus ejemplos de acción colectiva se ha encontrado a menudo con barreras de traducción intercultural, sobre todo, cuando ésta era proyectada de forma literal a la realidad del Sur Global.

A partir del análisis realizado en los anteriores epígrafes, profundizar en este último punto, es decir cómo las prácticas postcoloniales desde el Norte pueden reconstruir el derecho a la ciudad teniendo el racismo como un principio central para su defensa y hacer una ciudad lo más inclusiva posible, se plantea como necesario. El derecho a la ciudad se perfila en la actualidad como marco de referencia para multitud de movimientos urbanos, por lo que parece necesario que la cuestión del racismo sea discutida para crear no sólo repertorios de protesta que permitan denunciar la situación, fortalecimiento y/o auto-organización por parte de las poblaciones étnicamente marcadas, sino para avanzar y conseguir derechos en este campo para descolonizar las políticas públicas.

En la mayoría de los casos se relaciona las prácticas antirracistas con la temática de la inmigración. La explicación de esto se encuentra a que desde el imaginario social de los movimientos urbanos, se identifican que a la hora de articular su acción colectiva en este sentido, identifican la inmigración como la fuente de desigualdades estructurales o, como sucede también, *chivo expiatorio* de los problemas sociales de las sociedades/ciudades multiculturales. De esta forma, la inmigración como fenómeno social total remplaza a la raza a la hora de construir las formas de racismo cultural. Se genera así un racismo sin razas en el cual la cultura se traduce en el elemento diferenciador y que naturaliza las diversidades de forma discriminatoria (Balibar, 1988). Y es que, como señala el antropólogo Manuel Delgado, *"al igual que sucedía con el viejo racismo biológico, el racismo cultural naturaliza una diferencia que se acepta que es cultural, pero que considera como instalada más allá de la voluntad personal de quienes la detentan"* (2008). Así pues, el discurso racista encuentra en la inmigración y en sus

diversidades motivos que podemos describir, por un lado, como esencialistas, es decir, de lo que es ser y pertenecer a la identidad nacional; mientras que por otro lado, presenta diferencias "naturalizadas" que permiten construir políticas para adecuar estas poblaciones a lo que es aceptado como válido. Esto no significa que todas las prácticas racistas del Estado se concentren en la inmigración, pero sí que buena parte de ellas se derivan de su problemática, sobre todo en lo que respecta en la actualidad a la cuestión de las fronteras y la ciudadanía. Ante esto, ante la acción colectiva de los movimientos urbanos, en su afán por conquistas sociales que permitan avances para la regulación y emancipación social, la inmigración se presenta como un objeto central para sus objetivos de construir una democracia radical. No obstante, una cosa puede ser una lucha pragmática a través de esta concepción del *racismo cultural* como fenómeno social total, y otra diferente, más ambiciosa, sería descolonizar occidente, para lo cual es preciso resignificar la cuestión racial.

Por lo tanto, el derecho de todos a la ciudad plantea un enfoque que amplía la concepción de la ciudadanía en torno a la legalidad administrativa, lo cual en el caso manifiesto de la persecución de los inmigrantes, tanto legales como ilegales, supone nuevas vías para una nueva concepción de la ciudadanía en la que se exige una visión general e integral sobre el tema. He aquí uno de los potenciales que promueve esta cuestión del antirracismo para el derecho de todos a la ciudad, que no es otro que la crítica para avanzar hacia una posición que permita discutir la vía radical del derecho a tener derechos. En este aspecto, y tiene especial significancia desde la mirada post-colonial, consideramos que en el movimiento de las BVODH hay una aportación esencial a la hora de construir su identidad de las denominadas Brigadas Civiles de Observación (BRICOS), que emergieron en México unos años antes. Este tipo de conexiones de apren-

dizajes que contextualizan los saberes en base a la realidad y las formas de saber locales nos presenta cómo se está formando una globalización contrahegemónica. Así pues, es preciso que los movimientos sociales aprendan de otras experiencias más allá de su territorio, primero para no caer en formas que pretenden situarse como universales, las cuales siempre reflejan posiciones particulares, y segundo, para poder aprender a través de una amalgama de experiencias, de conocimientos, de lógicas, que nos permitan cumplir los desafíos de una ciudad para todos.

Por último, si hubiera que responder a la pregunta: ¿Puede ser intercultural el derecho a la ciudad? Nuestra defensa del derecho a la ciudad como un derecho emancipatorio se fundamenta en una respuesta afirmativa. La ciudad multicultural es un espacio de cierres, de fortificaciones y barrios marginalizados, que refuerza la colonialidad del poder. La frontera es hoy en día un espacio político que está en las políticas públicas, en las instituciones, en los muros, en los discursos y en los imaginarios sociales. Por eso es preciso desbordar la frontera. Y a día de hoy el racismo es una frontera que se perpetúa de múltiples formas, desde las más blandas hasta las más violentas. Pues, lejos de desaparecer, como se ha difundido en las últimas décadas, sigue presente, tiene muchas caras, pero tiene un núcleo común, la *diferenciación* que puede ser cultural, como se propone en la perspectiva del racismo sin razas, o también puede ser racial, como la "línea del color" que condiciona a las poblaciones étnicamente marcadas. Por ello, a lo largo de todo el artículo he enfocado desde diferentes formas los debates en torno al racismo. Porque el poder se apropia de los significados políticos y vacía los significantes. Así, recuperar la ciudad es una tarea política que requiere ser pensada en todas sus dimensiones personales y sociales por los movimientos urbanos, porque la democracia precisa de su vida cotidiana en las calles, en los parques, en todas aquellas arenas políticas en la cual el espacio público permite su reproducción. Porque sin ciudad no hay ciudadanía (Borja, 2003). Y es aquí donde el derecho a la ciudad presenta su potencialidad y juega un papel fundamental en la defensa de la diversidad y el respeto al *otro*.

De tal forma, la ciudad como espacio físico y político tiene que ser conquistada por las personas (Borja, 2003) aprendiendo de aquellas experiencias emancipadoras que están pero que el poder silencia para que estas queden enterradas. El derecho a la ciudad debe por tanto abrirse a las experiencias del Sur global, para a través de su sentido colectivo, poder impulsar procesos emancipatorios para construir derechos interculturales que permitan vivir la ciudad a todas aquellas personas que viven en ella.

Referencias bibliográficas:

Araújo, Marta y Maeso, Silvia R. (2011): History textbooks, racism and the critique of Eurocentrism: beyond rectification or compensation, Ethnic and Racial Studies,

Balibar, Ettienne y Wallerstein, Inmanuelle (1988): Raza, nación y clase. IEPALA. Madrid

Borja, Jordi (2003): La ciudad conquistada. Alianza. Madrid

Brown, Wendy (2004): Tolerance as a discourse of despoliticization in Wendy Brown (ed), Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton University Press: New Jersey, pp. 1-47

Delgado, Manuel (2008): La identidad en acción. La cultura como factor discursivo de exclusión y de lucha. Eikasia. Revista de Filosofía, año III, 17.

El mundo (06/02/2008) Rajoy quiere obligar a los inmigrantes a 'respetar las costumbres de España'. Extraído el 10 de marzo 2012 en: http://www.elmundo.es/elmundo/2008/02/06/espana/1202304058.html

Gillborn, David (2004): The RoutledgeFalmer Reader in Multicultural education. Gloria Ladson-Billings. NY

Grosfoguel, R. y Mielant, E. (2006): The Long-Durée Entanglement Between Islamofobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patraircal World-System, en Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, vol.5, nº 1

Grosfoguel, R. Y Maldonado-Torres, N. (2008): Los latinos, los migrantes y la descolonización del Imperio estadounidense en el siglo XXI. Tabula Rasa, nº 9, julio-diciembre, 117-130

Goldberg, David Theo (2009): The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism. Oxford: Wiley-Blackwell

Ibarra, Pedro (1999): Los movimientos por la solidaridad: ¿un nuevo modelo de acción colectiva? En: Reis, nº88, pp. 233-258

Lentin, Alana (2004): Racism and antirracism in Europe. Pluto Press, London

Lentin, Alana (2008): Europe and the Silence about Race. European Journal of Social Theory, 11, 487-503

Quijano, Anibal (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America, Nepantla: Views from South, 1 (3), 533-580

Santos, Boaventura de Sousa (2009): Sociología Jurídica Crítica. Trotta: Madrid

Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, María Paula (2010): Epistemologias do Sul. Almedina: Coimbra.

Sayyid, S. (2004): Slippery People: the immigrant imaginary and the gramar of colours, in I. Law et al (eds.) Institutional Racism in Higher Education. Stoke on Trent: Tretham Books, 149-159

SOS Racismo (2010): Informe anual 2010 sobre el racismo en el Estado español. Gakoa.

SOS Racismo (2011): Informe anual 2011 sobre el racismo en el Estado español. Gakoa.

Trouillot, Michel-Rolph (1995): Silencing the Past. Power and the Production of History. Boston: Beacon Press.

VVAA (2008): Autonomía y Metrópolis. Del movimiento okupa a los centros de segunda generación. La Invisible-Universidad Libre Experimental: Málaga

Wallerstein, Inmanuel (1997): Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science, New Left Review, 226, 93-107

Wieviorka, M. (1992): El espacio del racismo. Paidós: Barcelona

CRISIS EN LA PERIFERIA EUROPEA. UNA VISIÓN DESDE ESPAÑA

por Javier Ugarte Pérez

Se dice que Europa está en crisis, pero resulta necesario indagar de qué crisis se trata: ¿religiosa, de igualdad de género, de sufrimiento para mujeres y homosexuales, …? Es obvio que no existe crisis, sino mejora, en el proceso de secularización de las sociedades europeas (también de la española), en la igualdad legal entre mujeres y varones, así como entre heterosexuales y homosexuales (proceso que los ciudadanos españoles encabezan). En la actualidad, el término "crisis" alude, entonces, a una situación de carácter económico y social. Numerosas sociedades europeas están en crisis porque su modelo productivo también lo está y eso las afecta negativamente por varios caminos: los trabajadores emigran (especialmente, si son jóvenes y están formados) y los servicios sociales se achican (lo que aboca a la pobreza a un porcentaje creciente de población). Lev Tolstoi inicia *Ana Karenina* con estas palabras: "Todas las familias felices se parecen; pero cada familia infeliz tiene un motivo especial para sentirse desgraciada". En el presente artículo intentaré esbozar las razones por las cuales la nación de la que formo parte se siente desgraciada desde hace un lustro y la manera de revertir la situación.

I

El proceso de integración europea que condujo a la Europa del euro acarreó que fuesen transferidas a Bruselas decisiones que, hasta ese momento, estaban en manos de gobiernos nacionales. Destacan especialmente dos cesiones, la de intervenir en el valor de la moneda (es decir, la imposibilidad de devaluarla en una reunión ministerial) y la de fijar los tipos de interés con que el banco emisor presta dinero. Ambas capacidades se encuentran en manos del Banco Central Europeo (BCE) desde que la nueva divisa entró en vigor, el 1 de enero de 2002 (en los mercados financieros lo había hecho tres años antes). En realidad, la entrada en funcionamiento del euro supuso que las monedas de la eurozona se ajustaran al marco alemán o, dicho de otra manera, que la nueva divisa se imprimiría a imagen y semejanza de la moneda germana; de lo contrario, el país más poderoso del continente rechazaría integrarse en el euro y este re-

sultaría inviable por carecer de una economía sólida que lo respaldara.

No obstante debe ampliarse el concepto de sostén del euro y dirección política de la eurozona, que múltiples fuentes dirigen hacia Alemania, a una zona más amplia que también abarcaría Benelux y Austria, puesto que las tres regiones (que conforman cinco Estados) se encuentran estrechamente ligadas en su concepción de la Unión Europea. A esta zona se la denominará "Diagonal central", puesto que abarca un rectángulo que recorre en diagonal el centro del continente, con los Países Bajos en uno de sus extremos y Austria en el otro; quedan fuera de la misma el sur de Bélgica y la antigua Alemania del este (con la excepción de Berlín). La Diagonal central incluye la sede del poder político en Bruselas, del económico en Frankfurt (sede del BCE), el Tribunal de Justicia en Luxemburgo y el Parlamento Europeo en Estrasburgo (ciudad alsaciana, de cultura franco-alemana, que entra en la franja). Por añadidura se trata de Estados provistos de materias energéticas -carbón en Bélgica y Alemania; gas natural en Países Bajos- que disfrutan de la mayor renta per cápita de la eurozona. Se prefiere esta denominación en lugar de la que algunos comentaristas emplean para referirse al poder de una Europa central con base alemana, *Mitteleuropa*, porque esta última incluye países ajenos al euro (Polonia, Hungría,…) o cuyo peso en la moneda única es mínimo (Letonia, Estonia). Por otro lado, gobiernos como el holandés o el austriaco, tradicionales

ISBN: 1885–477X YOUKALI, 16 página 31

partidarios de una economía ortodoxa, se escudan en la inflexibilidad alemana sobre la necesidad de sanear las cuentas públicas para imponer recortes presupuestarios; de ahí que resulte limitado atribuir todas las decisiones a Berlín.

Cuando el euro llegó a manos de los ciudadanos, la Diagonal central se encontraba en crisis por diversas razones, entre las que destaca el coste de la unificación alemana. Para superar la situación, el BCE impulsó una política expansiva que hizo afluir el capital sobre la periferia mediterránea, zona que en sus inicios incluía a España, Italia y Grecia (otros países mediterráneos, como Chipre y Malta, se incorporaron en 2008), junto a dos naciones atlánticas, Portugal e Irlanda. Es de destacar que la periferia supera en población y extensión geográfica a la Diagonal, pero es una zona menos desarrollada. La característica de la Europa periférica, con la reciente excepción de Irlanda, es su menor desarrollo económico y escasas exportaciones por millón de habitantes, tanto al resto de la eurozona como del planeta. Durante sus primeros meses, la moneda única fluctuó un semestre por debajo del dólar mientras la periferia europea se encontraba en expansión, una vez recuperada de una crisis previa, la de los años 1992-1995. La economía española, en concreto, mejoraba después de tres devaluaciones competitivas de su moneda que, en conjunto, incrementaron considerablemente las exportaciones; por esa vía, las fábricas funcionaron hasta absorber unos dos millones de parados a lo largo de la década al precio de una inflación moderada (en torno al 4%). Similares devaluaciones competitivas realizaba Italia, antes de la entrada en vigor del euro, para incrementar sus ventas al exterior.

Las peculiaridades del proceso modernizador de España, en los años sesenta y setenta del pasado siglo, se resumen diciendo que se convirtió en fábrica europea del motor (suele ser el segundo productor europeo de automóviles, solo por detrás de Alemania), singularmente de gamas media y baja; así, en el país tienen instalaciones empresas tan conocidas como *Renault*, *Citröen*, *Peugeot*, *General Motor*, *Ford* o *Volkswagen* (*Seat*), entre otras. A esa apuesta suma el haberse convertido en destino europeo de vacaciones de sol y playa. Ambos hechos se acompañaban de una tasa de inflación superior a la Diagonal central que reducían la competitividad de su tejido productivo, problema que los gobiernos superaban mediante una devaluación de la divisa (peseta); así, el país se veía así sometido a ciclos periódicos de crecimiento con inflación que acababan en crisis seguidas de devaluaciones monetarias y salariales. El desarrollo español, sin ser ideal, respondía a las dificultades de un territorio que carece de materias primas (petróleo, gas, carbón o hierro) y se caracteriza por una abrupta orografía que encarece la creación de infraestructuras, además de encontrarse lejos de la Diagonal central. Resulta obvia la falta de atractivo de una economía volcada en la creación de empleos que no requieren cualificación profesional ni intelectual, como camarero (con extenuantes jornadas laborales) o limpiadoras de hotel; sin embargo, durante unos años fueron alternativas razonables a otras dos que resultaban más dolorosas: emigrar a zonas prósperas de Europa o verse condenado a la pobreza y falta de estímulo profesional que caracteriza la vida campesina. Las apuestas mencionadas redujeron la distancia que separaba a España de la Europa rica, pero no pueden mantenerse indefinidamente porque, a partir de cierto momento (digamos, desde hace un par de décadas), preservan las diferencias en lugar de acortarlas. Ello es especialmente acusado en el caso del turismo.

Los españoles hace tiempo que arrastran un problema con su modelo productivo: no saben de qué vivir. Con la entrada en la Unión Europea, la agricultura mediterránea (vid, olivo, cítricos) experimentó un auge a costa de reducir mano de obra; también se sacrificaron las explotaciones agropecuarias del norte del país que competían con granjas de la zona atlántica de otras naciones (por ejemplo, de Francia) en la producción de leche y carne de vacuno. El hecho sucedía mientras la industria mantenía su dependencia de las fábricas automovilísticas y reducía empleos, debido a mecanización y robotización de tareas; por su parte, el sector servicios, aunque en la actualidad se encuentra más diversificado que hace unas décadas, no supera la centralidad del turismo de sol y playa, fuente principal de divisas. La aparición del euro exacerbó esas líneas sin dar tiempo para repensar el modelo ni buscar alternativas: llovía dinero con demasiada facilidad como para arriesgarse por nuevas vías. El problema español no difiere demasiado del italiano, país volcado en el diseño y la moda, pero cuyo espacio se achica entre el lujo francés, por la gama alta, y las copias baratas de Extremo Oriente, por la baja; tampoco se aleja del griego o del portugués, naciones que nunca experimentaron un desarrollo industrial de relieve.

II

La entrada en vigor de una moneda compartida por varios países, sin una previa integración política y económica, es un experimento que sucede de manera excepcional. La equivalencia más cercana sería la dolarización de las economías sudamericanas en los años noventa; a unas les permitió contener la inflación y ordenar su tejido productivo, pero otras se hundieron en crisis prolongadas que desembocaron en colapso (singularmente, Argentina en diciembre

de 2001). La eurozona se encuentra en una situación similar de la que nadie conoce el resultado. Ante tal incertidumbre surge una pregunta: ¿por qué se hizo? Los defensores de la medida afirmaban que volvería a Europa independiente de Estados Unidos y que constituía un paso trascendental para la integración continental. Sin embargo, y vista la marcha actual del proceso, es obvio que se silenciaron o minusvaloraron las dificultades de la apuesta y los perjuicios que la acompañaban. Reconozcamos por un momento que las ventajas mencionadas sean ciertas: el euro ha hecho a Europa más fuerte al tiempo que constituye un camino para su unión. Sin embargo, la moneda única supone más cosas que ya se conocían en su momento (pero no se mencionaban) y otras que quizás se sospechaban pero de las que resultaba difícil hablar, por resultar aún nebulosas.

Comencemos por las primeras. Quien había ahorrado dinero en monedas sometidas a devaluaciones cíclicas, como eran las de la Europa periférica, vio que las autoridades convertían sus ahorros en una divisa fuerte; como se dice en España para hablar de esos improbables hechos: le daban un duro (moneda que valía 5 pesetas) por 4 pesetas. Todo el país ganaba, por lo que nadie protestó. Ciudadanos cuyo salario apenas llegaba para terminar el mes descubrieron que podían viajar al extranjero o comprar bienes de última tecnología gracias a recibir su paga en euros. Ahora bien, resulta obvio que más ganó quien más dinero tenía; por lo tanto, el beneficio para las clases propietarias fue incomparablemente mayor que para los demás. Una burguesía que, por española resultaba periférica, comenzó a tratar "de tú a tú" a las clases empresariales de otros países gracias a disponer de una capacidad de compra de empresas (a intereses reducidos) como nunca había tenido a su alcance. Gracias a ello, compañías españolas se expandieron por todos los mercados, sobre todo en el sector servicios (moda, banca, seguros) en unos años donde los triunfadores económicos pertenecían a ese ámbito; el hecho se comprende porque las grandes petroleras cedían poco a poco los primeros puestos en cuanto a rentabilidad y tamaño a empresas informáticas (*Microsoft*), electrónicas (*Apple*) y de servicios por Internet (*Google*, *Yahoo*).

De pronto compañías españolas entraron en el *top ten* de la economía mundial en el sector bancario (*Santander*, *BBVA*) y de comunicaciones (*Telefónica/Movistar*); para ello tuvieron que endeudarse fuertemente, hecho posible gracias a que el país se encontraba respaldado por la moneda única y a la fortaleza exportadora de la Diagonal central, sin olvidar generosas desgravaciones que el gobierno les concedió por invertir en el extranjero. En realidad, y como no puede ser de otra forma, lo que no pagan unos para mantener un servicio público han de costearlo otros o prescindir del bien; las desgravaciones fiscales de las multinacionales influyeron en que España siguiera sin proporcionar ayudas sociales que se pudieran equiparar a la media comunitaria. Los medios de comunicación podrían haber advertido de que se generaba una burbuja gracias al aluvión de dinero barato, pero no encontraron razones para hacerlo: el 31 de diciembre de 2001 cada diario se vendía a 100 pesetas, pero el 1 de enero de 2002 cada ejemplar costaba una unidad de la nueva moneda; como cada euro equivale a 166 pesetas (cuando podría haberse cambiado por un valor inferior), las empresas de comunicación se encontraron con un incremento en beneficios del 66% en un abrir y cerrar de ojos: ¿por qué iban a quejarse de la nueva situación? Con ellas, otras tantas empresas hicieron lo mismo, sobre todo las volcadas al consumo diario y la hostelería: cafés, kilos de naranjas, cañas de cerveza y otras menudencias pasaban de costar 100 pesetas a valer un 1 euro.

El gobierno del Partido Popular, a la sazón presidido por José María Aznar y consciente de que la inflación del 2002 alcanzaría una altura de dos dígitos, decidió cambiar el sistema de cómputo de precios; se trata de un procedimiento cuestionable ya de partida porque no incluye el principal producto de consumo de los españoles: la vivienda (a diferencia de los bienes que computan otros países para calcular su tasa de inflación, que incorporan la vivienda a su listado). Resulta difícil explicar los detalles de la medida, pero el resultado fue que la inflación del año de entrada del euro se ajustó a los parámetros de periodos previos, aunque su realidad, de calcularse según los tradicionales, permanecerá siempre como misterio, ya que el nuevo sistema impidió conocer los resultados que se obtendrían de aplicar el anterior. La subida de precios fue, pues, monumental, sin que el tejido productivo mostrara una eficiencia ni de lejos comparable. Ahora bien, como España entró en la nueva moneda con una paridad baja, durante un par de años no se notó la pérdida de competitividad; pasado este periodo comenzaron los problemas.

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 33

El dinero fácil no cambió el patrón tradicional de un país que creaba empleos poco cualificados en el sector de los servicios, pero se diversificó: a los camareros se añadieron albañiles para construir los nuevos edificios que crecieron como setas en poco tiempo; cientos de miles de adolescentes abandonaron sus estudios para trabajar en un sector, el inmobiliario, cuyos salarios estaban tan inflados como el precio de lo que construían. Unos ahorradores que veían incrementado su poder de compra, junto a unos bancos que buscaban rentabilizar los enormes capitales a que ahora tenían acceso (gracias al BCE), convirtieron la construcción en "El Dorado" de la economía española. Los ciudadanos que carecían de vivienda compraban una, y los que la tenían adquirían una segunda residencia, en la montaña o la costa, por lo que pronto fueron insuficientes los propios nativos para levantar tanta edificación; el paradigma de la época lo representa el hotel de playa, al aunar turismo y burbuja inmobiliaria. Para resolver el cuello de botella de la mano de obra se abrieron las puertas a inmigrantes poco cualificados que ayudaron a levantar los nuevos edificios; paralelamente, su misma presencia impulsaba el proceso porque había que dar alojamiento a estos trabajadores. Que se trataba de una burbuja lo comprendía cualquiera que hubiera vivido en el país una década y media antes y recordara los acontecimientos del año 92 (Exposición Universal de Sevilla, Olimpiadas de Barcelona, Capitalidad europea de la cultura en Madrid) que generaron otra burbuja en la construcción residencial, aunque de menor tamaño por el reducido acceso que, en la época, tenían los bancos españoles a capitales internacionales. Pese a ello, nadie puso freno a esta nueva burbuja por lo que, cuando estalló, se llevó por delante tres millones de empleos en el sector de la construcción e industrias (de ladrillos, puertas, decoración,…) y servicios (agencias inmobiliarias, bancarias,…) afines. En ello estamos.

Como la balanza de pagos constituye un juego de suma cero, las ganancias de unos han de ser pérdidas para otros; así, los enormes superávits de que disfruta la Diagonal central se consiguieron, en parte, a costa de la periferia. El hecho guarda relación con que, durante los primeros años de entrada del euro, los países centroeuropeos se encontraban en crisis, por lo que sus gobiernos reformaron los tejidos productivos para volverlos competitivos; a ello les ayudaban las bajas tasas de interés (mientras estas estimulaban consumo e inflación en la periferia). Con el dinero fácil que acudía a manos de españoles, griegos y portugueses (dado que muchos bancos telefoneaban a quien tuviera abierta una cuenta para ofrecerle un préstamo, sin que el cliente lo solicitara), ciudadanos de la periferia cambiaron de automóvil, equiparon sus nuevas viviendas y reformaron las antiguas. Puesto que el euro volvía asequibles productos extranjeros, y los bienes de la Diagonal disfrutan de reconocida calidad, los nuevos automóviles eran de marcas de esos países, al igual que sucedía con los electrodomésticos e, incluso, comida elaborada; de repente, productos inalcanzables unos años antes se volvieron cotidianos en hogares de clase media y baja de las naciones periféricas.

Mientras esto sucedía el euro se iba encareciendo hasta alcanzar su pico en relación con otras divisas e intercambiarse por casi 1,6 dólares, en julio de 2008. Sin embargo, como los bienes fabricados dentro de la eurozona no se ven afectados en igual medida que los importados, las empresas alemanas, holandesas o austríacas no sufrieron por el hecho; al contrario, abarataron las importaciones de petróleo, así como de aquellos componentes que precisan para elaborar bienes más complejos. Al tiempo, la Europa periférica vio crecer déficits monumentales de su balanza de pagos, tanto en relación con socios de la eurozona como con naciones ajenas a la divisa, que no preocuparon a nadie. La inflación hacía perder competitividad, pero como el euro suavizaba los problemas, los dirigentes no tomaban medidas impopulares para enmendar la situación. El lema de todos los políticos parecía ser: "el desaguisado que lo arregle, como pueda, quien venga después". En una economía volcada al sector servicios, especialmente financiero (apuesta que caló sobre todo en Grecia, Irlanda y España), la opción tenía una cierta lógica, aunque resulte descabellada: las variables fluctúan con tal rapidez que intentar dirigir los mercados resulta casi imposible, a diferencia de lo que sucede en una economía industrial, donde las inversiones se deciden con años de antelación.

III

El capitalismo tiene actualmente dos vías de expansión, la financiera (preferida por los gobiernos anglosajones) y la industrial, también conocida como "re-

nana" (propia de la Diagonal central). Aunque el neoliberalismo imperante se vea estimulado por las finanzas, y se presente a sí mismo como el único modelo posible, la opción industrial muestra buena salud en momentos turbulentos como los actuales. Sin embargo, los problemas de la Europa periférica para transitar la vía renana son numerosos: carencia de materias primas (anteriormente mencionada), influencia de Estados Unidos (hasta la aparición del euro) y falta de tejido industrial. Resulta lógico que Reino Unido se haya quedado fuera de la eurozona, vista su estrecha conexión con Estados Unidos y preferencia por el capitalismo financiero, tal como visibiliza la *City* de Londres; no obstante, su fuerte tradición industrial le permitía otras opciones. En cambio, la Europa periférica haría bien en seguir el modelo renano como ajuste al paso marcado por la Diagonal central y cura contra burbujas especulativas (tan características del modelo financiero). Ahora bien, ese camino exige fabricar algo y el problema es que los españoles no saben qué puede vender en otros mercados y obtener divisas con las que pagar las costosas importaciones de petróleo y gas -entre otras materias primas- que necesitan.

Existen industrias muy rentables integradas por varios países europeos; la más conocida fabrica los aviones *Airbus* y destaca tanto por la cantidad de empleos que oferta como por su cualificación. La participación española en el consorcio es mínima (en torno al 5%) pero, si quisiera aumentarla de manera significativa, se encontraría con la oposición de los socios mayoritarios, Francia y Alemania, que no querrán reducir su porcentaje de beneficios en actividad tan lucrativa. El problema es que no aparecen empresas tan rentables cada pocos años, a diferencia de lo que sucede en Estados Unidos con tecnologías asociadas a Internet y dispositivos electrónicos. Si España pudiera conseguir un magro 5% de compañías que ganan al año miles de millones de euros su situación mejoraría; sin embargo apenas existen negocios supranacionales de ese tipo en la eurozona. Por otro lado, la Diagonal es conocida por la calidad de sus productos, pero no por su innovación tecnológica ni fabricación de bienes punteros, como se reconoce a Estados Unidos y se hacía con el Japón de los años ochenta y noventa. Dicho con otras palabras: quien busca un automóvil con buena mecánica o bienes de diseño exclusivo (joyas, muebles, moda) mirará hacia la Diagonal central (o anexos como París y Milán), pero quien demanda bienes informáticos o electrónicos de vanguardia se dirigirá hacia otras latitudes.

Otra posibilidad es que las enormes bajadas de salario experimentadas en la Europa periférica, a consecuencia de la recesión en que se encuentran (es decir, al hecho de que su riqueza disminuye un trimestre

tras otro), vuelvan atractivas sus economías para la inversión extranjera y, por esa vía, se (re)industrialicen; en ello confía Bruselas al imponer medidas que han abocado a estos países a una situación cercana a la deflación. Las autoridades de la eurozona, en base al hecho de que la subida de precios en los países periféricos generó grandes déficits comerciales, creen que una reducción de salarios -y, con ella, de precios- volverá competitivas sus economías. Parece una fórmula sensata (dejando de lado el sufrimiento que provoca) si no fuera porque menores salarios conllevan escaso consumo y, por lo tanto, bajos ingresos para el fisco, sea por imposición sobre personas (Declaración de la renta) y empresas (Impuesto de sociedades y afines), sea por impuestos indirectos (IVA). Actualmente, la disminución salarial aumenta unos déficits públicos que engordan la deuda acumulada, más que estimular la creación de fábricas o negocios, por lo que se vuelve cada día más difícil pagar lo que se debe. En tal línea, los beneficios de las multinacionales españolas se dedican a pagar las deudas acumuladas que les permitieron alcanzar relevancia mundial, más que a generar empleos en el país.

Otro problema de tal apuesta es que muchas empresas no se deslocalizarán, pese a encontrar mano de obra más barata fuera de sus fronteras, porque ello perjudicaría su imagen. Por poner dos ejemplos, fabricantes de automóviles como Mercedes o BMW no producirán sus vehículos de gama alta y lujo en países mediterráneos, pese a la posibilidad tecnológica de hacerlo y menores salarios de los últimos, porque, para un comprador chino o brasileño, un BMW fabricado en Portugal no es elitista, al igual que un perfume de lujo, elaborado en Grecia, no tiene el *glamour* del bien destilado en París. Por la otra cara de la moneda, España no puede competir con China en bienes baratos y masivos porque su desarrollo económico le impediría rivalizar con un país menos desarrollado y, de intentarlo, su pertenencia a una moneda fuerte le imposibilitaría exportar lo fabricado. Además, los descensos en el coste de la mano de obra

en la periferia han coincidido con nuevos picos en la subida del euro, lo que ha difuminado las supuestas ventajas del abaratamiento de los salarios.

Por añadidura, las empresas de una economía donde disminuyen los salarios acaban produciendo bienes de peor calidad para acompasar el poder de compra de sus empleados, lo que empeora su fama entre compradores extranjeros. Es decir, de persistir la situación actual durante mucho tiempo -pongamos, un lustro más- se corre el riesgo de que las bajadas salariales se traduzcan en una brecha mayor entre la calidad de los productos fabricados en la Diagonal central y en la periferia, lo que ahondaría la crisis de los países endeudados y enturbiaría más su futuro. Por lo tanto sigue viva la pregunta, ¿qué van a producir los españoles? He aquí una propuesta de solución: bienes industriales, dado el bajo peso del sector secundario en su economía, aunque ello conlleve ayudas al sector. Pero la apuesta resulta difícil porque Bruselas debería levantar el veto que ejerce sobre ayudas directas a empresas, a diferencia de la benevolencia con que contempla los subsidios a explotaciones agrícolas y subvenciona la creación de infraestructuras; más adelante se volverá sobre el asunto.

Desde hace un par de años la balanza comercial ha mejorado hasta el punto de alcanzar un modesto superávit. El actual gobierno español se felicita por un cambio que atribuye a su política de contención de gasto, pero el hecho se puede analizar bajo otras coordenadas. El novedoso superávit se debe a la reducción de un consumo (a consecuencia de la elevada tasa de desempleo y reducción salarial de quienes trabajan) que incide en menores gastos y, por lo tanto, reducidas importaciones. A ese hecho se suma que las empresas medianas y grandes que sobreviven lo hacen al precio de verse obligadas a exportar para mantener su actividad. Es probable, por lo tanto, que cuando el consumo se recupere también lo hagan las importaciones y que las empresas se vuelquen, de nuevo, hacia el mercado nacional porque es donde mejor se mueven y para el que más barato les resulta producir. Aunque los déficits comerciales no vuelvan a ser tan pronunciados como en el pasado, está por ver la duración del superávit que actualmente se disfruta y si este mejorará la economía de manera duradera.

IV

A los políticos no les gusta tomar medidas que enfaden a sus votantes; tampoco quieren provocar la ira de quienes les donan los fondos que necesitan para mantener una continua presencia social a través de campañas electorales, publicaciones o sedes distribuidas por toda la geografía nacional (entre otros gastos). De hacerlo, presentan la decisión como algo de extrema necesidad y, habitualmente, a consecuencia de un mal trabajo hecho por sus antecesores (cuando estos pertenecen al partido contrario) o, de no ser ese el caso, por imposición de poderes externos o presencia de circunstancias internacionales que obligan a dar el paso. Tanto el gobierno socialista presidido por Zapatero como el conservador encabezado por Rajoy afirmaron que sus recortes en servicios sociales, como vía para reducir un déficit presupuestario generado por ingresos descendentes y gastos crecientes, constituían imposiciones de Bruselas por la pertenencia de España al euro. Resulta curiosa la divergencia que ambos partidos muestran en sus discursos en campaña electoral, cuando prometen cambiar el país como un calcetín al que se da la vuelta, y su pretendida impotencia cuando tienen el gobierno en sus manos; tal disparidad indica, como mínimo, falta de sinceridad sobre su capacidad de actuación.

Es de señalar que el poder ejecutivo de la UE, encarnado en la Comisión Europea y la Troika, presiona para liberalizar el mercado de trabajo (lo que disminuye las indemnizaciones por despido) y alargar la vida laboral antes de cobrar una pensión. También impone una reducción del déficit público, puesto que ningún Estado puede gastar más de lo que ingresa por tiempo indefinido. En tal sentido, el ejecutivo europeo se alinea con las tesis que proponen los economistas conservadores para superar la recesión. Sin embargo, Bruselas no obliga a disminuir servicios públicos para lograrlo; como los problemas raramente vienen solos, a la insinceridad en la que caen los políticos españoles presentando a la Unión Europea como responsable de los ajustes sociales suman una falsedad. Así, políticos españoles de PP y PSOE, partidos que se han repartido el poder desde hace más de dos décadas, transmiten la imagen de una Alemania cruel -personificada en su Canciller, Angela Merkel- para imponer sacrificios a sus votantes y, por esa vía, intentar que les disculpen por los recortes que deciden al tiempo que confían en ser reelegidos para el cargo. Sin embargo, ni la señora

Merkel ni Bruselas obligan a despedir profesores interinos, privatizar hospitales -intento que acaba de fracasar en la Comunidad de Madrid gracias a la enorme oposición de la población- o reducir becas para alumnos en malas condiciones socioeconómicas. Dicho con otras palabras: aunque haya que reducir el déficit desde la eurozona, Bruselas no señala a los necesitados como víctimas de los recortes. Los gobiernos pueden recortar gastos e impulsar ingresos por otras vías; por el lado de la reducción del gasto se proponen las siguientes en una lista abierta:

- Eliminar desgravaciones a numerosas empresas que obtienen beneficios gracias a las prebendas que consiguen vía Boletín Oficial del Estado (B.O.E.);
- Dejar quebrar a bancos insolventes (en lugar de salvarlos con recursos públicos);
- Negar ayudas a la Iglesia católica (lo que conllevaría la anulación del Concordato en vigor);
- Eliminar el Senado, dada su escasa carga de trabajo, y reducir el número de diputados de los parlamentos regionales;
- Evitar duplicidades entre administraciones, en particular entre la regional y estatal, como aseguraba el Partido Popular en la campaña que le llevó al gobierno (pero olvidó en cuanto estuvo en él).

Por el lado de los ingresos son posibles varias medidas; entre ellas se proponen las siguientes:

-Gravar a poseedores de grandes fortunas;

-Impedir que empresas multinacionales facturen sus operaciones en España en sedes localizadas en paraísos fiscales o lugares donde la fiscalidad es singularmente reducida (maniobra con la que apenas pagan impuestos);

-Imponer gravámenes sobre instalaciones ya amortizadas como, por ejemplo, centrales hidroeléctricas o nucleares;

-Gravar operaciones financieras (la conocida como "Tasa Tobin") y actividades bancarias, de igual modo que los bancos cobran por las gestiones que realizan a sus usuarios.

Gastar más de lo que se ingresa no es una política de izquierdas ni de derechas. Sin embargo cobrar impuestos progresivos (esto es, a quienes más ganan) es una decisión de izquierdas que gobiernos socialistas de numerosos países europeos han abandonado en las dos últimas décadas. Mientras tanto elevaban las tasas por servicios básicos y alentaban diversos tipos de loterías y apuestas deportivas; esto último constituye un impuesto regresivo porque los adinerados no compran billetes de lotería, dado que ya disponen de esos millones que los demás anhelan. Tal conjunto de medidas ha llevado a crisis al Estado del bienestar, provocado el enfado de unos simpatizantes que se abstienen de votar en las elecciones, y otorgado el poder a gobiernos conservadores. En la misma línea, los grandes partidos españoles, lejos de transitar unos caminos que les enfrentarían con los grupos de poder que financian sus gastos, han descargado el peso de la crisis sobre los más necesitados. Además de falta de solidaridad, el hecho conlleva que los ciudadanos comiencen a mirar a Europa con recelo cuando siempre habían creído, con algo de ingenuidad, que era la solución a sus problemas; otros españoles, conscientes de la verdad, se alejan de los partidos mayoritarios e, incluso, de una democracia que permite tales abusos. Así, uno de los pueblos más inclinados a defender el proyecto continental, y que con mayores tasas acudía a votar los días de elecciones (tanto nacionales como europeas), duda ahora de la ilusión que, sobre Europa, mantuvo durante décadas mientras incrementa su nivel de abstención.

V

España, como el conjunto de países periféricos, tiene contraída una enorme deuda con la Diagonal central por el dinero que ha recibido prestado en los años de la burbuja financiera e inmobiliaria. Tal peso constituye un lastre para las economías de la periferia y, por ello, a Grecia se le ha condonado (o reestructurado) una parte de su deuda en dos ocasiones, pese a lo cual continúa en recesión. Estos días se habla en medios financieros de conceder al país helénico una tercera reestructuración pero resulta improbable que Grecia obtenga mejores resultados que con las dos anteriores; algo parecido se podría decir si se intentara sacar de la crisis (o recesión) al resto de periféricos por esa vía. La cuestión no radica en que se deba más o menos dinero (aunque el hecho sin duda tenga importancia) sino en generar ingresos que permitan pagar las deudas, sean estas muchas o pocas; de manera similar, el mayor problema de un hipotecado en paro reside en encontrar un empleo que le permita sobrevivir y devolver su préstamo, más que la cuantía del mismo. Por ello, una posible condonación, de llevarse a cabo, no constituiría una solución a los problemas sino una ayuda para encontrarla.

Por ello nos acercamos al meollo de la cuestión. La pregunta "¿de qué van a vivir los españoles?" resulta extrapolable al resto de naciones con problemas, aunque en unos casos sea más difícil de responder que en otros. La dificultad puede medirse por la profundidad de la recesión: muy aguda en Grecia y Portugal; algo menos en Irlanda, Italia y España. No obstante, si medimos la crisis en términos de desempleo, entonces Grecia y España encabezan el desastre. La Diagonal tiene tres opciones para ayudar a la periferia a solucionar sus problemas, sin contar con la

posibilidad de condonar todas las deudas en un acto de "borrón y cuenta nueva". La primera opción, a la que también se ha aludido, consiste en (re)industrializar con subvenciones. No se trata de nada nuevo bajo el sol; un país de reciente prosperidad, como Corea del Sur, alcanzó el bienestar por esa vía, al igual que previamente hizo Taiwán y, antes aún, Japón. El Estado podría recuperar temporalmente una serie de competencias transferidas a Bruselas o bien la propia eurozona conceder ayudas a las empresas que se instalaran en naciones tan poco industrializadas como las periféricas; algo similar a lo que se permite actualmente con la agricultura se haría con la industria.

El hecho de que varios países occidentales como Estados Unidos o Reino Unido hayan visto caer notablemente el peso del sector secundario en su economía guarda menos relación con la posibilidad de que sean incapaces de competir en salarios e impuestos con países menos desarrollados (entre los que destaca China, dado el peso creciente de su industria) cuanto con decisiones de corte político: los obreros industriales se encuentran fuertemente sindicalizados mientras tal hecho resulta infrecuente en el sector servicios (en gran parte, por el pequeño tamaño de negocios como tiendas, restaurantes o escuelas privadas). Al desindustrializar la economía, apuesta en la que se volcó con toda su energía Margaret Thatcher cuando era Primera Ministra del Reino Unido, se redujo el poder de los sindicatos en la sociedad y, con ellos, de los partidos de izquierda. Ciertamente los países occidentales no pueden competir con otros menos desarrollados en producciones de escasa calidad tecnológica pero intensivos en mano de obra (tejidos, herramientas,…) pero sí en bienes de calidad media y alta. Otro elemento importante por el que se han desindustrializado las economías occidentales reside en que la rama financiera del sector servicios permite ganancias anuales de dos dígitos antes de que estalle la burbuja que tal hecho alienta (por ejemplo, en el sector de la construcción o en los valores de las compañías que cotizan en Bolsa), mientras la industria otorga crecimientos más modestos, aunque duraderos en el tiempo.

La segunda alternativa consiste en que la Diagonal central impulsara de manera importante su consumo con el fin de comprar artículos y servicios elaborados por empresas de la periferia; por ese camino, la capacidad exportadora que antes obtenían Italia o España mediante devaluaciones la conseguirían ahora por otra vía. Obviamente ello conllevaría una reducción de los importantes superávits comerciales que disfrutan, por ejemplo, Alemania y Países Bajos. La tercera opción es consentir una devaluación del euro hasta que la moneda alcance la paridad con el dólar u oscile en una banda comprendida entre 1:1 y 1:1,2. La medida se fundamenta en el hecho de que no existen razones económicas de peso por las que, hoy en día, el valor del euro supere en un tercio al del dólar, ya que ambas zonas producen un nivel similar de riqueza; no obstante, Estados Unidos es más rico mientras Europa, por el otro lado de la moneda, se beneficia de un superávit comercial que encarece su divisa. En este caso, el precio a pagar por la devaluación de la moneda única sería una tasa de inflación algo superior a la actual al volverse las importaciones más caras; ahora bien, dado que la eurozona se encuentra cerca de la deflación no representa un peligro sobrecogedor (aunque a los habitantes de la Diagonal se lo parezca).

La condonación general de deuda supondría un coste político para los gobiernos de la Diagonal central porque, desde la ética estricta que impera en la zona, equivaldría a perdonar al infractor con el agravante de que, además, crearía un precedente que los periféricos podrían intentar aprovechar en el futuro para repetir sus errores. La apuesta por una (re)industrialización con ayudas atentaría contra los tratados europeos en vigor, pero no supondría sacrificios para la Diagonal y, hasta cierto punto, representa la medida menos traumática para el conjunto de la eurozona; se podrían reconvertir parte de las ayudas que actualmente se conceden para crear infraestructuras hacia ese sector. Tampoco el olvido de los tratados que rigen la UE constituye nada nuevo bajo el sol: durante los primeros años de la moneda única, Alemania incurrió en grandes déficits presupuestarios. Tales déficits eran consecuencia de la decisión de incorporar el este de una manera que, esta sí, se hizo bajo el lema de "borrón y cuenta nueva" con el fin de sepultar cualquier resto de comunismo; tal decisión incluyó el cierre de empresas que eran rentables o lo hubieran sido con un poco de ayuda. Pese a ello, Bruselas no presionó a Alemania para reajustar sus desequilibrios.

Por su parte, el incremento del consumo de la Diagonal tiene un aspecto dulce, desde el punto de vista político, y es que los electores de esos países se encontrarían con unos ingresos -o servicios públicos o infraestructuras- aumentados, aunque reduciría el futuro poder de negociación en la esfera internacional de quien ve achicarse las cantidades ingentes de dinero que, por ahora, conserva en sus arcas. La búsqueda de mayor paridad entre el dólar y el euro también supondría reducir el poder de compra de la eurozona, junto a cierta dosis de inflación, lo que despertaría un espectro, el del marco alemán, que no ha sido conjurado y cuya sombra pesa sobre la moneda única desde antes de nacer; de invocar su presencia se encarga periódicamente el Banco Central de Alemania (*Bundesbank*). Políticamente es una de las vías más arduas para ayudar a la periferia. Por su-

puesto existe la posibilidad de combinar alguna de las medidas señaladas e, incluso, las tres a la vez junto a cierta reestructuración de deuda.

El problema para la Diagonal es que como dice un viejo refrán centroeuropeo "no se puede tener mantequilla y el dinero de la mantequilla"; es decir, hay que elegir entre adquirir el bien o conservar el dinero que su vendedor exige por el producto. Las autoridades de la Diagonal permanecen dubitativas sobre el camino a elegir mientras la Canciller Merkel, por presión de los socialistas de su país, acaba de aumentar ciertas partidas de gasto que conllevarán un incremento del consumo; no obstante se trata de aumentos moderados que no provocarán déficits en el país ni sacarán de la crisis a la periferia. Ante la dificultad para avanzar por una línea clara se confía en que el tiempo cierre las heridas y aporte soluciones, lo que puede estar bien para una Diagonal que disfruta de un suave progreso económico, pero no para naciones agobiadas por tasas de desempleo de dos dígitos y cuyas condiciones de vida empeoran de un año en otro. Ante las dificultades, numerosos ciudadanos de los países afectados por la recesión y desprotegidos frente a la misma han comenzado a emigrar a otras naciones (de la Diagonal central o no) con el fin de encontrar empleo; el hecho empobrece a sus sociedades y recuerda un proceso similar, iniciado hace medio siglo, que llenó de trabajadores portugueses, españoles e italianos las fábricas y negocios alemanes, suizos u holandeses. Ahora los nietos reproducen el comportamiento de sus abuelos, lo que resulta muy doloroso para unas naciones que vuelven a sentirse ninguneadas. Por añadidura, sus jóvenes suman otra fuente de protesta a la primera: se niegan a procrear; así, y pese a la presión de la Iglesia católica a favor de la natalidad, italianos y españoles tienen los índices de fecundidad más bajos del planeta. Tal hecho deriva de las incertidumbres ante el futuro económico y las escasas ayudas del Estado a las familias en sociedades que figuran entre las que menos impuestos recaudan en Europa.

VI

Los más afamados economistas del planeta discuten sobre el futuro de la eurozona sin ponerse de acuerdo; el problema les resulta fascinante por lo arriesgado del experimento, así como por la magnitud de la debacle que seguiría si no llegara a buen puerto. Quien escribe este texto no es economista de profesión ni maneja los datos de primera mano que tienen a su alcance luminarias de la economía mundial que han recibido el Premio Nobel, por lo que no se atreve a realizar pronósticos sobre el futuro. En lugar de ello apuntará ciertos hechos y vías de actuación desde la perspectiva de un profesor de enseñanza secundaria instalado en Madrid. El primero es que una economía, para ser viable, ha de realizar actividades que resulten atractivas para consumidores extranjeros y le permitan crecer y exportar; los españoles lo consiguieron en los años sesenta con el turismo de sol y playa (algo entonces infrecuente) y su apuesta por industrias del motor. El modelo actualmente está agotado, por lo que empeñarse en mantener esa vía nos condenaría a una lenta decadencia. Se han intentado variaciones como el turismo cultural (que aporta más ingresos) e invertir en energías alternativas (eólica, solar), pero los resultados no son todo lo beneficiosos que se prometían. El primer sector requiere infraestructuras y edificios de alto coste de instalación y mantenimiento (trenes de alta velocidad, grandes museos) y el segundo que se acepten pérdidas durante el largo periodo de experimentación de las nuevas fuentes energéticas lo que, en tiempos de crisis como los actuales, resulta insostenible.

España, como potencia de segunda categoría, no puede dirigir con total libertad su política; tal posibilidad solo se encuentra al alcance de algunos privilegiados como Estados Unidos, China, Japón y Alemania (esta última gracias a su papel central en la eurozona). La alternativa española no consiste en aceptar las decisiones de Bruselas o rebelarse ante ellas para mantenerse independiente frente a influencias externas porque, de no depender de Bruselas o Berlín, volverá a caer bajo la égida de Washington, como sucedió durante la segunda mitad del siglo XX. La libertad española, como la italiana, portuguesa o griega, reside en elegir al organizador externo de sus asuntos y, por lo tanto, obtener algo a cambio de su preferencia. Por otra parte, los países que pretenden la hegemonía deben mostrar cierta magnanimidad para atraer a sus redil a otras potencias; por ejemplo, el Reino Unido de la época victoriana optó por un libre cambio dentro de sus fronteras con el fin de que otros Estados les vendieran artículos (vinos de Jerez u Oporto, algodón egipcio o indio,…) que les aportara un dinero con el que comprar bienes británicos. Algo parecido hizo Estados Unidos, tras la Segunda

Guerra Mundial, al generar abultados déficits comerciales que animaron las exportaciones de otros países, proporcionaron dólares a los aliados y engrasaron unas economías capitalistas que, por entonces, se encontraban en dura pugna con el modelo soviético de desarrollo.

Es posible que, dada la especialización de la Diagonal en bienes de elevada calidad, los gobiernos de esos países presionen a la periferia para que esta se convierta en proveedora de alimentos que ellos mismos no producen (aceite de oliva, vino, frutas) y bienes de industrias pesadas (vidrio, chapas metálicas, productos químicos…) o volcados a un consumo de escaso valor (calzado, automóviles o ropa baratos); de darse el caso, a lo anterior se sumarían residencias para ancianos "mileuristas" que se acercarían al Mediterráneo por su buen clima y menor coste de vida. José María Aznar, presidente del gobierno español entre mayo de 1996 y abril de 2004, declaró hace pocos meses que le parece viable una nueva apuesta por la construcción y el turismo como salida a la actual recesión. Su opinión es probable que represente la de aquella élite que prefiere recuperar un proceso que tanto le ha beneficiado en los últimos años; pensemos, por ejemplo, en los enormes incrementos de patrimonio que la actividad constructora ha aportado a quienes poseían suelo urbanizable (entre quienes se incluye la Iglesia católica).

En el caso de que se configure un pacto entre las élites económicas periféricas y las de la Diagonal central para reconfigurar a Grecia, España o Portugal de esta manera, los ciudadanos de estos países deben emplear todos sus medios para evitar que se materialice tal decisión. A las poblaciones de la eurozona no puede irles peor que a quienes se han negado a integrarse en ella; dicho con otras palabras: si suecos o daneses, que no participan en el euro y cuyas economías son más pequeñas que la italiana o española, no se ven condenados a un futuro de bajos salarios y escasa formación laboral, los ciudadanos integrados en la moneda única no pueden aceptar un destino neocolonial o, de lo contrario, el euro sería un lastre insoportable para su futuro. Cuando España acuñaba pesetas tenía una capacidad de actuación que impedía que sus crisis se convirtieran en recesiones como la actual por lo que, de momento, la clase baja y media del país sufre más que disfruta la pertenencia a la moneda única. Si el hecho de continuar en la eurozona imposibilitara el progreso del país hacia una economía de salarios aceptables, conciliación familiar y servicios públicos de calidad, como disfrutan la Diagonal y los países nórdicos, entonces habrá que replantear la permanencia de los periféricos en la moneda única.

Alemania gana mucho con su pertenencia a la eurozona, aunque sus ciudadanos solo parecen pensar en el coste que les ha supuesto renunciar al marco. Se pueden destacar dos ventajas sobre las demás: ha fortalecido su economía por el incremento de exportaciones y, gracias al hecho de haberse convertido en el corazón de la eurozona, ha alcanzado el papel de gran potencia que no logró mediante dos guerras de alcance mundial. Otras naciones, como Austria o Países Bajos, también han mejorado con su integración bajo aspectos como la valoración de su deuda, aunque los beneficios no resulten tan evidentes como en el caso alemán. Si la Diagonal desea preservar tales ventajas ha de ofrecer ganancias a los Estados periféricos, como hizo Reino Unido en el siglo XIX con sus socios comerciales, y Estados Unidos en el XX, o estos carecerán de razones para integrar una unión que, de momento, los condena al empobrecimiento y la precariedad laboral: los países centrales han de elegir entre la mantequilla o el dinero de la mantequilla. Lo que no puede suceder, parafraseando a Tolstoi, es que unas cuantas naciones se vean condenadas a permanecer indefinidamente en la desgracia. De ello son conscientes los miles de griegos, portugueses o españoles que protestan cada día contra el empeoramiento de sus condiciones existenciales.

POR UN TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL CONTRA LA CORRUPCIÓN POLÍTICA PARA PRESERVAR LA DEMOCRACIA

por Paula Winkler[1]

1. Introducción

Si la filosofía y la poesía van de la mano porque nos dan a ver las cosas mundanas desde un prisma inhabitual, la filosofía política y del derecho están para impedir que el poder nos quite esa mirada.

¿Qué es el Derecho? He ahí una buena pregunta, pues si este es solo racionalismo normativo, el orden político institucional se considera imprescindible en sí mismo y se vuelve tautológico. Una ética del poder debería entender a este último como un relacionamiento organizador más que como una posición de dominancia a la que se debe controlar. Y, a decir verdad, ni el positivismo jurídico ni las teorías jusnaturalistas, tampoco las deónticas, bastan para resolver nada jurídico al respecto si el ejercicio del poder se transforma en eterno monólogo. Hablando sobre teorías del Derecho, dígase por de pronto que a los kelsenianos se les escapa de su propia lógica la fundamentación del acatamiento a la primera norma (no por casualidad Kelsen y Freud mantuvieron un rico intercambio epistolar acerca del civilizarse y del nombre-del-padre). Y los jusnaturalistas asisten en algún momento al problema hermenéutico de la dinámica de los textos cuando se busca realizar justicia y el sentido común más allá de la palabra legal; los formales deónticos, por su parte, si bien despliegan interesantes fórmulas que pretenden expulsar contradicciones jurídicas, quedan en ascuas frente a los problemas normativos que se les presentan cuando los jueces atienden al contexto histórico y social de su época en la jurisprudencia. Y así al infinito, pues no hay teoría pura ni tesis jurídica que todo lo abarque o resuelva. Esto último se debe a que si bien el sistema legal tiene contemplada una organización significante que nos hace distinguir lo legal de lo ilegal, el

saber si ese sistema de la ley es justo o injusto resulta impensable dentro de sus propios términos. Un modo acotado de verificar que para realizar justicia no basta con aplicar la ley solamente.

La mera elaboración de una tesis del derecho, pues, es insuficiente si se abreva en las fuentes profundas del mismo. No se trata de oponer ontología y óntica jurídicas sino más bien de bucear en su raíz antropológica. Lamentablemente desde su creación en Occidente el Derecho, más influenciado por las tablas romanas que por el derecho griego del ágora, se retroalimenta de su propia *ratio*, intenta realizar justicia y sostiene un orden, precisamente basado en su incumplimiento, pues no otra cosa subyace a los derechos penales, cuando las sociedades humanas se organizaron más allá de la horda.

¿Pero esto es así realmente o es una mera promesa ilusoria, especialmente cuando se observa la afectación cabal del erario público y del bien común?

Si tomáramos la teoría sistémica de Luhmann, por ejemplo, la paradoja constitutiva del sistema jurí-

1.- Doctora en Derecho y Ciencias Sociales. Magister en Ciencias de la Comunicación. Ensayista y narradora, se especializa en estudios semiológicos y psicoanalíticos de la cultura. Ha sido juez durante poco menos de 30 años y docente en la Universidad Nacional de Buenos Aires, en varias universidades argentinas públicas y privadas e invitada por varias universidades extranjeras como la Complutense de Madrid. Especialista en derecho administrativo y en derecho tributario, en su larga experiencia ensayística y docente, aborda la ley y sus fundamentos jurídicos y sociales desde un ámbito interdisciplinario esclarecedor y distinto.

dico estriba en que este es capaz de establecer sus condiciones de cohesión y coherencia internas precisamente porque no puede sistematizar sus propios principios de constitución hacia fuera con la misma coherencia que hacia dentro.

Desde la revolución francesa, con la adopción de los principios de igualdad, libertad y fraternidad, cada país optó por sus propias variantes para conformar los llamados "estados de derecho", sea con un poder ejecutivo reforzado, sea con un parlamento con funciones legislativas y de control. O sea, con sistemas presidencialistas o parlamentarios que, fundados en una ley superior, intentaron poner límite al poder mediante normas de control, acompañados de la idea disciplinar para sus súbditos, siempre sobre la base de la culpa kantiana y de la ejemplarización del castigo y no sin establecer lo que Foucault llamaría mucho después "un sistema de diferenciaciones"[2].

Las repúblicas democráticas latinoamericanas y las monarquías republicanas o las repúblicas de la Europa de este siglo exhiben, empero, una notable crisis de representación, la cual no alcanza a ser resuelta con los mecanismos propios de las constituciones, propuesta típica del positivismo práctico - juicios políticos, desafueros y procesos penales. Y no lo hacen pues la historia del derecho nos está demostrando que lo jurídico ha dejado de ser la promesa de un sistema cerrado, universal y puro que todo lo supera.

Pensemos, a título de ejemplo, en los distintos mecanismos constitucionales de control del poder: instituciones como los defensores del pueblo, las auditorías generales parlamentarias, el derecho a veto de los presidentes en los regímenes presidenciales, la promoción de juicios políticos previo desafuero para procesar penalmente a los funcionarios que cometieron delitos contra la administración pública o produjeron estrago doloso, acusados de corrupción.

La corrupción, que está dejando de ser un nombre genérico sin atribución legal específica, a poco que se lean las noticias mundiales puede involucrar el uso indebido de instrumentos de política arancelaria, de franquicias o beneficios impositivos, de otorgamiento inusual de líneas crediticias, utilización incorrecta de reservas monetarias, el incumplimiento de leyes concernientes al bien común, inobservancia de contratos de derecho administrativo, toma indebida de empréstitos, uso arbitrario de instrumentos económicos y tal. Esta, asimismo, puede ser ocasional o frecuente, habitual o introducirse en el propio sistema, el cual, en muchos países, omite considerar como tipificadas penalmente determinadas acciones en detrimento del bien común que podrían considerarse como " de corrupción" o "corruptelas"[3].

En definitiva, la palabra "corromper", que implica una acción como mínimo entre dos sujetos o personas jurídicas, remite a alterar, trastocar, echar a perder, depravar, dañar, sobornar a cualquier persona que se desempeña en alguna función de poder u otorgamiento, dejarse cohechar para hacerlo, utilizar *inside information* a favor de un sector o segmento, etc. La corrupción debería contar, a esta altura de los acontecimientos internacionales, con algún elenco normativo explícito supranacional atento a la comprobada ineficacia de los controles burocráticos locales. La pereza y mal funcionamiento en los órganos de control se llevan puestos al fin a la ciudadanía y al presupuesto de países enteros. Y una inflación de instituciones con funciones duplicadas innecesarias ayudan a empobrecer el panorama del control y transforma esta cuestión en tema de acuciante interés al no parecer digna de revisión dentro del territorio de ninguno de los países soberanos.

¿Cuántas sentencias condenatorias de actos concretos de corrupción ejecutándose podríamos citar como precedentes en la órbita nacional de los países? Adviértase que la decisión política de enjuiciamiento a quienes cometieron presuntamente tales ilícitos siempre es ulterior al desmantelamiento. Y lo que se pierde en el sector público por esas maniobras de dilación tiene efectos dilapidarios en la vida privada de las personas. Países que supieron ser ricos luchan ahora denodadamente contra la pobreza. Sociedades enteras asediadas por un sector privado poco dispuesto al riesgo y solo a la ganancia y por algunos gobernantes rodeados de sospecha, todo lo cual da un marco social de declinación absoluta del nombre-del-padre en el que cada uno desea salvarse como pueda y a como dé lugar. De tal suerte que la corrupción alcanza niveles impensables incluso por la perversión propia del sistema.

Como se verá más tarde, la corrupción remite a los orígenes de la América del virreynato, que cristalizó un sistema legal permisivo del activo comercio intérlope (ilegal y delictivo), solo incriminado y penalizado mucho después con la figura penal del contrabando. ¿Qué hacer y cómo intervenir para que los res-

2.- Foucault, Michael. 1.- *El sujeto y el poder*. 2001, recuperable en: http://espanol.free-ebooks.net/ebook/El-sujeto-y-el-poder/pdf/view. *El discurso del poder,* Buenos Aires: folios, 1985.

3.- Klitgaar, Robert. *Controlando la corrupción: una indagación práctica sobre el gran problema social de fin de siglo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1994.

ponsables se hagan responsables? Existe una ética de la responsabilidad, la cual no es solo jurídica. Debe serlo también política, y económica.

Y deviene enseguida entonces a la memoria el juicio de Nüremberg a los jerarcas nazis - primera vez en la historia jurídica en la que un derecho penal (el de los aliados vencedores de la II Guerra Mundial) se abrogó el principio de legalidad y territorialidad del delito y el de la prescripción de la acción acusadora.

Caso este de la historia que, por razones análogas al conocido proceso a las juntas militares argentinas más tarde, devela una clara operación simbólica en lo Real, lo cual permitió incluso el advenimiento de un nuevo concepto en el orden jurídico: "los derechos humanos".

No importa demasiado si se abrevan principios fundacionales en Hobbes o en Rousseau, si se parte de la pulsión freudiana para definir al ser humano o si se recala en la bonomía judeocristiana (el amor al prójimo cristiano o la concepción judía de que el amor mismo es divino), pues los datos están a la vista de cualquiera: ningún código ni jurisprudencia evitan el delito. Sin embargo, si su función preventiva ha quedado coartada habida cuenta del entramado social complejo perteneciente a la singularidad de cada país, eso no implica que debamos quedarnos de brazos cruzados observando cómo se esfuman los dineros públicos, se destruye la moneda, se corrompen políticos y partidos y el ciudadano abona sus impuestos, preso de un sistema que solo lo toma en cuenta como usuario electoral o consumidor final.

Hacer política en este mundo globalizado del capitalismo tardío tiene sus costos y ser gobierno debería tenerlo también.

Por de pronto, la representación política de las repúblicas está en crisis[4], y no hay política de estado suficiente que pueda contra la corrupción local de los gobiernos. De alguna manera, en este sentido, parece que el inconsciente constituye hoy el fracaso de la moral. Pero esto no justifica la aceptación resignada de ninguna inmoralidad política (o económica). Es decir, si la moral religiosa o la ética pública se han transformado con el postcapitalismo en un lindo recuerdo pues el sujeto globalizado de la época, fragmentado y confundido, es un puro sujeto del ello, esto no implica que no deba intervenirse desde la razón y simbólicamente en el Derecho, el cual por ligado al poder, puede contribuir a un cambio concreto.

Quien se encuentre en el ruedo político no puede soslayar el tremendo malestar que produce un gobierno corrupto, cualesquiera sea su ideología. Es cierto que la izquierda tiende a ocuparse de inmediato de los problemas sociales y no está atenta, como los partidos de derecha, a producir una acumulación de la riqueza, pero el presupuesto es algo que maneja siempre el gobierno de turno y de él depende nada menos que la subsistencia popular y el progreso de la economía. Sin un adecuado equilibrio en la balanza comercial y recaudando merced a una gran presión fiscal aquello que se malgastará en campañas y propaganda, en clientelismos y aparatos burocráticos innecesarios, se termina por anular aquello primero en lo que se pensó al diseñar la victoria electoral. Así, cuando se expropia el argumento fundamental de una democracia participativa para reivindicar solo demagogias, o el institucional de una república para tapar con pura retórica ineficacia, corruptela y pereza burocráticas se pone en peligro toda la historia política, pues se justifica el ejercicio autorreferente del poder, aquella pulsión inexplicable en términos de la lógica que le viene bien a los gobiernos mientras gobiernan y pésimo, a la ciudadanía que los sufre.

¿Qué está sucediendo en el siglo que transcurre cuando se ha pulverizado prácticamente toda forma de metáfora? La inflación y supuesta literalidad de la palabra nos han hecho creer que todo es banal. Algunos jóvenes, o bien militan con fanatismo, o bien son unos descreídos enamorados de sí mismos y del dinero al tiempo que otros, los más vulnerables, se deshacen en adicciones, la anorexia, el apego a la tecnología no como herramienta sino como prótesis, delinquen o son cooptados a diario como mercancía, mueren, invisibles, en una autopista o se los mata por 10 pesos. Si lo real/Real cayó en todo su peso, no por ello se extinguió lo simbólico - categoría que, a diferencia de lo imaginario, remite a un existente, a una forma, pero también a un valor social atribuido. Y lo Real lacaniano - en tanto un real al cual, como se verá, nada le falta- ahora está representado por un capitalismo cuya abstracción simbólica se confunde con lo Real mismo, en tanto máquina acelerada e ilusión imposible, fragmentada, que se reproduce en todas sus formas globales para atrapar al ello dándole el marco de fascinación infantil que necesita para vender a toda costa los sobrantes de producción. Pues bien, globalicemos entonces la ética del poder, la ética de hacerse responsable, la ética jurídica de una justicia universal que no tiene fronteras, pues el malestar de la ciudadanía común es grande en todas partes.

En Lacan está admitida la posibilidad de intervenir en la dimensión Real/real del sujeto, pues la palabra que circula entre analista y analizante representa

4.- *Antígona entre-dos-muertes: el fundamento residual jurídico del siglo XXI...*, 2012, de esta autora, recuperable en: http://www.ensayistas.org/antologia/XXI/argentina/winkler/antigona.htm

una acción que puede llevar a un acontecimiento: cambiar el goce, desmembrar al fantasma, insistir en el deseo. A diferencia de todos los intérpretes norteamericanos del psicoanálisis freudiano, no basta intervenir en lo Real mediante una resimbolización: tiene que suceder algo. Y esta es la dimensión simbólica que puede proporcionar el nuevo Derecho: un marco que asegure la ética del Estado que presume todo Derecho pero que no se realiza en los hechos. La ética, en definitiva, que requiere toda sociedad en una república con un estilo de vida democrático.

2. Las tres dimensiones de Lacan en el orden jurídico

Es común oír en las Ciencias sociales que debe evitarse en lo posible la traspolación de conceptos de aquellas que estudian al sujeto, su subjetividad o al inconsciente. No ocurre lo propio respecto de la termodinámica, las matemáticas, la lógica o la ingeniería nuclear, cuyos términos son utilizados indistintamente por aquellas. Asimismo, es común que en algunas teorías políticas la economía haya quedado reducida a una dimensión óntica, despojada de toda dignidad ontológica. No ha sucedido lo mismo con el Derecho, acaso porque sus estudiosos suelen tener vinculación con la filosofía o la lingüística. En todo caso aparecen las clásicas críticas marxistas, que lo colocan en el lugar de la superestructura, en tanto aquel mantiene el circuito político económico de la mercancía. Básicamente, los estudios sobre el Derecho, aun los más críticos, suelen tensionar las relaciones internas del mismo, sin advertir el enriquecimiento que les podría venir dado desde otras disciplinas. Como este y el orden político suelen ir de la mano y existen normas muy bien elaboradas de autovalidación, es bastante complejo un avance metajurídico serio que permita mantener a su vez la cohesión interna del mismo.

Lo relevante de la teoría lacaniana es que se considera que la idea de responsabilidad en materia social, vinculada al crimen, es relativa pues la pena, el asentimiento subjetivo que sostiene su significación y el autocastigo varían según las instituciones y la cultura. Sin embargo, con bastante prudencia, esta es capaz de estatuir puntos de conexión entre todas las sociedades referidas a una sempiterna tensión, tensión relacional esta (sujeto/sociedad) que se vincula en grado extremo con los delitos, para lo cual Lacan desarrolla su teoría de la función simbólica del padre (con más la de la imago materna, sobre todo en lo que hace al superyó), con la influencia reconocida ya en 1950 de Lévi-Strauss (el significante flotante que tomara Mauss en sus estudios antropológicos)[5].

Y más importante aún es la dimensión triádica significante que articula en el nudo borromeo: lo real, imaginario y simbólico, perfectamente aplicable - como se verá - en el orden político y social[6]. El sujeto no vive aislado y hace lazo social con el otro. Es importante tener en cuenta que la realidad funciona contextualmente al sujeto y que lo Real es estrictamente inherente a la significación al funcionar como límite, aquello que falta (o sobra) que el sujeto no alcanza a conocer aún. En la vida hay falta y exceso y, por esto mismo, rebasa siempre el horizonte de nuestras posibilidades. Esto mismo es el motor de la historia y la cultura: nuestra imposibilidad, que aparece en forma permanente a través de lo Real. Las sociedades tienden a progresar y construyen su realidad como pueden, pero no escapan nunca de diversas dificultades, pérdidas, dolores, crisis. Lo Real no naturaliza la dificultad, todo lo contrario: la muestra. Lo Real en lo jurídico es la situación todavía no evaluada, que está en los bordes hermenéuticos y genera conflicto.

Lo imaginario deviene de ciertas formas existentes que otorgan estructura o especificidad al inconsciente. En lo jurídico: la normatividad, la relación entre estructura y significante.

Lo simbólico, por fin, está constituido por una serie de codificaciones. Lo jurídico aquí propuesto: la creación de un tribunal internacional contra la corrupción que investigue, acuse y resuelva por fuera de la codificación local para asegurar la investiga-

5.- Para un estudio exhaustivo, Zafiropoulos, Markos. *Lacan y las Ciencias Sociales,* Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

6.- Žižek, Slavoj. *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires* (entre muchos otros). Buenos Aires: Paidós, 2005.

ción, el cruce simbólico necesario de la penalización a quien delinquió cualquiera fuera su rol social y que todo ello sea lo más temporáneo posible. Para preservar las democracias no se necesita sino la autoridad de la palabra simbólica que produzca un acontecimiento en lo Real. Estas deben poder producir sus propios mecanismos inhibitorios para permitir que el orden jurídico no quede rezagado a una mera promesa imaginaria.

Lacan adopta la visión peirceana del signo a partir del Seminario7, pero lo importante para él es que un significante está puesto para otro siendo la significación misma el proceso a tener en cuenta. En la clasificación básica de Charles Sanders Peirce, el signo icónico es forma; el indicial, existencia y el simbólico reúne elementos de la forma, la existencia y el valor social.

Tratándose de los habituales monólogos políticos, desinteresados de la necesidad de las personas, pues, de los ejercicios abusivos del poder y de la permisión de conductas ineficaces y corruptas a sus dependencias, la cuestión no es quedarse en el Otro simbólico, aquel bien definido y estigmatizado por el Derecho y que no admite un otro, sino operar simbólicamente en lo Real - y pese a lo Real (que actúa como categoría topológica) - a fin de producir un acontecimiento: operar un cambio, que redundará en lo imaginario, penetrará en lo real, y así sucesivamente. Después de todo, es de lo que da cuenta la historia.

Ahora bien, si se toma al Derecho como la mera lógica del Otro y como un operador simbólico real y no, como un símbolo simbólico (recuérdese que las tres categorías de lo real, imaginario y simbólico pueden intercambiarse en Lacan indistintamente), símbolo, por tanto, capaz de penetrar en lo real desafiando al Real, se tendrá que continuar observando como hasta hoy la profundización de las crisis de representación política, que parecen inevitables.

El sujeto de hoy ha dejado de ser kantiano, incluso existen homicidios que se parecen más a unos crímenes del ello que a unos del superyó: los autores dicen no recordar por qué razón mataron, o disfrazados de alguna caricatura cinematográfica o de historieta, o como consecuencia de un pasaje-al-acto o de una actuación. Por lo tanto, este sujeto a la carta busca con desespero los ejemplos. Así, últimamente, se suele oír que todo vale si los gobernantes no respetan la ley, como si ser adulto en la vida se tratara de sobrevivir como un infante que todavía necesita de la conducta testimonial de sus padres. Es que si la ley declina en el sujeto, la sociedad se vuelve anómica y repite.

Como dijera Gadamer en "El último dios"7, (...) "Esta última tarea ética no puede separarse en efecto de aquella otra, la de comprender nuestra existencia". El Derecho y los derechos penales tienen una base humana que debe ser comprendida para preservar a las sociedades. Esa base humana, por de pronto, obliga a considerar al sujeto tal cual es, aun en su noche más oscura, y advertir que una democracia debilitada es un drama que puede anticipar una tragedia. La historia requiere de un compromiso adicional en el ciudadano y en los países dispuestos a ocuparse verdaderamente de los temas humanos. Hoy estamos informados, de manera que la responsabilidad es mayor.

Administrar un país y gobernarlo para hacer negocios desentendiéndose del otro o ser abogado para continuar considerando que con leer la Constitución todos los días y estar actualizados en la jurisprudencia nos basta constituye una actitud que tolera demasiado. Tanto dolor se ha cosechado en la historia que nos obliga a hacer algo, a buscar acuerdos mundiales y apoyo intelectual, para evitar que los presupuestos nacionales se esfumen y haya gran riqueza mal habida y masiva pobreza irreversible. Por de pronto, en los estados nacionales deben incluirse nuevos tipos penales en los códigos, abarcativos de maniobras especulativas, sea del sector privado, sea del público o de ambos que permitan enriquecimientos ilícitos, aumentos patrimoniales rápidos e injustificados, la utilización parcial y arbitraria de información que no debería ser confidencial, el uso inadecuado de preferencias arancelarias para la facilitación de negocios sospechosos, etc. Asimismo, la acción del Estado para investigar, perseguir y condenar en los delitos de corrupción debe ser imprescriptible, atento a que su comisión pone en vilo la existencia misma de la convivencia social en democracia y de las instituciones republicanas y los procesos deben guardar celeridad evitándose, de ser posible, la declaración de nulidades procesales no relevantes, es decir que pueden sanearse por ante el mismo juez o la cámara revisora.

3. Antecedentes. (Y sobre un problema adicional: corrupción y administraciones ineficientes.)

Después del Juicio de Nüremberg (y del de Tokio), con motivo de los crímenes de Ruanda y del genocidio yugoeslavo (durante los años noventa del siglo pasado), el Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas recomendó la creación de un tribunal penal internacional. El 17 de julio de 1998 se

7.- Gadamer, Hans-Georg. *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Anthropos, 2010.

celebró una conferencia en Roma, que dio lugar a la Corte Internacional de La Haya, primer tribunal permanente que se encarga de perseguir y reprimir los delitos más graves de lesa humanidad.

Debe entenderse que la creación de estos tribunales reviste el carácter excepcional impuesto por la gravedad acreditada de las circunstancias: la conformación de una acción unívoca y de cooperación en el mundo contra los crímenes horrendos contra la humanidad, en la cual perseveran todas las naciones democráticas. Por ello es que no resultan jurídicas, en este sentido que se advierte, las impugnaciones basadas en la prescriptibilidad de la acción acusadora del Estado, la territorialidad de los delitos, la legalidad de los mismos y el impedimento consiguiente de la creación de comisiones especiales *ex postfacto.* Estos principios, vigentes en las constitucionales nacionales, resguardan la soberanía de los Estados, el derecho al debido proceso de los acusados y el impedimento de perseguir políticamente a opositores o de procesar a un sujeto después de cometido el hecho, habida cuenta de la universalidad y objetividad normativa que tienen los derechos penales del mundo. Solo en situaciones en las cuales la convivencia humana misma o la supervivencia de los Estados están en juego, es posible abrogar estos principios. Pero para ello son imprescindibles serios y comprometidos acuerdos internacionales que pongan a disposición de probados y rectos juristas la investigación, acusación y eventual condena de los involucrados.

Por tanto, además de ocuparse del derecho procesal penal, estas Cortes sentencian respetando la tipificidad de los delitos (no condenando por analogía) y constituyen acaso hoy esa intervención simbólica necesaria desde lo político y jurídico, habida cuenta de que los Estados soberanos no demuestran poder llevar a cabo imparcial e independientemente en sus tribunales estos procedimientos.

Cuando hablamos de este intervenir simbólico estamos diciendo algo así como proponerle una cabeza al orden mundial para que pueda civilizar su inconsciente. Es decir, la pulsión, en tanto humana, subsistirá. Pero la cuestión consiste en encontrarle un destino con ligazón al ciudadano invicto y mejorar las democracias preservándolas del ejercicio tautológico del poder y de sus gobiernos corruptos.

¿Por qué hacerlo? ¿Por qué no? Las recetas constitucionales de la mayoría de los países soberanos se basan en presunciones jurídicas, en pactos preexistentes, los que a su vez abrevan en el sistema de ideas ilustradas de Rousseau y del iluminismo. Así, para limitar el poder absolutista de los reyes de antaño, se creó en Francia el Consejo de Estado, una institución que reforzaba al poder ejecutivo y devolvía institucionalmente el poder al pueblo. Su influencia en el derecho administrativo continental de algunos países como Argentina todavía se observa en algunas leyes administrativas del rito. ¿No parece acaso devenido como natural el principio que el Estado es ético en sí mismo y que sus actos se presumen legítimos salvo prueba en contrario? Un particular no tiene esta ventaja cuando se desenvuelve en el ámbito del derecho privado, no tiene ningún poder de policía ni facultad exorbitante alguna. El Estado, concebido como una entidad superior, vela por sus súbditos, en tanto el poder no deviene de Dios sino de la ley secular, se debe al pueblo y a la ciudadanía. Así, como organizador territorial y jurídico, el Estado es imprescindible. Pero enseguida aparece la pregunta: ¿qué es una teoría del Estado? O más bien, ¿por qué y para qué una teoría del Estado?

La extensión de este artículo excede el enorme catálogo de respuestas acerca de las teorías e ideologías que conoce o imagina el lector. Una sencilla, a la vuelta de la historia, sería que el Estado media entre el sujeto, la sociedad y la ley; el Estado distribuye el goce, cuanto menos castigando los ilícitos contra el otro, fomenta el deseo y, a través de sus instituciones, evita que los ciudadanos reproduzcan el drama de Antígona: ofrece la solución objetiva de una norma o regla concebida para todos. Como tal, armoniza y otorga, diseña y ejecuta políticas públicas, interviene y distribuye. El Estado proporciona los bienes públicos y articula la demanda social. No hay sociedad sin Estado y viceversa, el Estado se basa y define en la ley.

Así planteado, el problema no es el Estado, son los gobiernos. Ningún gobierno es perfecto ni debe serlo. El problema no es tampoco el gobierno en sí. La controversia que inspira este artículo la constituyen los gobiernos corruptos, los que hacen un ejercicio abusivo y tautológico del poder aunque su entidad discursiva exhiba equidistancia y justicia. Y existe un problema adicional en los estados de derecho: las administraciones. Estas actúan como burocracias conforme la progresión demográfica que han sufrido los países. Muchas veces estas estructuras burocráticas quedan reducidas a maquinarias hiperregladas e ineptas y a verdaderas fábricas de conducta irracional[8]. ¿Pero qué gobierno y qué Estado pueden hoy prescindir de estas?

Los estados ya no son los modernos soberanos que concebía la Ilustración, y las burocracias administrativas perdieron esa condición de racionales que solía atribuirles Weber sobre la base del ejemplo de la

8.- Crozier, Michael. *The Bureaucratic Phenomenon,* Londres: Tavistock, 1964.

fábrica Ford, que produjo una revolución jerarquizada en cuanto a la cantidad y calidad en la mercancía en el sector automotriz. Frente a la existencia de trabajadores no declarados y hambreados o a una creciente desocupación, el Estado vigente ha ido subrogándose en el rol ético que el sector privado suele no desplegar. Al designar a profesionales y personal que, de otro modo, habrían quedado invisibilizados en la estructura laboral, los organismos públicos estatales superpoblados requirieron reglas de desempeño cada vez más estrictas. Ello redundó en la aparición espontánea de mecanismos informales de subsistencia dañando severamente la eficiencia y eficacia en la prestación de los servicios o la actividad misma para la que fueron creados en su inicio.

La velocidad legislativa propia de nuestros órganos legislativos produjo asimismo la superposición de funciones en los órganos de control, en los cuales se amontonan a diario larguísimos y tediosos informes que, lejos, de contribuir al control administrativo o político recrudecen el caos normativo y terminan siendo funcionales a la anomia permisiva o, peor aún, a la corrupción de sus funcionarios.

Una política de sinceramiento jurídico es incompatible con la ceguera que impone una actitud "del como si". Esta suele cultivarse hasta en los más altos estratos políticos o en aquellos juristas que prefieren gozar del Derecho en su mera dimensión interna. Mientras tanto aumenta la mortalidad infantil, se les arrebata a los jóvenes el futuro y se producen crisis económicas insospechadas quebrándose familias enteras, produciéndose desalojos y ejecuciones hipotecarias lamentables, y la lucha sindical de años por las mejoras salariales queda como triste recuerdo en el desván de la melancolía.

Es hora de que la comunidad internacional, globalizada, atienda los problemas de la corrupción, también globalizadamente. Lo peor que nos puede suceder es agregar más fragmentación en los países so pretexto de sus costumbres, de su historia y de su voluntad soberana. No hay libertad ejercitable sin alimento, y no se mantiene ninguna soberanía si el presupuesto no alcanza. El Derecho está fracasando en sostener una supuesta universalidad que pierde día a día, pero ocuparlo como herramienta universal para intervenir oportunamente en lo Real de aquellos países donde gobierna la anomia y la corrupción puede ayudar a que opere algún cambio, como ocurrió con los crímenes de guerra y con la grave afectación a los derechos humanos en los ejemplos que obran en el inicio de este ítem.

4. Un ejemplo de corrupción: el sistema legal en el virreynato del Río de la Plata

El comercio de esclavos estaba permitido en el virreynato del Río de la Plata. Sin embargo, había restricciones: los precios se fijaban monopólicamente y el sistema legal era cerrado y riguroso. Pese a que la intención fue regular este comercio, el efecto que se logró fue el contrario. En tanto, proliferaban los permisos y las franquicias de la Corona española, la excepción pasó a ser la regla informal y, así, se vio fomentado lo que daría en llamarse "comercio intérlope", es decir un contrabando facilitado de esclavos, que después funcionó como telón para ocultar el contrabando de mercancías. "Intérlope" es un anglicismo proveniente de "interlope". Se trata del comercio fraudulento en las colonias o de la usurpación de privilegios por una compañía o la Corona para las colonias[9].

La primera licencia que se conoce para introducir cien negros en el Río de la Plata se otorgó a don Domingo Martínez de Irala y data de 1534[10]. A lo largo del siglo XVI las ilustres autoridades de las primeras posesiones en las Antillas pedían negros para hacerlos trabajar en las minas y lavaderos de oro, costumbre que dio en copiarse en el Río de la Plata habida cuenta que las leyes de Burgos de 1512 prohibían el uso de indígenas para esas insalubres tareas, por lo cual se solicita la presencia de esclavos negros, cuyo precio fijado monopólicamente comenzó a fomentar el caos. A esto se agregaron los permisos y las franquicias de la Corona española de entonces. Así, si bien los funcionarios acreditados debían pasar a las Indias con un número que oscilaba entre 3 y 8 esclavos y estos no podían ser vendidos, pese a la prohibición, se generó un comercio ilegal que sostenía una

9.- *Diccionario de la Real Academia Española,* Madrid: Espasa Calpe, 1970.

10.- Scelle, Georges. *La Traite Négriere aux Inde sde Castille, Contrats et traiés d´asiente,* Paris: 1906. Vol. 1 [54] y [374-383].

forma barata y cierta de conservar buena mano de obra hasta en las regiones más impensadas de América. Las autoridades mantenían un doble discurso en cuanto a las prohibiciones de España[11] y terminaban por vender parte de sus esclavos a los particulares.

Según Molinari, la trata de negros se diferencia en tres períodos: el de las licencias (1493-1595), el de los asientos (1595-1789) y el de la libertad de tráfico (1789-1812)[12]. Recién en 1824 se prohíbe la introducción de esclavos mediante una ley publicada el 3 de setiembre, según surge de los registros del Boletín Oficial, t.II, 1822-1852, nº 1751, p. 65.

Es decir, el comercio infame con esclavos negros se inicia a poco de descubierta América para culminar recién, avanzado el siglo XIX. La Constitución argentina de 1853 abole la esclavitud en forma concomitante al establecimiento de la independencia nacional. En verdad, no debemos extrañarnos de la trata negrera, pues esta no había hecho sino reproducir una antigua tradición de la cultura románica y arábiga[13], y al encontrar bastante resistencia eclesiástica en cuanto a que los indígenas fueran esclavos, no se vio impedimento moral alguno en comerciar con negros.

Sin embargo, el golpe de gracia para España lo asestó la Bula papal de 1493 y el tratado de Tordesillas, cuando el comercio negrero pasó a manos de los portugueses. Si la Corona española se hubiera abstenido de fijar precios y controlar la concesión de tantas licencias, acaso el comercio no hubiera alcanzado los niveles de corrupción desproporcionados a todo sentido común que registran los archivos.

Por lo demás, los favores arbitrarios fueron tales que participaban en el comercio intérlope hasta los funcionarios del Virreynato o de la propia Corona. Un ejemplo es el del favorito de Carlos V, Lorenzo de Gouvenot, gobernador de Bresa, que llegó a introducir 4.000 negros en América, no del modo más *sancto*[14].

Y una vez concluida la guerra de sucesión con el triunfo de Inglaterra, se firma el Tratado de Asiento de negros de 1713, que cubre prácticamente 30 años. Según el mismo, la Gran Bretaña debía introducir 144.000 piezas de indias a través de los puertos del Atlántico, albergándose a los esclavos en la Casa del Retiro hasta tanto pudieran ser vendidos, lo cual pudo serlo en el Virreynato más que en Chile y el Perú por razones de demanda. No obstante lo cual, se inició el trueque de esclavos por mercancías, que incluyeron hasta metales preciosos. Como la exportación de metales estaba prohibida por la Corona, ya podemos imaginar cómo el comercio intérlope simuló a su vez el contrabando de piedras preciosas y metales. No se diga entonces que la corrupción en los gobiernos argentinos comenzó con Perón o que no es endógena (existen versiones de lo más disparatadas para justificar lo injustificable, siempre con tal de no hacerse cargo de lo que es propio).

A propósito de lo expuesto, se transcriben los dichos de un historiador sobre el comercio y el contrabando de la época en la zona: *"Los expedientes causados por todos estos abusos* (se refiere a las causas judiciales que tramitaron entonces) *durante el gobierno del Virrey Avilés tuvieron una tramitación casi uniforme: la aduana enviaba el caso al virrey, que se mostraba algo condescendiente: el administrador de la aduana, Ángel Izquierdo, imbuido de ideas renovadoras, informaba favorablemente; pero el fiscal Márquez de la Plata se oponía a cualquier infracción a las leyes; finalmente el virrey se pronunciaba a favor de los contraventores por razones de equidad"*[15].

La tolerancia social a la comisión de actos de corrupción o que atentan contra la ética, aunque estos no estén tipificados en el código penal, constituye un síntoma. No se trata de echar veneno a los que delinquen sacándose de encima la propia pulsión sino de reflexionar históricamente sobre lo acontecido y tomar cartas en el asunto como se pueda. Se comprende que es dificultoso hablar hoy de un tribunal internacional permanente de las democracias, pero quién iba a pensar años ha en el vigente Tribunal o Corte Internacional de La Haya.

11.- Entre otros, Mellafe, Rolando. *La esclavitud en Hispanoamérica,* Buenos Aires: Eudeba, 1987.

12.- Molinari, Diego L. *La trata de negros, datos para su estudio en el Río de la Plata,* Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1944 [51] y s.s.

13.- Carroll Marshal, L. *The emergence of the modern order,* Chicago: Werner Company, 1931.

14.- *Angloamerican Encyclopedia* , New York: *The Werner Company, 1911 [146].*

15.- Villalobos, Sergio. *Comercio y contrabando en el Río de la Plata y Chile,* Buenos Aires: Eudeba, Libros del tiempo nuevo, 1986 [73 y s.s.]

Una cultura demasiado tolerante a lo que daña al otro, que elige mirar para otro lado, beatificada solo por la lógica formal del Otro instaurada en el Derecho vigente, que sostiene ejercicios tautológicos del poder, va a fomentar una ambición incontrolable de unos países en detrimento de los otros y una demanda social caótica y constante.

5. Conclusiones

Al transcurrir el siglo XXI observamos que los políticos, en su mayoría, monologan. Los juristas, dedicados a su especialidad, aprendieron a saber hacer uso de la ley jurídica en su dimensión interna, pero cedieron espacio a los filósofos del derecho, que han abordado los estudios metajurídicos desde la filosofía o la lingüística. Muchos de esos teóricos han hecho prevalecer la mirada, empero, en el ámbito interno del Derecho buscando tensar conceptos o deconstruyendo principios. Cualesquiera sea la idea que se tenga acerca de lo jurídico, nadie que ostente una pizca de sentido común puede soslayar el hecho que este es insuficiente para resolver la crisis mundial de las repúblicas y democracias no obstante el caudal de normas y reglas de autovalidación que posee. Un digesto solo no soluciona el problema, un gobierno tampoco. La crisis de la representación a la que hoy asistimos es compleja y nos involucra a todos.

Es imposible gobernar en las democracias sin la herramienta estructural que aportan las administraciones burocráticas. El problema lo constituyen las burocracias devenidas en la actualidad, que han dejado de ser una máquina de la razón. Mal que nos pese, la superposición de funciones, la falta de capacitación o la capacitación innecesaria diseñada perezosamente para quedar bien con los objetivos estratégicos fijados, que esconde una superpoblación de personal, víctima incluso de la propia estructura, ha transformado a esas administraciones en verdaderos obstáculos para aplicar la ley, controlar institucionalmente el funcionamiento diario de las democracias y realizar justicia.

Los súbditos de ayer son los ciudadanos y consumidores de hoy. Se padece una gran indefensión, y mientras tanto el pésimo manejo de los presupuestos nacionales se lleva puestas a poblaciones enteras, con el obvio malestar que esto provoca.

Si el mundo se ha globalizado con el capitalismo tardío, no basta con la defensa local institucionalizada de los países soberanos para sostener las democracias. Y fomentando la fragmentación social y de los nacionalismos extremos se va a vivir una nueva y falaz ilusión. Para el sujeto que conforma un colectivo y que siempre hace lazo social con el otro, lo Real funciona sempiternamente como un límite. Pero no se trata por esta especie de función topológica que tiene lo Real de naturalizar los fracasos políticos o el malestar social. No intervenir en lo Real desde lo simbólico y de manera conjunta, va a producir más repetición.

La corrupción debería ser considerada como un delito grave de lesa humanidad. La corrupción puede ser política o económica, frecuente o habitual y las administraciones burocráticas locales entorpecen el control, a veces hasta inintencionadamente.

El Derecho debe dejar de ser un ícono o símbolo real para transformarse en lo que se considera como símbolo simbólico. Los países interesados en sostener la comunidad internacional democrática y de las repúblicas deberían poder pensar en acuerdos de lucha contra la corrupción. Es altamente recomendable diseñar la creación de una Corte o de un Tribunal internacional de las democracias. Los códigos penales nacionales deben contemplar asimismo los ahora actos de corrupción informales, aún sin tipificar, que producen serios daños a la sociedad. La acción del Estado para perseguir, investigar y acusar estos nuevos delitos debe ser imprescriptible, más allá de los tópicos civiles y penales locales de responsabilidad política, contractual o extracontractual. El juicio de Nüremberg es un precedente y no debe olvidarse el actual desempeño del Tribunal Internacional de la Haya.

Una sociedad que tolera la corrupción es casi sacrificial, suicida. Una intervención simbólica de la comunidad internacional puede instar a mejorar las cosas. Como colofón, dejo copiada debajo la respuesta de Freud a Einstein, con motivo de una consulta inspirada en la de la Sociedad de las Naciones acerca de la guerra, que le hiciera este último.

Opino lo siguiente: desde épocas inmemoriales se desenvuelve en la humanidad el proceso del desarrollo de la cultura. (Sé que otros prefieren llamarla «civilización».) A este proceso debemos lo mejor que hemos llegado a ser y una buena parte de aquello a raíz de lo cual penamos. Sus ocasiones y comienzos son oscuros, su desenlace incierto,

algunos de sus caracteres muy visibles. Acaso lleve a la extinción de la especie humana, pues perjudica la función sexual en más de una manera, y ya hoy las razas incultas y los estratos rezagados de la población se multiplican con mayor intensidad que los de elevada cultura. Quizás este proceso sea comparable con la domesticación de ciertas especies animales; es indudable que conlleva alteraciones corporales; pero el desarrollo de la cultura como un proceso orgánico de esa índole no ha pasado a ser todavía una representación familiar. Las alteraciones psíquicas sobrevenidas con el proceso cultural son llamativas e indubitables. Consisten en un progresivo desplazamiento de las metas pulsionales y en una limitación de las mociones pulsionales. Sensaciones placenteras para nuestros ancestros se han vuelto para nosotros indiferentes o aun insoportables; el cambio de nuestros reclamos ideales éticos y estéticos reconoce fundamentos orgánicos. Entre los caracteres psicológicos de la cultura, dos parecen los más importantes: el fortalecimiento del intelecto, que empieza a gobernar a la vida pulsional y la interiorización de la inclinación a agredir, con todas sus consecuencias ventajosas y peligrosas. Ahora bien, la guerra contradice de la manera más flagrante las actitudes psíquicas que nos impone el proceso cultural, y por eso nos vemos precisados a sublevarnos contra ella, lisa y llanamente no la soportamos más. La nuestra no es una mera repulsa intelectual y afectiva: es en nosotros, los pacifistas, una intolerancia constitucional, una idiosincrasia extrema, por así decir. Y hasta parece que los desmedros estéticos de la guerra no cuentan mucho menos para nuestra repulsa que sus crueldades. ¿Cuánto tiempo tendremos que esperar hasta que los otros también se vuelvan pacifistas? No es posible decirlo, pero acaso no sea una esperanza utópica que el influjo de esos dos factores, el de la actitud cultural y el de la justificada angustia ante los efectos de una guerra futura, haya de poner fin a las guerras en una época no lejana. Por qué caminos o rodeos, eso no podemos colegirlo.

Bibliografía

Angloamerican Encyclopedia, New York: *The Werner Company, 1911 [146].* Anthropos, 2010.

Carroll Marshal, L. *The emergence of the modern order,* Chicago: Werner Company, 1931.

Crozier, Michael. *The Bureaucratic Phenomenon,* Londres: Tavistock, 1964.

Diccionario de la Real Academia Española, Madrid: Espasa Calpe, 1970.

Foucault, Michael. 1.- *El sujeto y el poder*. 2001, recuperable en: http://espanol.free-ebooks.net/ebook/El-sujeto-y-el-poder/pdf/view. 2.- *El discurso del poder,* Buenos Aires: folios, 1985.

Gadamer, Hans-Georg. *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori,* México: Universidad Autónoma Metropolitana. Paidós, 2005.

Klitgaar, Robert. *Controlando la corrupción: una indagación práctica sobre el gran problema social de fin de siglo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1994.

Mellafe, Rolando. *La esclavitud en Hispanoamérica,* Buenos Aires: Eudeba, 1987.

Molinari, Diego L. *La trata de negros, datos para su estudio en el Río de la Plata,* Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1944.

Scelle, Georges. *La Traite Négriere aux Indes de Castille, Contrats et traiés d´asiente.* Paris: 1906. Vol. 1.

Villalobos, Sergio. *Comercio y contrabando en el Río de la Plata y Chile,* Buenos Aires: Eudeba, Libros del tiempo nuevo, 1986.

Winkler, Paula. Antígona entre-dos-muertes: el fundamento residual jurídico del siglo XXI... Recuperable en: http://www.ensayistas.org/antologia/XXI/argentina/winkler/antigona.htm

Zafiropoulos, Markos. *Lacan y las Ciencias Sociales,* Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

Žižek, Slavoj. *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires* (entre muchos otros), Buenos Aires: Paidós. 2005.

MAX AUB. ESPAÑA, ¿DÓNDE QUEDA?

por Rafael Mínguez Fernández

El 4 de noviembre de 1969, cuando el viaje a España prácticamente ha terminado y el retorno a México es inminente, Max Aub escribe en su diario: "Regresé y me voy…" (GC596)[1]. Pero antes de tomar esta decisión, el escritor valenciano, ha pasado aquí dos meses y unos cuantos días, suficiente tiempo para llegar a la conclusión de que España ya no existe[2], al menos la que él conoció. Ha sido usurpada por un nuevo país al que le han puesto el mismo nombre, y solo en eso coinciden. El diario *La Gallina ciega* es una constatación de que prácticamente nada hay ya de esa España, solo *rescoldos* (GC597)

Al leer *El diario* se percibe que Aub no se queda en el simple recuerdo de alguien que tiene nostalgia de lo que ya vivió, es un analista perspicaz e inteligente que no simplifica nada de lo que ve u oye, e intenta llegar a la complejidad de la España de finales de los años 60 para saber si hay algo de lo que fue este país antes de la Guerra Civil, si permanece el trabajo realizado por una serie de personas que vieron en ese periodo, histórico ya, una oportunidad para desarrollar un país moderno y democrático.

Los recuerdos de cuando él vivió en España aparecen nada más llegar al aeropuerto de Barcelona el 23 de agosto de 1969, ya que fue allí donde se rodaron muchas escenas de la película *Sierra de Teruel*[3] y es el primero de otros muchos que quedarán reflejados a lo largo de todo *El diario*. Algunos son recuerdos de sus propias vivencias, otros surgen de encuentros y conversaciones con muchos amigos y conocidos, y a veces, esos recuerdos evocan personajes de sus obras, sobre todo de *El Laberinto Mágico*. Es verdad, que estos últimos, tienen su origen en la memoria del escritor, pero se imponen como si fueran reales[4]. Se completa la experiencia vivida con la experiencia literaria.

La España que echa de menos Max Aub estaba poblada de personajes intensos, llenos de vida, que se movían con ideales y con una visión de futuro esperanzador. Según Ignacio Soldevila "le tocó vivir en una España en ebullición, y ver agonizar un régimen y de sus incruentas cenizas nacer otro más democrático, saludado con unas jornadas de júbilo popular inolvidables para quienes, como él, las vivieron con la gran ilusión juvenil de estar poniendo la vieja España a la hora europea"[5]. El mundo imaginario que evocan los personajes de sus obras, así como el encuentro con escritores y otras personas de aquella época son argumentos de peso que señalan, a lo largo de todo el libro, el cambio sufrido de aquella España, y construyen para el lector de *El diario* ese mundo que en todo momento aparece en el recuerdo de Aub. Para él la presencia, aunque sea imaginativa, de sus personajes convive perfectamente con Dámaso Alonso, Juan Gil-Albert, Vicente Aleixandre, Américo Castro… Conforman esa España ahora olvidada. Los cambios que ha sufrido este país en treinta años son enormes e intenta saber si algo de aquello, permanece.

Por ello visita a sus amigos o compañeros de generación a los que no ve desde hace mucho tiempo, y como es lógico recuerdan el pasado vivido. Pero la conversación, siempre vivaz e indagadora, lleva a hablar de la situación de España en ese momento, lo que le sirve a Max Aub pa-

1.- La edición utilizada es AUB, MAX. *La gallina ciega.* Edición, estudio introductorio y notas de Manuel Aznar Soler. Barcelona, Alba Editorial, 1995. Todas las citas que corresponden a este libro se anotan en el propio texto, entre paréntesis el número de página precedido de las letras GC, abreviatura de *La gallina ciega.*

2.- "Soy un turista al revés; vengo a ver lo que ya no existe." (GC245).

3.- La película *Sierra de Teruel* codirigido con André Malraux se rodó en Cataluña entre 1938 y 1939.

4.- "Allá, del brazo, me parece ver a Vicente y a Asunción. ¿No es aquí donde se encontraron por primera vez?" Personajes de *Campo abierto* (Madrid Alfaguara, 1978, p39)", de nota en (GC176)

5.- SOLDEVILA, I. "Max Aub: cara y cruz de una creación literaria". *Biblioteca virtual Cervantes.* 2011

ra ir profundizando en el olvido en el que ha caído la España de ayer, y que desde el primer momento intuye[6]. En el encuentro con Juan Gil-Albert en Valencia, el 3 de septiembre, se hace patente la vida de los escritores exiliados que regresaron a España, y vivieron y siguieron viviendo prácticamente escondidos o "aplastados"[7]; del historiador Américo Castro dirá, por ejemplo, que "nadie sabe que está viviendo en Madrid desde hace un año" (GC409). Este sentimiento de escritor o intelectual anulado va a ser una constante, de tal modo que cuando le preguntan que por qué no se queda, cuestión que le hacen varias veces, responde que no quiere ser un escritor enmudecido[8], ni quiere formar parte del espectáculo de la cultura franquista. Percibe que no le escuchan, "me parece que hablo, y no me oyen" (GC339). La situación de muchos de sus amigos escritores, intelectuales, historiadores, editores, críticos o periodistas le lleva a no querer permanecer en España, siente que no será él mismo si se queda. Ha sentido el desencanto de Juan Gil-Albert, y aunque es verdad que ahora empiezan a reconocer su obra y publica con cierta regularidad, Aub se da cuenta de que *estos* que dicen ahora reconocer su trabajo son *aquellos* a los que ellos criticaron en su momento por sus ideas tan conservadoras.

Otro intelectual al que visita es Américo Castro, que al igual que Juan Gil-Albert había regresado a España hacía unos años. Para Max Aub es un intelectual imprescindible, tanto que cuando esté con Dámaso Alonso dirá "¡qué hombre! ¿Quién se le pone por delante? Nadie. Tal vez por eso está tan solo." (GC409). Ahora tiene 84 años, lúcido y "con idéntico empuje" (GC373).Todavía no le faltan fuerzas para seguir analizando la situación de los españoles, y tiene aún libros por publicar[9]. Max Aub se lamenta de su situación aquí, vuelve a surgir la reflexión sobre estos españoles que retornan a España y a los que nadie hace prácticamente caso, ve cómo su magisterio se diluye sin ninguna influencia, no hay rastro, "¡eh! Jóvenes, ¿dónde sus Américos de hoy?" (GC176).

Sus reflexiones, en verdad, son mucho más complejas, y por pura coherencia, y honradez consigo mismo toma la decisión de no quedarse. "Lo que pienso que es, que debe

ser España, no es realidad." (GC122). España ya no es España[10], ni Barcelona, Barcelona, "Soy un turista al revés; vengo a ver lo que ya no existe." (GC245), y Madrid ya no es Madrid[11] "Ésta que fue mi ciudad ya no lo es, fue otra."(GC190). Pero no solo eso, constata lo que ya había pensado en México, y que aquí se ha confirmado día a día:

- "Lo grandioso es que esperaba que todo estuviese tal y como lo encuentro
- De qué te quejas entonces.
- De haber acertado".(GC187)

Esta situación está relacionada con el sentimiento que genera el propio exilio, una ruptura con el tiempo que no puede recuperarse. En Max Aub la España republicana se ha diluido, ya nada queda vigente y en la España que visita el aire se le hace irrespirable. Sólo en muy contadas ocasiones se encuentra con lo que aquello fue y da la sensación de que respira tranquilo, su tono es más sosegado y se percibe cierta paz interior. Una de esas ocasiones se produjo en Valencia en busca de sus libros dejados precipitadamente en esta ciudad, "entramos en la Universidad. El patio. Los arcos. La estatua de Luis Vives. Nadie. Estamos de vacaciones. Subimos por la ancha escalera y entramos en la biblioteca. Todo igual. No es que parece que fue-

6.- "Sí: no era España, no era mi España. Pero lo sabía con certeza de antemano y hacía mucho tiempo. ¿Qué me sorprendía? Me sorprendía no sorprenderme, que todo fuese -¡ay!- tal como me lo había figurado." (GC310)

7.- "¿Qué harías tú, Maxito, tras veintidós años de estar aquí aplastado?" (GC180)

8.- "Claro que no basta hablar para salirse con la suya pero es muy sabido que el que calla otorga. Y sin otorgar hablo. Por no otorgar, escribo." (GC384)

9.- (GC375) Nota 5.

10.- "¿Dónde está nuestra España? ¿Dónde queda? ¿Qué han hecho con ella? No lo sabes, no lo sé, nadie lo sabe. Habría que inventarla." (GC413)

11.- "Ésta que fue mi ciudad ya no lo es, fue otra. Esta de ahora, tan parecida a otras está bien, en excelente estado de conservación para la gente de hoy que se acomoda a ella igual que la de antes a lo que tenía, como es natural. Han tumbado sin respeto no remedio, abierto avenidas, hecho surgir fuentes, desviado el río. La gente está feliz y orgullosa de tanta novedad. Se comprende, les da la impresión de haber llegado –con tanta piedra y cemento- a mayoría de edad. No echan de menos el tiempo pasado, entre otras cosas porque efectivamente el relativamente poco pasado, fue peor." (GC190)

ra ayer: es ayer." (GC155). O cuando pasea por Valencia visitando las distintas casas donde vivió, bien la suya en la calle Almirante Cardoso 13, en el centro de Valencia, o bien la casa de sus padres en la calle Garrigues que encuentra dentro de un paisaje urbano muy transformado "aquí viví desde que se construyó la casa hasta 1926, cuando me casé; pero aquí siguieron viviendo mis padres y estuvo su despacho hasta que todo murió." (GC206). Los cambios producidos en las ciudades que visita, principalmente, Barcelona, Valencia y Madrid, provocan en el escritor una extraña inquietud. La nueva configuración de las calles, el encontrarse con solares donde antes había casas y ver su hueco, es un elemento más que se añade a la idea de destrucción del tiempo pasado.

Raramente volverá a tener esa agradable sensación de regresar al punto donde dejó su vida aquí. Recobrar el ayer, pero en el presente, valga el juego de palabras. Sensación, por otra parte muy efímera, tanto que en la cena con Dámaso Alonso afirma: "Es triste porque esto no es España ni aquello tampoco" (GC414), el exilio mexicano, aunque conserve la esencia y siga avanzando sobre lo que quedó, no le es suficiente y lo que está viendo aquí, tampoco.

El encuentro con el poeta también es un momento muy entrañable[12] para Max Aub. En su casa parece que vuelve a respirar, y más cuando afloran en la conversación los nombres de Rafael Alberti, Juan Chabás, Américo Castro, Rafael Lapesa… Pero sobre todo hay un análisis de su obra *Hijos de la ira*, y lo que significa este libro: cómo esos cadáveres de 1942 son ahora los padres de los españoles que tanta rabia están despertando en Max Aub en su estancia en España. Este desengaño es debido a cómo es la sociedad, donde cada uno se preocupa de sí mismo, de vivir lo mejor posible y no mirar cara a cara a lo que está sucediendo verdaderamente, y mucho menos conocer el pasado.

Los escritores de la generación posterior a él, con los que también se encuentra aquí, muestran un sentimiento de vacío y asfixia tal que les lleva, o bien a salir de España cuanto antes o bien a transigir con ciertos modos reaccionarios de entender la cultura por parte del franquismo. En *El diario* hay que destacar el extraño encuentro con el que seguramente sea Ángel González[13], desesperado por salir de este oscuro país en el que ha crecido y se ha educado. El poeta se lamenta de cómo no ha tenido una juventud libre con un futuro esperanzador como el de la generación de Max Aub, piensa que han salido mucho más perjudicados que aquellos que están fuera, "no hemos sido nada y ahora seremos menos todavía" (GC227). Esta conversación lleva al escritor valenciano a una reflexión sobre lo que ha sido su vida antes de la Guerra Civil, donde, aunque fuera por poco tiempo, vivió en libertad y pudo elegir. En el horizonte se percibía un algo, pero, para estos escritores, desde hacía décadas no había nada. En una carta de Pedro Salinas a Guillermo de Torre, el 8 de enero de 1941 el poeta le dice "Nosotros estamos mucho mejor, mil veces mejor. Haremos o no haremos, pero tenemos lo esencial, libertad de hacer"[14]. Todos ellos, escritores que nacieron entre los años 20 y 30, vivieron su infancia y juventud en los años más duros del franquismo, y aunque Max Aub está al tanto de su obra desde México[15] su pesimismo le lleva a no creer demasiado en su influencia en la sociedad española, "ha crecido toda una generación de novelistas que saben moverse y usar esos medios. No les da gran resultado." (GC343)

La actualidad política está encima del tapete cada dos por tres en el libro. Son bastantes las sobremesas, tertulias, conversaciones y encuentros donde se analiza el presente e incluso se realizan hipótesis de lo que va a pasar cuando Franco haya muerto. Con este análisis también se buscan explicaciones a qué es lo que ha cambiado. Cuando él llega a España la situación política del país se ve salpicada por un caso de corrupción, Matesa, que implica incluso a mi-

12.- "Con nadie me encuentro más a gusto que contigo. ¿Por qué? ¿Tenemos los mismos gustos? No. No lo creo. Pero sí un concepto muy parecido de la vida." (GC409)

13.- (GC225), (GC227) Véase nota 7.

14.- "Nosotros estamos mucho mejor, mil veces mejor. Haremos o no haremos, pero tenemos lo esencial, libertad de hacer. Por gracia verbal nosotros, los desterrados, los echados de tierra, como decía el Cid, nos hemos traído la libertad de espíritu; a ellos sólo les queda la tierra, son los in-terrados." Carta de Pedro Salinas a Guillermo de Torre, 8 de enero de 1941. En GRACIA, J. *A la intemperie. Exilio y cultura en España.* Barcelona, Anagrama, 2010. En cita introductoria.

15.- El libro *Los tiempos mexicanos de Max Aub, Legado Periodístico 1943-1972.* FCE y Fundación Max Aub. 2007. Edición y estudio preliminar de Eugenia Meyer, artículos donde el escritor da buena cuenta de la literatura española que a lo largo de todos estos años se ha ido publicando en la península.

nistros y deja patente las luchas internas de poder, pero lo que también muestra es cómo el paso de treinta años han servido para afianzar un sistema de gobierno corrupto. Max Aub trata el tema en distintos momentos y con diversos conocidos y no tan conocidos, como la conversación que mantiene con un viejo político de la CEDA que sale al encuentro del escritor y que le llega a decir con aparente sinceridad "¿Por qué el Opus no ha de aprovecharse de las contradicciones de la sociedad capitalista para aumentar su poder? Lo absurdo sería que no lo hiciese." (GC452). Según avanza el diálogo se le ve a gusto hablando con Max Aub, analiza la situación de este nuevo caso de corrupción y le dice, con toda naturalidad, que él, en su momento, estuvo en contra de la República y que ahora está en contra del régimen. La reacción de nuestro escritor es inmediata y no hace falta reflexionar sobre lo oído. No le cree, es más, piensa que "si estos señores llegaran al poder no habría mayores cambios. Al fin y al cabo lo huelen todos." (GC452). Tras la lectura en *El diario* de estos análisis de la situación política en la España franquista, la conclusión es muy clara: la dictadura ha servido para que unos cuantos se hicieran ricos a costa de los demás, un sistema económico corrupto, pero eficaz para sus fines, que viene acompañado por una planificación más compleja. No solo se ha generado una clase política de estas características, sino que además, se ha afianzado una clase media cómplice con el poder que le sirve de apoyo popular para lo que haga falta. En una cena con Ricardo Domenech y José Corrales-Egea, conocedores de la obra de Aub, él, con cierto tono irónico, lo que sorprende a un joven editor que les acompaña, dice "Con la edad, España, físicamente, se conserva muy bien –por los afeites (los aceites) y el alcohol-; moralmente está a la cola del mundo. Hablo, claro está, de la España oficial, de la que se ve, de la que enseña, orgullosamente, el cobre." (GC541).

No sorprende el caso de corrupción, uno más, lo que sí que preocupa, es el gran número de años que se lleva haciendo, unido a una terrible represión, y a un sistema educativo reaccionario. Todo ello, junto con otros elementos más complejos que llevarían a un análisis mucho más profundo de la dictadura franquista, se deja ver en muchas de las personas que hablan con Max Aub, desde familiares a antiguos conocidos y amigos. El sistema ha hecho mella en muchos de ellos, unos están totalmente convencidos de que el sistema funciona, otros se han rendido o se han dejado convencer. No hay que olvidar que Max Aub conoce la sociedad española no sólo por lo que está observando, sino también por la literatura del momento. En *La gallina ciega* habla de Juan García Hortelano, Rafael Sánchez Ferlosio y por supuesto de la novela de Luis Martín Santos *Tiempo de silencio,* que refleja la complejidad de la sociedad española y su degradación.

Las conversaciones que mantiene con los jóvenes son las más ilustrativas. Aub habla con ellos siempre que tiene oportunidad, y en *El diario* son protagonistas muchas veces, aunque no vea ningún rayo de esperanza, y su pesimismo se ahonde más y más. La educación recibida les ha llevado a una sumisión y un individualismo profundamente arraigado, una ceguera permanente que enfada a menudo Max Aub y otras veces le desanima. Con su sobrino mantiene una conversación que es uno de los momentos más duros para el escritor. Su discurso es soberbio, pero sincero. Todo lo que le dice a su tío es una constatación de lo que el escritor ha ido viendo en lo que se refiere a la juventud. Oírlo de su propio sobrino le hace daño, "No te das cuenta, pero no ves las cosas como son. Buscas cómo fueron y te figuras cómo podrían ser si no te hubieras ido." (GC160), el discurso que le espeta sobre lo innecesario que es conocer el pasado y la literatura de su generación, entristece a Max Aub.

-"¿Y qué quiere?
- Vivir lo mejor posible." (GC163)

En un encuentro en la librería Viridiana[16] en Valencia, el autor reproduce en lo que podría ser un monólogo interior lo que está sintiendo ante unos jóvenes estudiantes que no conocen su obra, aunque lo que más le duele, como viene diciendo desde el principio, es que no se sepa nada de la historia inmediata, que apenas conozcan nada de la Guerra Civil y del pasado republicano. La sumisión, el individualismo, su desideologización, son aspectos que preocupan seriamente al escritor, conocer este pasado y tener conciencia crítica es necesario para que un país progrese dentro de las vías democráticas. La librería, entonces en el centro mismo de Valencia, está muy cerca de numerosos escenarios donde, si cualquiera de ellos hubiera leído sus novelas de *El laberinto mágico,* podría saber muchas de las cosas que sucedieron en su propia ciudad. Es una constante la queja por la falta de interés sobre el pasado más inmediato.

16.- (GC293 y ss.)

El amplio abanico de personas que aparece en *La gallina ciega* es un verdadero friso de la sociedad española del momento, los hombres íntegros, los políticos corruptos, la juventud sin ideales, "los que tienen de 30 a 50 años, gordos, suficientes, satisfechos, se duermen poniendo sentido *humano* en sus palabras." (GC340). Con el tiempo su lectura ha servido para observar en la literatura posterior gran parte de este legado que supone el libro de Max Aub. Ofelia Ferrán relaciona el desencanto y la rendición de los antiguos republicanos con la novela *Los viejos amigos* de Rafael Chirbes[17], donde pone voz a los pensamientos de todos ellos. Lo que Ignacio Soldevila ha llamado "el desvelamiento del proceso de degradación de los vencidos republicanos en el exilio interior"[18]. Merece la pena ver otros personajes de sus novelas relacionados con los que desvela Aub, y hasta dónde pueden llegar.

En *La buena letra*, el testimonio de una madre a su hijo descubre a unos personajes que se destruyen o son destruidos en la inmediata postguerra y que no consiguen sobrevivir a ella. Son dos hermanos excombatientes de la Guerra Civil y perdedores que no se adaptan a la nueva España. Ana, esposa de uno ellos le cuenta a su hijo, en primera persona, la historia de alguien que con desesperación y rebeldía deseaba, fuera como fuera, ser feliz. La novela nos muestra una persona íntegra y honrada que ve pisoteado todo por lo que ha luchado y más, cuando su sobrina y ese mismo hijo al que le cuenta su vida le sugieren que sería una buena idea dejar ya su casa para así construir un "edificio de viviendas en el que tendré un piso cómodo y moderno"[19]. La acción se desarrolla en un pueblo valenciano cualquiera con nombre Bovra, no muy lejos de otro que se llama Misent, escenario de la novela *Crematorio* del mismo escritor. En esta ya, prácticamente todos los personajes que aparecen son corruptos de acción o moralmente, o ambas cosas. La especulación inmobiliaria y la corrupción son los protagonistas de la novela. *En la orilla,* su último libro publicado, el escritor se adentra ya en la crisis actual[20].

Sin embargo, frente a estos últimos personajes, Max Aub ha ido mostrando otros en los que destaca su decencia, dignidad y honradez. Cuando está con Dámaso Alonso, al evocar los nombres de poetas de su generación y su obra poética dice "Todo esto nos une y por eso escribo este libro para que sepan –un poco- lo que fuimos. No por-

que sois grandes poetas Jorge, Federico, Rafael, tú, Vicente, Luis, sino porque somos –todavía- personas decentes" (GC412). O cuando recuerda, mientras da un paseo por el Retiro, a Enrique Díaz-Canedo y a José Moreno Villa, y destaca no sus conocimientos humanísticos u obras literarias, sino su dignidad, "¿Dónde están los que hoy se les pueden comparar? No en talento –debe haberlos-, no en saber –seguramente los hay- sino en dignidad que no hiciera demasiada excepción, en hombría, en naturalidad, en entrega sin más –sin miedo- a sus naturales ocupaciones. "(GC388). O el emocionante encuentro con el que fuera compañero suyo en el campo de Vernet en Francia, y superviviente de Mauthausen, su terrible y lúcido testimonio, su profundo desencanto de la vida. Todos ellos son ciudadanos que representan una forma de pensar y de comportarse que Max Aub echa de menos.

En 1971 publica un discurso ficticio *El teatro sacado a la luz de las tinieblas de nuestro tiempo* para el acto de recepción en la Academia de la Lengua, en 1956. Max Aub es director del Teatro Nacional desde 1940, la Guerra Civil no ha existido, y frente a él tiene a otros insignes académicos a los que se dirige "¿Qué no debéis a Valle-Inclán, aquí presentes, Federico García Lorca, Pedro Salinas, Jorge Guillén, Luis Cernuda, Rafael Alberti, Vicente Aleixandre, Dámaso Alonso, Juan Chabás y a los "individuos"[21] más jóvenes de los que me oís, Camilo José Cela y Miguel Delibes?", Miguel Hernández aún no tiene los cincuenta años, están presentes otros muchos escritores e intelectuales, más los

17.- FERRÁN, O. "El destierro y el destiempo del exilio en Max Aub: entre "pasado que no fue…[y] un futuro imposible.", en AZNAR SOLER, M. (Ed.) *Escritores, editoriales y Revistas del Exilio Republicano de 1939.* Biblioteca del Exilio, Editorial Renacimiento, 2006, pp 201, 212, nota 15.

18.- SOLDEVILA, I. "La obra narrativa de Juan Marsé como objeto de estudio y de polémica: a propósito del libro de Samuel Amell, "La narrativa de Juan Marsé". *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes*. 2011.

19.- CHIRBES, R. *La buena letra.* Barcelona, Anagrama, 2009.

20.- La palabra *carroña* aparece en la última frase de *Crematorio*, y al principio de la novela *En la orilla*. Es curioso, quizá sea pura casualidad, pero al principio de la novela de Juan Marsé, *El embrujo de Shanghai*, el maravilloso personaje llamado capitán Blay huele algo raro en la calle y dice: "Y tan desdichada carroña está en la calle, se nota."

21.- AUB, M. "El teatro sacado a la luz de las tinieblas de nuestro tiempo", en *Escritos sobre el exilio*. Edición, selección y presentación de Manuel Aznar Soler. Biblioteca del Exilio, Editorial Renacimiento, 2008, p337.

que aparecen en el discurso dedicado al teatro en España, un país en paz consigo mismo donde el exilio nunca ha existido. En este discurso ahora son ellos los que están en su mundo imaginario, que, como ya se dijo, es también su mundo real. Tenía razón su sobrino, Max Aub sigue inmerso en su tiempo, tanto que imagina la España que tendría que haber existido donde todos están ahí todavía, tuvo que inventarla. Sigue viendo con los ojos de entonces[22]. Para él, si esta España hubiera existido no sería perfecta, pero según dijo, se hubiera vivido "más hondo" (GC379). Se confirma que "del exilio no se vuelve nunca porque no hay lugar al que volver, el lugar se ha hecho tiempo"[23] como bien escribió Jordi Gracia. *La gallina ciega* es un amargo testimonio de que nada queda[24] y el discurso académico es un último intento de recobrar lo perdido, pero se diluye como si fuera humo terminada la lectura.

Bibliografía

AUB, MAX., *La gallina ciega.* Edición, estudio introductorio y notas de Manuel Aznar Soler. Barcelona, Alba Editorial, 1995.

------- *Escritos sobre el exilio*. Edición, selección y presentación de Manuel Aznar Soler. Biblioteca del Exilio, Editorial Renacimiento, 2008.

------- *Diarios (1939-1972)*. Edición, estudio introductorio y notas de Manuel Aznar Soler. Alba Editorial, Madrid 1998.

------- *Los tiempos mexicanos de Max Aub*, *Legado Periodístico 1943-1972.* FCE y Fundación Max Aub. 2007. Edición y estudio preliminar de Eugenia Meyer.

AZNAR SOLER, M. *Los laberintos del exilio. Diecisiete estudios sobre la obra literaria de Max Aub.* Biblioteca del Exilio, Editorial Renacimiento, 2003.

CHIRBES, R. *La buena letra.* Barcelona, Anagrama, 2009.
Crematorio. Barcelona, Anagrama, 2007.
En la orilla. Barcelona, Anagrama, 2013.

FERRÁN, O. "El destierro y el destiempo del exilio en Max Aub: entre "pasado que no fue… [y] un futuro imposible.", en AZNAR SOLER, M. (Ed.) *Escritores, editoriales y Revistas del Exilio Republicano de 1939.* Biblioteca del Exilio, Editorial Renacimiento, 2006.

GRACIA, J., *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España.* Barcelona, Anagrama, 2004.

------- *A la intemperie. Exilio y cultura en España.* Barcelona, Anagrama, 2010.

MARSÉ, J. *El embrujo de Shanghai.* Barcelona, Plaza & Janés, 1993.

SOLDEVILA, I., "La obra narrativa de Juan Marsé como objeto de estudio y de polémica: a propósito del libro de Samuel Amell, "La narrativa de Juan Marsé"". *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes*. 2011.

------- "Max Aub: cara y cruz de una creación literaria". *Biblioteca virtual Cervantes.* 2011.

22.- "Todo tiene evidentemente cincuenta años más, medio siglo como yo. Yo no; lo veo como los ojos de entonces."(GC186)

23.- GRACIA, J. *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España.* Barcelona, Anagrama, 2004, p. 157.

24.- Véase nota 9.

LA "LARGA MARCHA" DE DOS NOVELAS PERSEVERANTES: BAJO EL VOLCÁN, *DE MALCOLM LOWRY Y EL* ULISES, *DE JAMES JOYCE*

por José S. De Monfort

"¿Podemos leer un libro de quinientas páginas?
[…]
No, ningún editor parisiense se atrevería
a darnos un libro que tuviese más de
ciento treinta hojas"
Fernando González Ochoa, *Viaje a pie* (1928)

La batalla (poética) de *Bajo el volcán*

No fue sino hasta el año 1947 cuando, por fin, consiguió el escritor inglés Malcolm Lowry (1909-1957) publicar su obra maestra, *Bajo el Volcán*. Y no es baladí el dato, pues se ha de tener en cuenta que la novela comenzó a escribirse más de diez antes, en 1936, en México. Estamos hablando de un libro que sufrió no solo unas cuantas reescrituras, sino múltiples rechazos y un extravagante periplo internacional. Así, el manuscrito hizo su primer viaje a Los Ángeles, en Estados Unidos, en 1938 (veinte meses después de la llegada de Lowry a México), lugar donde el escritor reelaborará el primer borrador. El texto se queda ahí, descarriado en los USA, y será la segunda mujer de Lowry -entonces aun no estaban casados- quien lo rescata y se lo lleva a este a la Columbia Británica donde Lowry escribirá un nuevo borrador, ya en 1940. Cuatro años después, el 7 de junio de 1944, la casa del escritor arde y su mujer consigue milagrosamente salvar el manuscrito adentrándose en la casa en llamas. Un año más tarde, en Canadá, el escritor inglés dará forma a la última versión del texto que, no obstante, acabará perdiéndose -otra vez- en un bar mexicano algún tiempo después (y será recuperado azarosamente).

Tal periplo evidencia la trascendencia y singularidad de este libro que fue elegido el número 11 de entre la lista de los 100 libros más destacados del siglo XX y que elaboró la editorial norteamericana de reediciones baratas propiedad de Random House, Modern Library (el Ulises de Joyce ocupa el primer puesto). A este respecto, sería bueno recordar lo que dejó escrito Jorge Semprún en 1971, al decir que *Bajo el Volcán* es un libro "en torno al cual gira, satélite desbocado, toda su vida [de Lowry], y todo el resto de su obra, comprensible y legible principalmente como

borrador, fragmento desprendido, comentario o nostalgia de aquel libro perfecto". Así, podríamos decir que esta larga ristra de acontecimientos que precedió a su publicación es equiparable a la letanía misma que conforma la poética del libro (e incluso a la propia vida del escritor inglés): una intrincada, compleja y profunda mixtura de material autobiográfico y de una vívida arquitectura simbolista.

Y ese tal simbolismo comienza por la excepcional trascendencia del día en el que Lowry y su primera esposa, la también escritora Jan Gabriel (a la que Lowry conoció *precisamente* en España), arriban a México: el día de los Muertos, el 2 de noviembre de 1936. La importancia crucial de este hecho consiste en que *Bajo el Volcán* comprimirá toda la existencia final del protagonista de la novela (su derrumbe), el cónsul inglés Geoffrey Firmin (y alter ego del propio Lowry), precisamente en ese día, el día de los Muertos, a la manera joyceana del Ulises, pues. Y es esta relación con la obra del escritor irlandés un vínculo de grandeza autoconsciente (muy presente durante su composición) y, en especial, en lo que respec-

ta a la ambición. Recordemos lo que la segunda mujer de Lowry, Margerie Bonner, le escribía al agente literario que ambos compartían, Harold Matson; ante las dudas de Matson, que le pedía a Lowry que redujese el tamaño de la novela, le replica Margerie: "por alguna razón una obra de arte realmente extraordinaria siempre despierta o una hostilidad absoluta en las primeras personas que la ven, antes de que el tiempo las haya puesto en su lugar en el mundo del arte, o bien, en su defecto, simplemente una total incomprensión". Margerie Bonner sabía que *Bajo el Volcán* era una de esas obras que ya nacen como clásicos (y así lo escribe literalmente en su carta a Harold Matson del 10 de agosto de 1945, le dice: "*El Volcán* es, de hecho, una obra maestra").

El proyecto de *Bajo el Volcán* consistía inicialmente en la trilogía *El viaje que nunca termina*. *Bajo el volcán* sería el Infierno, *Piedra infernal* el Purgatorio y *En lastre hacia el Mar Blanco* el Paraíso. Esta última se perdió y solamente se salvaron catorce páginas del borrador manuscrito y dos páginas del capítulo primero ya mecanografiadas, así como un resumen bastante incomprensible en una carta. Pero ha de tenerse en cuenta que, en la época en la que Lowry estaba intentando publicar *Bajo el Volcán*, solamente conocía el público lector un libro precedente del escritor inglés: *Ultramarine*, publicado en 1933 y que narra las vicisitudes de un adolescente enrolado en un barco de vapor a comienzos del siglo XX y su lucha por lograr la aceptación de sus compañeros. Es decir, que median catorce años entre la presentación en sociedad de Lowry y su obra maestra. Y, entremedias, nada. Así como tampoco habrá nada después (el resto de su obra se publicará de manera póstuma, a partir de 1961). Como no podía ser de otra manera, también esta primera novela de Lowry se extravió y, supuestamente, fue encontrada por un amigo de Malcolm, Martin Case, en el cubo de la basura de su casa.

Para que el lector se haga cargo, le recordaremos que en 1941 *Bajo el volcán* había sido rechazada ya por doce editoriales (Farrar & Rinehart, Brace Harcourt, Houghton Mifflin, Alfred Knopf, J.B. Lippincott, Little Brown, Random House, Scribner´s, Simon & Schuster, Duell, Sloan & Pierce, Dial Press y Strory Press). Cuatro años después, en 1945, la novela caerá, sin embargo, en las manos adecuadas: las de Jonathan Cape, quien fuera el editor de su anterior novela, *Ultramarine*. Cape le escribe a Malcolm Lowry que la novela ha sido leída detenidamente por dos lectores, amén de él mismo, y que los tres están de acuerdo en que se le deberían de realizar algunas modificaciones. Para ello, le incluye el informe de William Plomer, con la siguiente admonición: "creemos que [*Bajo el volcán*] mejoraría considerablemente en el plano estético si se llevasen a cabo las recomen-

daciones del informe". Y le pregunta Cape si está dispuesto a realizar las modificaciones que le sugiere, que si así es está en condiciones de asegurarle de inmediato su publicación. Pero he aquí lo importante: en el caso de que Lowry no quiera realizar los cambios que le indica el lector Plomer, "volveré a considerarlo, pero eso no implica necesariamente que dijese que no", le escribe Cape a Lowry en su carta del 29 de noviembre de 1945.

Pese a que no conocemos el contenido del informe (pues el lector editorial Plomer nunca lo permitió), sí sabemos qué efecto produjo: alentó una larga y apasionada respuesta de Malcolm Lowry en la que, tal como dijo su biógrafo Douglas Day, éste "subraya los temas esenciales del libro: el deseo de bondad que tienen los personajes [y] las ideas de culpa individual y de responsabilidad". Esta extensa misiva la escribió Lowry el dos de enero de 1947 y pone de manifiesto, como nos dice el escritor argentino Patricio Pron en el prólogo del libro *Malcolm Lowry, detrás del volcán* (Gallo Nero, 2013), "la confianza en su obra que todo autor debe poseer incluso en las peores circunstancias". Paradójicamente, ocho días después de haber escrito este testimonio extraordinario, lleno de valor y coraje y dignidad y arrojo, después de dejar escrita una pormenorizada explicación de su obra magna, el diez de enero de 1947 y en el transcurso de una borrachera de mezcal, Lowry se cortó las venas. Por suerte, su mujer y un médico del vecindario le salvaron la vida. El seis de abril, tres meses después, llegó por fin la respuesta de Jonathan Cape: aceptaba -sin reservas- publicar la novela de Lowry.

Pero vayamos a la carta del 29 de noviembre y que provocó la rendición de Cape. En ella, ya desde el comienzo muestra Lowry la urgencia y necesidad de dejar escrito lo que opina de su propia obra, pues teme "que todo esto acabe en una agrafía total". Y se lamenta, antes que nada, por la poca "simpatía" que el lector Plomer ha demostrado para con *Bajo el volcán* y su negativa a aceptar el contenido del libro (ver-

bigracia: a leer el libro en sus propios términos, a *comprometerse* con la inevitabilidad de su clima poético y dramático). Además, esto pone de manifiesto uno de los grandes temores del escritor cuando se halla pendiente del dictamen de su obra: ese modo diferente con el que un lector (y aquí nos referimos especialmente a un lector editorial) afronta la lectura de un libro en su versión desvalida y pobre, en manuscrito, *tan* diferente a la que se demuestra cuando uno lee un "clásico ya establecido".

Para solventar los problemas que Cape teme pudiera suponer un libro tan complejo para el público norteamericano (por sobre todo en lo que se refiere a la lentitud del primer capítulo), le sugiere Lowry que incluya "una breve elucidación, sutil pero sólida, en un prólogo o en una solapa". Y afirma que el primer capítulo es necesario, irrenunciable, "ya que establece […] la atmósfera y el tono del libro, así como el lento, melancólico y trágico ritmo del mismo México -su tristeza-, y sobre todo establece el *ámbito* en el que todo va a transcurrir". Y es que está convencido Lowry de que su libro ha sido planificado con tal fuerza que, a pesar de todos los trozos morosos que se le recriminan (el capítulo inicial es uno de ellos), el lector "no desea[rá] detenerse y [querrá] sumergirse bajo la superficie". Y no es que no tenga defectos, el libro, reconoce Lowry, pero es esa subjetividad suya, "esas deformidades de mi propio espíritu", son su más destacable imperfección. Una imperfección, se entiende, no objetiva, sino de estilo; pero es ahí justamente donde reside su grandeza, la de ser un libro que habla "de ciertas fuerzas existentes en el interior del hombre que le llevan a sentir terror de sí mismo". Y eso es lo que, a continuación, le explicará Lowry, detalladamente, yendo capítulo a capítulo, dejando claras tres cosas fundamentales. En primer lugar, que el comienzo -el primer capítulo- es importantísimo porque marca la circularidad del libro: funciona como un eco que responde al último capítulo. Y, en segundo lugar, que el trazo impreciso y la vaguedad en la delimitación de la personalidad de los personajes no resulta de una incapacidad o falta de diseño, sino que su razón de ser es aristotélica y, así, "los cuatro personajes del libro han sido concebidos […] como aspectos del hombre mismo".

Por último, resalta Lowry cómo "buena parte de lo que puede parecer inorgánico resulta necesario en relación con la estructura churrigueresca que he concebido". En resumen, que el lector Plomer no ha querido aceptar (y así, suponemos, habrá quedado reflejado en su informe) ni el tono, ni la funcionalidad y arquitectura de los personajes, así como tampoco la peculiar estructura narrativa y, por eso, si se ha de hacer caso a sus recomendaciones, se vería obligado Lowry a escribir un libro nuevo, diferente. Vaya, que claramente el lector no se ha enterado de nada, le dice Lowry, no ha sido capaz de adentrarse en el nivel más íntimo de la novela y no ha querido *comprenderla*. Malcolm Lowry lo expresa en estos términos: *Bajo el volcán* ofrece "algo realmente original y terrorífico" y por eso, de ser necesario que se realicen modificaciones, han de hacerse "en los propios términos del libro, es decir, que las ha de llevar a cabo alguien que aprecie el libro en su conjunto". Con ello, se está refiriendo claramente a sí mismo, y por toda la larga exposición de motivos (capítulo a capítulo) que va a realizar en la carta, se hace evidente que no está dispuesto a realizarlos, porque el libro es como ha de ser, con su naturaleza imperfecta y su contenido espiritual propio. Es un libro que fue proyectado para poder ser leído un número indefinido de veces, sin que se agoten todos sus significados. *Bajo el volcán* es, en definitiva, le escribe Lowry a Jonathan Cape, "un libro que debe considerarse como una rueda con doce radios, cuyo movimiento, sería en cierto modo parecido […] al del tiempo mismo".

Como dijimos antes, Lowry se salió con la suya y no nos resistimos a celebrar estas palabras esperanzadoras que Patricio Pron deja escritas en su prólogo, dirigidas a los escritores futuros: "un autor también puede salvarse escribiendo una obra profunda y compleja y poniéndola en las manos adecuadas".

La batalla (comercial) del *Ulises*

En 1932, en un artículo aparecido en el *Times*, se celebrara el "espíritu de lucha" de James Joyce (1882-1941), que le había valido "alabanzas dignas de una figura trágica y heroica". Nos lo cuenta Catherine Turner en su artículo "Cómo disfrutar la gran novela de James Joyce, Ulises" y que está incluido en el libro *Joyce en París o el arte de vender el Ulises*, AA.VV (Gallo Nero, 2013). Y fue ese mencionado espíritu de lucha el que le permitió ganar a Joyce la batalla del Ulises,

sí, pero también, perder, al mismo tiempo, otras dos batallas (nada desdeñables), pues a resultas de la exitosa campaña mediática orquestada por Random House en los USA para vender el Ulises en la década de los treinta, se estableció con fuerza la dependencia servil hacia los críticos por parte de los lectores y, de otro lado, la literatura quedó, tras el éxito de la consagración de la novela de Joyce, a expensas de un mercado "en el que la distinción y el gusto ya no se podían proclamar mejores raseros de calidad que las meras cifras de venta".

Pero vayamos por partes.

Se tiene la vaga noción de un sublime James Joyce ajeno a las maquinaciones de la industria editorial y, por sobre todas las cosas, la idea de un autor excelso que se desentiende de las regalías, los ejemplares vendidos y las estrategias de marketing. Lo cual es radicalmente falso. De ello no se ha de colegir que aquí pensemos que se ha de estigmatizar a un escritor que defiende lo suyo y tiene el deseo de llegar a un amplio abanico de lectores, pero tampoco nos parece pertinente mantener esa ingenuidad retroactiva que parece instalada en el ideario común y que afirma que Joyce era una especie de eremita radical o esteta extremo. Porque la historia no fue así. Pero centrémonos en los años treinta, esos años de los que Simone de Beauvoir decía que tuvieron un carácter extraordinario porque "encarnaron al mismo tiempo el florecimiento y el declive". Unos años en los que "pese a los nubarrones que se cernían sobre Europa y el mundo, la literatura seguía siendo la refulgente estrella que guiaba nuestras vidas". En esa época, "los libros se escribían bajo un velo de ilusión", nos cuenta Simone de Beauvoir en el prólogo del libro sobre Joyce que nos ocupa y en el que, además, se refiere explícitamente a él, a James Joyce, como "al más lejano e inaccesible de todos ellos". Habla la escritora francesa de todas esas "figuras mitológicas sublimes" que conformaban la literatura moderna y que se solían dejar caer por la librería de Adrienne Monnier, *La Maison des Amis des Livres*, en la rue de l´Odeon de París.

Joyce era por aquel entonces (la década de los años treinta) el más grande de todos ellos, el gran ídolo de la literatura modernista, tal como lo testimonia la fotógrafa Gisèle Freund. El escritor irlandés era, nos dice Freund, "un hombre esbelto y elegante [y] gozaba de una fama singular en París". Siempre hacía gala de una elegancia algo excéntrica, *fin de siècle*: "un batín de terciopelo púrpura o burdeos, un pañuelo gris alrededor del cuello y un chaleco recamado que había sido de su padre". Llevaba además anillos de oro con piedras preciosas engastadas y tenía su rostro "una palidez antinatural". Vivía en un piso de cinco habitaciones, en el número 7 de la rue Edmond-Valentin y ahí fue donde Freund le retrató en dos tandas: en una crónica fotográfica (en blanco y negro) que se realizó en cinco sesiones en el mes de mayo de 1938 y en una segunda sesión doble -en color- el 8 y el 9 de marzo de 1939 (pues hubo de repetirse ya que Freund pensó que había estropeado los negativos por causa de un accidente de tráfico; aunque luego se demostró que no y que el carrete había quedado intacto). A este respecto, al de la obstinación y el empeño, declaró Joyce: "Yo dije que nunca me dejaría fotografías en color, y la señora B. [Bloom, su apellido de casada y el mismo que el héroe del Ulises], ha conseguido hacerlo no una, sino dos veces. Es más tenaz que un irlandés". Pero esta, como veremos enseguida, no fue su única transigencia.

Joyce había recalado en París procedente de Trieste en 1920 (en 1902 había estado ya en la ciudad, viviendo en la zona del *rive gauche,* con la vaga idea de estudiar medicina). Su idea era quedarse apenas unos días, con la intención de dirigirse para Londres y luego para Irlanda. Pero Ezra Pound hizo todo lo posible para que la ciudad le acogiese con los brazos abiertos y Ludmilla Savitzky le prestaría enseguida a la familia Joyce su piso en el número 5 de la rue de l´Assomption. Además, Winifred Ellerman y su marido, Robert McAlmon, le ofrecieron a Joyce apoyo económico y moral en estos primeros años parisinos. Y a finales de 1921, Valery Larbaud presentó a Joyce al público parisino en una lectura celebrada en *La Maison des Amis des Livres.* En definitiva, que Joyce decidió quedarse en París, la ciudad que acabaría celebrando su arte y donde el escritor irlandés fue feliz; todo lo feliz que un "niño infeliz y torturado", como lo describió su mujer Nora Lange, pudiera llegar a ser, claro.

Es en París donde, en 1922, se publica el *Ulises* (por primera vez en forma íntegra) en una edición privada, de mil ejemplares y financiada por suscripciones, a cargo de la Shakespeare & Co, de Sylvia Beach, después de que las autoridades norteameri-

canas censurasen a la *Little Review* (y la obligasen a pagar una multa), revista que había venido publicando la novela por entregas entre 1918 y 1920. Desde entonces, y poco a poco, el libro fue ganándose la fama de ser "una obra maestra moderna cuya publicación legítima era evitada por el puritanismo estadounidense". Para 1934, cuando Bennet Cerf, el presidente de Random House, consiguió después de dos años de intentos, contratar los derechos de la publicación del *Ulises*, los lectores norteamericanos estaban al tanto de que el Ulises era una obra maestra complicada que contenía capítulos sexualmente explícitos. Y esto, en gran parte, había resultado del trabajo conjunto de Sylvia Beach y James Joyce, quienes mantuvieron al público al tanto de la existencia de la novela solicitando incansablemente críticas y reseñas, y haciendo copias de estas para mandárselas a todos los críticos ingleses y estadounidenses que se les ocurría.

La estrategia consistía en garantizar que la gente importante hablase del *Ulises*, para bien y para mal. Así, la censura norteamericana le sirvió a Sylvia Beach para transformar *Ulises* en un potente símbolo cultural, y no vaciló en dirigir la campaña publicitaria del Ulises hacia los turistas anglófonos. Tal como nos cuenta Catherine Turner, "traficar, poseer y leer *Ulises* se convirtió para los estadounidenses en una forma muy poderosa de alinearse con nuevas fuerzas culturales que se oponían al conservadurismo, y de desobedecer la prohibición en beneficio de la literatura clásica". La primera *review* que apareció en Estados Unidos la firmó Arnold Bennet en *Bookman* ("Acerca de James Joyce", su título), y fue una contradictoria reprobación que marcaría el tono de las reseñas que le sucederían: se decía que era un genio, Joyce, pero que su obra maestra era ilegible. De hecho, se produjo la paradoja de que antes de que se pudiese comprar legalmente *Ulises* o *Finnegans Wake* en Estados Unidos, ya habían aparecido unos ocho libros sobre Joyce y su obra (se habían publicado, eso sí, fragmentos pirateados en las revistas *Two Worlds Quarterly* y *Two Worlds Monthly*; como dato curioso, decir que Joyce quiso interponer una demanda contra Samuel Roth, el dueño de ambas revistas, por un millón de dólares).

En ese contexto, a mitad de la década de los treinta y con gran parte del trabajo hecho, Random House pone en marcha una campaña de marketing para vender la obra de Joyce a un público amplio. Así, en febrero de 1934 aparece en el *Saturday Review of Literature* un anuncio a doble página titulado "Cómo disfrutar de la gran novela de James Joyce". Random House quería aprovecharse del *Ulises* para darse fama y, de hecho, gracias al libro de Joyce, RH pasó de ser un sello relativamente desconocido a una casa célebre. El motivo de su éxito, como explicaría Bennet Cerf, su presidente, residirá en el hecho de que "era uno de esos libros que la gente posee para parecer inteligente y que muchos compran pero no leen" (y los primeros anuncios de un cuarto de página que aparecieron en la *Saturday Review of Literature* se referían precisamente a ello). La cubierta vanguardista de diseño mondrianesco que compuso Eric Reichl para el libro representaba la promesa del *Ulises* de combinar morbosamente lo moderno con los valores más clásicos y estables. No dejó de lado RH en su campaña mediática menciones a esas "escenas de un erotismo artístico" del libro y aprovechó la cobertura que los grandes medios (*New York Times*, New York *Herald Tribune*, *Time*) le daban a Joyce, a quien trataban de icono cultural, símbolo de la excelencia en el arte.

El anuncio "Cómo disfrutar de la gran novela de James Joyce", aparecido en la *Saturday Review of Literature,* consistía en una guía redactada por la publicista Aaron Sussman llena de comentarios de los críticos literarios, mapas, esquemas y dibujos que prometía tres cosas fundamentales: a) que el *Ulises* era accesible para la población medianamente educada, b) que ofrecía un rompecabezas que el lector podía resolver y c) que era un libro entretenido. Además, se incluía una fotografía de Joyce con su parche y una pajarita, en un intento porque resultase a un tiempo extraño y convencional, casi remilgado. Y aquí está el quid de la cuestión de cómo el *Ulises* ganó una batalla, la de imponerse como libro canónico (y exitoso), pero perdió otras dos: la de dejar a la literatura al amparo del mercado y la de que la interpretación de un libro quedase al albur del capricho de los críticos.

La función de la guía de Sussman era la de proporcionar unas "instrucciones" de lectura; dicho de otra manera, instruía a los consumidores sobre cómo leer *Ulises* para que se sintieran cómodos comprando la novela. La estrategia de lectura subrayaba la conexión de la literatura moderna con el pasado (especial-

mente con Homero) y proporcionaba al lector "una manera significativa de entender su presente". Hábilmente se consiguió desligar al Ulises de "los felices años veinte", vinculándolo a un pasado más estable y su lectura se presentaba como un rompecabezas al que había que dar solución. Además, en una de las esquinas del anuncio al que ya nos hemos referido, había un cupón recortable que el lector podía enviar junto a 3,50 dólares para conseguir un ejemplar del libro. En las tres semanas siguientes a la aparición del anuncio se recibieron 25.000 solicitudes y *Ulises* irrumpió en la lista de los libros más vendidos (Sylvia Beach, antes de que RH consiguiera los derechos de publicación, había vendido 30.000 ejemplares del libro). A partir de ahí, la estrategia de venta del *Ulises* cambió y comenzó a venderse como cualquier otro best-seller convencional. RH demostró que se podía transformar "el desafío que proponía la literatura moderna en una herramienta de marketing que prometía un descubrimiento inmediato del *significado*, en lugar de la contemplación profunda". Quizá lo único que hizo Bennet Cerf fue darse cuenta de que ya no era posible la experiencia radical de lectura íntima que dominó el siglo XIX y que el lector del siglo XX demandaba una experiencia de lectura diferente. El resultado, en cualquier caso, fue que Joyce ganó su batalla, la de la publicación legal de su obra maestra (y en el ámbito anglosajón) y tuvo una amplia repercusión en los lectores, pero ello habiendo claudicado antes, aceptando que su novela era, con todo, un mero producto, uno más.

*

- *Malcolm Lowry, detrás del volcán*, prólogo de Patricio Pron, traducción de Raquel Morillo y Carmen Virgili, Gallo Nero, 2013, 114 págs.

- *Joyce en París o el arte de vender el Ulises* AA.VV. prólogo de Simone de Beauvoir, con fotografías de Gisèle Freund, traducción de Regina López Muñoz, Gallo Nero, 2013, 118 páginas

DE LA NATURALEZA Y LA EVENTUALIDAD DE LA DEMOCRACIA (EN LA POLÍTICA DE SPINOZA)

por Ezequiel Ipar

1.- Introducción

En distintos esfuerzos por pensar lo moderno más allá de la configuración histórica que llegó a ser pre*dominante* en el pensamiento y las instituciones de la modernidad capitalista, reaparece recurrentemente y con fuerza el nombre de Spinoza. Esta reaparición del nombre suele situar a Spinoza en los márgenes de la modernidad filosófica y política. Su extraña presencia en los debates contemporáneos recuerda a aquella de los espectros de Derrida, que asedian desplazándose a través de los extremos de una lógica cultural, sin llegar nunca a hacerse presentes en una configuración definitiva. En el contexto de estas reapariciones, que tienden a llevar lo moderno hasta sus extremos, la filosofía de Spinoza sirve para mostrar múltiples problemas contemporáneos de los paradigmas filosófico-políticos dominantes, pero se abre también a dificultades interpretativas con respecto a algunos de sus conceptos centrales, que debemos también atribuir a la letra de su filosofía. No pocos conceptos de su filosofía se nos presentan como auténticos enigmas. Entre ellos, y a mi modo de ver por razones estrictamente vinculadas a este forzamiento del esquema de la modernidad, el concepto de democracia.

No resulta extraño, entonces, que un filósofo como Spinoza haya podido encarnarse tanto en los proyectos teóricos que procuran una modernidad intelectual e institucional alternativa (o inclusive una contra-modernidad), como que haya podido transformarse en el cuerpo filosófico sobre el que se diseccionan y se diagnostican los violentos excesos de la racionalización del mundo individual, social y político. En estas dos direcciones lo interpreta, para citar sólo un ejemplo, Theodor Adorno. Para Adorno, la relación de Spinoza con la modernidad tiene que ser pensada a partir de la dramática ambivalencia que atraviesa su obra: por un lado, el filósofo perseguido que con su extraña ontología muestra la falsedad y des-construye la clausura de la metafísica moderna, proponiendo, al mismo tiempo, sobre el vacío de la fundamentación teológica de la totalidad social, una relación directa y positiva entre el conocimiento que

surge de la crítica de las ideologías y la ética (Adorno, 1997: 33); no obstante esto, desde el otro extremo, lo que aparece con el fantasma de Spinoza es el poder de la metafísica racionalista, que piensa al esfuerzo ego-céntrico de auto-conservación como el primer y único fundamento de la virtud civil y absolutiza el método de conocimiento que va a derivar en una concepción formalizada e instrumental de las pasiones humanas. La combinación de ambos principios, que produce "la máxima de toda civilización Occidental, en la que desaparecen las diferencias religiosas y filosóficas de la burguesía", es la que va a conducir, según este análisis de la dialéctica de la modernidad, a la tragedia de Auschwitz (Adorno y Horkheimer, 1997: 46 y 105).

Ahora bien, al interior de esta dialéctica, lo que Adorno rescata de Spinoza es el hecho de haber mostrado la no-identidad entre las pretensiones liberadoras de la razón y su cumplimiento totalitario como sistema teológico-metafísico. Lo que rechaza es el estatuto que adquiere en la modernidad tardía el principio de auto-conservación, fundamentalmente allí donde es puesto como el único criterio de racionalidad posible para un mundo cultural post-teológico y post-tradicional. Frente al peligro de esta racionalización de la vida individual y colectiva, Adorno va a proponer en sus estudios sobre las subjetividades y las ideologías políticas (incluidos aquellos que realiza como sociólogo en los EE.UU. a mediados del si-

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 63

glo XX) un antídoto que nunca se ocupó de aclarar o desarrollar, pero que llamó sin ambigüedades: personalidad "democrática". La importancia que va a adquirir dentro de la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt el requisito de una moral democrática explica de alguna manera el extraño desinterés de Adorno por la teoría política spinoziana de la democracia, que podría haber sido el lugar en el que podía encontrar algunas de las respuestas a sus preocupaciones por las causas y los modos de evitar las grandes tragedias de la humanidad.

Una ausencia similar se puede encontrar en revisiones críticas contemporáneas de las teorías de la democracia como las de Jürgen Habermas o David Held. Desde un punto de vista filosófico o sociológico, ambos ignoran completamente el nombre de Spinoza al momento de reconstruir la genealogía del concepto moderno de democracia. Esta ausencia, que señala con mucha precisión la dificultad de la teoría política de Spinoza, depende –a mi modo de ver– de una doble falta que vuelve a su concepto de democracia impensable: por un lado, como hemos visto en el análisis de Adorno, la falta consiste en la desaparición del privilegio del discurso moral de la caja de herramientas teóricas con las que se van a reconstruir las piezas de la *esencia de la democracia*; por otro lado, el des(re)conocimiento de la originalidad del linaje teórico que le da forma a la *verdadera democracia*. El hecho de haber transformado a la democracia de algo extraordinario en algo natural y de haberla enunciado más allá del discurso moral, explica, finalmente, la enorme paradoja de que estos dos importantes filósofos y sociólogos críticos de la democracia contemporánea puedan omitir completamente al que tal vez fue uno de los únicos filósofos modernos que intentó defender abiertamente la forma de gobierno democrática.

El trabajo de revisión de la praxis y del pensamiento democrático que elabora David Held nos puede servir para establecer algunas conjeturas sobre esta ausencia. En principio no existen razones para que no aparezca la posición teórica de Spinoza. Como Held pretende realizar una genealogía crítica exhaustiva de "todos" los modelos de democracia, que abarca desde el "modelo antiguo" de la democracia griega hasta los distintos modelos en los que se pueden reconocer a las democracias contemporáneas, resulta evidente que en el análisis de la modernidad política, entre el republicanismo y el liberalismo, entre los nombres de Maquiavelo y Locke, de Rousseau y John Stuart Mill, tendría que haber surgido el nombre de Spinoza (Held, 2006). Pero el hecho de que Spinoza permanezca totalmente ausente de esta genealogía, de un modo ciertamente muy sintomático, señala algunos de los verdaderos problemas que la política de Spinoza le plantea a la tradición de la modernidad política. Al no poder situarlo en su época ni en la tradición del republicanismo que funda la superioridad de los ideales del auto-gobierno, ni en la tradición liberal que defiende la existencia de derechos insuprimibles que le perteneces a cada miembro individual de la sociedad política, ni en ninguna de las posibles combinaciones que pudieran surgir entre ambas tradiciones, nos permite constatar mejor la fuerza de las herejías teóricas y la anomalía del pensamiento político de Spinoza para los linajes de herencias e influencias que habrían conformado el pensamiento democrático contemporáneo.

La anomalía más general la constituye, sin dudas, como lo han notado la mayoría de los autores que se interesan en la política de Spinoza, su ontología, sobre todo si se la piensa frente a la metafísica política moderna. En tanto la soberanía nunca está plenamente presente ni en el todo, ni en los elementos, sino en una relación variable que los constituye, los diferencia y los determina, Spinoza evita e indirectamente confronta con las bases de una doble idealización que resulta fundamental para la modernidad política: la idealización de la vida pública, de la deliberación y del poder del consenso en la comunidad política; y la idealización de la racionalidad, la sociabilidad y la interacción cooperativa de los individuos.

Ambas idealizaciones, que fundan de alguna manera la reconstrucción que hacen las teorías contemporáneas de la democracia del republicanismo y del liberalismo moderno, son las que sostienen y demandan el privilegio del discurso moral y el evolucionismo historicista que le da forma a las teorías de la democracia dominantes. La ausencia del nombre de Spinoza en esas genealogías y en esas teorías sitúa, de alguna manera, uno de los lugares esenciales que la problemática de la modernidad no puede pensar sobre la cuestión de la democracia. Esta problemática, que se abre más allá de las ilusiones morales e his-

toricistas, que se insinúa en los márgenes de las idealizaciones de la vida pública y la racionalidad individual, plantea de un modo completamente novedoso la relación que existe entre la lectura de la historia social, la escritura política y las tesis que se formulan sobre las potencialidades de la democracia.

2.- El carácter enigmático de la democracia.

Decimos, entonces, que en torno a la palabra democracia Spinoza comienza creando un espacio extraño para todos sus lectores, un espacio en el que nunca se está porque desde siempre se cree haber estado allí, en abstracto, habitando un lugar seguro, conocido y próximo[1]. Contra esta familiaridad, quisiera defender la interpretación que sostiene que Spinoza nos sitúa, en torno a la palabra democracia, frente a un horizonte filosófico que esencialmente no nos pertenece. Desde el comienzo del concepto se le asigna a la palabra democracia el carácter de un extraño enigma. Spinoza: "he tratado del Estado democrático, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo" (Spinoza, 2008: 195). ¿Qué puede significar el "más natural" de los Estados en estos ejemplos del Tratado Teológico Político que intentan exponer el derecho natural y el proceso de asociación política entre los hombres? Si seguimos la letra del texto, en ese mismo pasaje Spinoza sugiere algo todavía más polémico para nuestra concepción de la democracia, ligada al origen mítico de Atenas[2]. En ese otro pasaje, que complementa al anterior, Spinoza sugiere que todos los hombres tuvieron que hacer, tácita o explícitamente el pacto democrático (Spinoza, 2008: 193). Todos significa, en primer lugar, cada uno de los miembros de la asociación política que le da forma a la más elemental vida en común, pero este pasaje no excluye, sino que sugiere con fuerza la hipótesis que expande ese todos hasta abarcar a todas las formas de sociedad. En este segundo significado, descubrimos que en todas las culturas, en todos los tiempos históricos, los hombres tuvieron que asociarse a partir de una *relación* entre sus miembros que Spinoza llama *democrática*.

Con este extrañamiento de la palabra, el significado de la democracia pierde toda su excepcionalidad, su trascendencia con respecto al orden natural de las formas de sociedad y su ubicuidad absolutamente limitada a un único origen espacial y temporal. A partir de este desplazamiento, de este auténtico desajuste de la palabra democracia, ésta ya no podrá erigirse en el *telos* de las doctrinas políticas, porque no tendría sentido hablar de una orientación posible o de una causa final que surge de algo que ya se ha realizado o, mejor aún, que forma parte de la naturaleza de toda sociedad. Al mismo tiempo, con esta extraña elaboración de su concepto, la libertad necesaria para instituir el pacto democrático ya no va a depender ni del desarrollo de la *tékne*, o de la fuerza militar, ni del aprendizaje moral, o de la consciencia libre, ni del desarrollo del espíritu, o del raciocinio de la filosofía. Se entiende mejor ahora lo que diferencia a Spinoza del historicismo idealista de las formas políticas, que llega veladamente con todo su poder hasta las teorías contemporáneas de la democracia. Sin origen y sin *telos*, la democracia se transforma en el terreno en el que siempre ya estamos cuando reflexionamos sin prejuicios sobre las formas de sociedad, sobre la relación entre la vida humana y la normatividad cultural, en el entramado siempre complejo de sus conflictos, sus tragedias y los modos de interrogarnos por los caminos de la liberación.

Pero lo anterior no implica, desde luego, que el significado de esta palabra que se ha vuelto ahora ordinaria y natural, se vuelva por esto auto-evidente y

1.- La famosa tesis de Spinoza que considera a la democracia como "el más natural de los regímenes" depende de la aclaración clave que agrega: "según me parece". Spinoza (des)naturaliza el orden político en el mismo movimiento en el que escribe/inscribe una *interpretación* del derecho natural. Esta inscripción muestra, al mismo tiempo, la labilidad del deseo natural y la necesidad del orden político.

2.- Este origen tiene que ser puesto en relación, y esto no deberíamos olvidarlo en ningún programa de relectura política de la cuestión democrática, al linaje de los Estados imperiales que se imaginan a sí mismos (desde la Atenas de la antigüedad) dignos y únicos herederos de la lucha de la libertad contra la tiranía a través del procedimiento ideológico que proyecta esencialmente siempre fuera, en las otras culturas, en los otros estadios, en los otros Estados del mundo, el principio del despotismo y de la sujeción de los hombres.

transparente en relación a todas sus determinaciones. Habría que seguir en sus textos el largo camino –que no podemos reproducir, obviamente, aquí– a través del cual Spinoza muestra de qué modo cuando la democracia deja de ser un misterio escondido en la historia de occidente, se transforma en un verdadero enigma para el pensamiento político, esto es, en un significante disputado que exige ser interpretado por una escritura política. Que la democracia deja de ser un misterio significa que deja ser algo comprensible sólo por pocos y para pocos, un sentido que siempre se aleja, por su irrealidad constitutiva o su carácter utópico. Al mismo tiempo, que la democracia se transforma en un enigma significa que desde esta nueva composición de sus elementos sólo se proyecta sobre sus lectores como una interrogación que modifica esencialmente su modo habitual de pensar la política. En este pasaje del misterio del sentido al carácter enigmático de la palabra democracia, pasaje que se realiza mediante la inscripción de la democracia en la naturaleza de lo social, Spinoza instituye el nombre de una "cierta eternidad" de la democracia.

Contra el historicismo evolucionista, entonces, el enigma del carácter natural y ordinario de la democracia, *accesible para todos y presente en todas las culturas*, en todos los tiempos. Pero dijimos que este planteo combatía también la interpretación moralista, que quiere establecer la superioridad universal de **una** misma forma de Estado, de un único régimen político y de un modo de gobernar ideal. Contra esta interpretación moralista, Spinoza realiza un nuevo desajuste, al asignarle a la palabra democracia un primer estrato de significación absolutamente restringido, haciendo un uso minimalista de esta expresión. De esta manera, al reducir al máximo la determinación de su significado, reduce al máximo la presencia de la democracia que puede decirse eterna, esto es, aquella que puede establecerse como una "ley firmemente grabada en la naturaleza humana, que hay que situarla en las verdades eternas que nadie puede ignorar" (Spinoza, 2008: 192). Lo único que Spinoza inscribe en esta eternidad de la democracia es el carácter absolutamente insuprimible del derecho natural de todos y algunas consecuencias Generales que se siguen de éste para la constitución de cualquier sociedad. Nada dice en este primer estrato de significaciones "eternas y naturales" sobre la necesidad o el privilegio del Estado Constitucional, ni sobre la duración del deseo de los hombres por ejercer el auto-gobierno de su vida en común, ni sobre la existencia de una potencia de auto-organización de la multitud que podría permanecer siempre latente, inclusive bajo el dominio de fuerzas e instituciones no-democráticos. El derecho natural a lo que se desea y se puede, que es lo único que aquí se afirma bajo la especie de una cierta eternidad en todos los miembros de todas las sociedades,

permanece en este respecto completamente lábil, maleable, expandible, dominable y expropiable. La naturaleza democrática de la distribución de esta potencia va de la mano de su necesaria variabilidad y de la indeterminación de su significado.

En el plano de esta Generalidad en la que se afirma la democracia, el único significado verdadero que descubre la filosofía es el de una capacidad individual de juicio sobre lo útil que no puede desaparecer por completo con la institución de ninguna forma de sociedad. Esa instancia del deseo permanece insuprimible en todos los hombres, por lo cual todas las formas de Estado y todos los diferentes modos de gobernar que pudieran existir tendrán que surgir necesariamente como modificaciones esenciales de esas potencias resistentes a los imperativos externos. Pero lo que muestra Spinoza con esto es tan sólo la falsedad de las legitimaciones teológicas del poder político coercitivo, que bajo distintos regímenes imaginarios pretenden que es el poder del Soberano el que crea a los súbditos y no, como realmente sucede, que es siempre el poder de los súbditos el que crea al Soberano (Spinoza, 2010: 170). Como el deseo y la potencia democráticamente distribuidos son esencialmente lábiles y modificables, nada en la naturaleza impide que ambos sean instrumentalizados, verticalizados y unilateralizados, generando así en su infinito devenir la multiplicidad de historias humanas en y para las cuales el auto-gobierno democrático de sus protagonistas no puede establecerse nunca ni como origen, ni como *telos*, ni como sujeto de las mismas.

3.- De la duración y la eventualidad de la democracia

Para pensar a la democracia en la forma de la soberanía popular o para reflexionar sobre los modos a través de los cuales el pueblo puede resistirse a las tentativas de verticalización y confiscación del poder común, Spinoza nos obliga a cambiar la perspectiva. Tenemos que pasar de la Generalidad eterna del de-

recho natural al análisis de la duración de las formas particulares de gobierno. Pero con este pasaje lo que cambia no es sólo el concepto de democracia, sino también la posición de enunciación de su escritura y la relación con la temporalidad, que devienen radical y estratégicamente políticas. Esto significa que la *interpretación democrática* de la naturaleza democrática de lo social no es algo que este escrito en la esencia objetiva eterna de las cosas políticas, como era el caso del derecho natural, sino que es el producto de una intervención estratégica en el campo de las teorías políticas.

Esta estrategia democrática del texto de Spinoza se vuelve particularmente intensa, a mi modo de ver, en el *Tratado Político*. Este texto vuelve a poner a sus lectores frente a una nueva serie de enigmas teóricos, pero ya no por las extrañas Generalidades que propone, sino por los pequeños detalles que utiliza para particularizar las formas de Estado, los regímenes políticos y los modos de gobernar. Si restringimos este análisis a la relación entre la temporalidad y los significados de la democracia se pueden identificar dos operaciones que resultan especialmente interesantes: en primer lugar, la sutil re-escritura de las tres formas tradicionales de gobierno, en las que Spinoza hace aparecer una extraña tonalidad democrático-normativa, que las vuelve equivalentes en más de un aspecto (Spinoza, 2010: 131 y ss.). Spinoza dice Monarquía, Aristocracia y Democracia, pero no establece diferencias absolutas, por lo cual parece estar definiendo en todos los casos una forma de Estado muy similar. Se trata en realidad de una monarquía completamente atravesada por el poder del pueblo, de una aristocracia no-meritocrática y, lo que va a resultar esencial para nuestro argumento, de una democracia no-idealizada. La segunda operación, que aparece en los breves pasajes que ha dejado sobre la democracia, consiste en explicitar la mínima diferencia que separa a la forma estatal democrática de las otras dos, para hacer aparecer una serie de problemas que serán fundamentales para pensar no ya la democracia bajo la especie de una cierta eternidad, ni la lógica de su duración particular como esencia política formal, sino la eventualidad de una radicalización de la democracia.

En la primera operación, lo que Spinoza presenta son las potenciales variaciones democráticas de los Estados que están ya configurados formalmente como Monarquías, Repúblicas Aristocráticas o Repúblicas Democráticas. Se podría decir que en este nivel la estrategia político-democrática trabaja transformando desde dentro la teoría de las formas políticas, volviéndolas tenuemente irreconocibles, fundamentalmente por la desaparición de la frontera que debería separar a la aristocracia de la democracia. Como resultado de esta estrategia aparecen Reyes *elegidos por el pueblo*, sometidos a las *deliberaciones de los Consejos* y esencialmente *preocupados por el bien común*[3]. Lo mismo sucede con las Repúblicas aristocráticas y las Repúblicas democráticas. Se enuncian reglas institucionales y procedimentales que tienden a garantizar la participación del pueblo en los asuntos públicos y en las transformaciones del derecho común. Con este objetivo, Spinoza propone reglas que tienden a ordenar las pasiones y los intereses de los individuos y los grupos, reglas que establecen el contenido, la duración y la sustitución de las magistraturas y reglas que resguardan la deliberación, la división y la cooperación de los poderes públicos. Estas formas de Estado determinan, entonces, una normatividad moral, institucional y procedimental, que justifica su validez al garantizar la realización de distintos objetivos fundamentales para el mantenimiento de la sociedad: la seguridad, la paz y la racionalidad de las decisiones del Estado.

Ahora bien, lo único que estas reglas formales garantizan es, en todos los casos, distintos modos de subordinación al poder común que suprimen la relación de esclavitud dentro del Estado y permiten que esa forma de Estado pueda proyectarse en la duración gracias al consenso activo de sus miembros. Es decir, se trata de reglas que llevan al límite el potencial democrático de cada una de las formas estatales, pero no del potencial democrático mismo, o de una

3 El Rey puede ser un auxiliar del derecho común, que decide en última instancia las controversias irresolubles y coordina el tiempo de la decisión con la dimensión externa de las cuestiones, pero siempre es evaluado por el pueblo, que lo obliga a permanecer atento al bien común. Lo mismo sucede con la asamblea de Patricios y con sus instituciones.

expresión auténtica o absoluta de éste. En este nivel de las formas de Estado particulares el potencial de un auto-gobierno absoluto permanece, en tanto tal, ausente de las tres formas, incluida la de la propia normatividad democrática.

Lo que Spinoza muestra en esta otra parte de la constelación del significado de la palabra democracia, lo que él pone estratégicamente como condiciones de la duración de la esencia formal de los distintos tipos de Estado, son estructuras normativas que tienden a facilitar la mejor expresión del deseo del pueblo en un Estado suficientemente ordenado, sea éste gobernado formalmente por uno, por algunos o por muchos. A su vez, esta normatividad resguarda a los hombres que viven en sociedad de una doble caída, de la caída en la esclavitud y/o de la caída en la disolución de las relaciones sociales, sin que se vuelvan por esto hombres autónomos. La normatividad democrático-estatal es, entonces, esa mediación que hace posible la existencia de hombres libres, capaces de reflexión moral y de juicio sobre el sentido de los asuntos públicos, pero que no crea ni depende de la existencia concreta de hombres autónomos. En torno a esta distinción entre esclavitud y libertad, que deja afuera la cuestión de la autonomía, Spinoza va a exponer, a contra-mano de las teorías de la democracia que se basan en el privilegio del discurso moral, el lugar necesario, limitado y frágil de toda constitución normativa, incluida la democrática.

Pero Spinoza dice democracia todavía con otro significado, que aquí sólo voy a intentar sugerir. No se trata del significado que permanece asociado ni a la especie de eternidad del derecho natural, ni a la duración abstracta de la democracia; refiere a lo que podríamos llamar la *eventualidad de la democracia*. La diferencia entre este tercer nivel del significado y los anteriores la podemos interpretar acompañando dos pasajes claves del *Tratado Político*. En los dos la cuestión clave es el límite de las formas abstractas del Estado y de los modos de su conocimiento.

En el primero pasaje, se establece claramente la mínima diferencia que existe entre la forma de la aristocracia y la forma de la democracia: en ésta última, afirma Spinoza, "los ciudadanos destinados a gobernar el Estado no son elegidos como los mejores por el Consejo Supremo, sino que se destinan a esa función por Ley" (Spinoza, 2010: 358). Esa mínima diferencia consiste, entonces, en que en la forma democrática del Estado la división del cuerpo social entre los hombres potencialmente autónomos y los hombres potencialmente libres o esclavos, esto es, la exclusión constitutiva del Estado de una parte de la sociedad, queda expuesta abiertamente a través de la publicidad y de la fuerza de una Ley. La particularidad que a Spinoza le interesa destacar de la normatividad democrática, su diferencia mínima, no es un objetivo o una justificación de la necesidad de esta normatividad, como era el caso de la seguridad para la monarquía o de la racionalidad de las decisiones del Estado para la Aristocracia. Según la estrategia que prosigue Spinoza, no habría que mirar a las reglas de la democracia formal ni como el mejor instrumento para lograr la paz social, ni como la mediación que le da validez al gobierno racional de los hombres racionales. Para eso están la Monarquía y la Aristocracia. Su particularidad reside exclusivamente en que inscriben en la existencia social el límite constitutivo del Estado, es decir, se trata de una normatividad que no trascendentaliza ni esconde en una justificación su diferencia con la facticidad. Por eso se permite agregar, con la ironía del realismo político, que esta "publicidad" de la normatividad democrática puede generar estructuras y modos de participación política que fácticamente pueden resultar aún más restringidas y prohibitivas que las de la aristocrática.

En el segundo pasaje, Spinoza comenta una diferencia que habría existido entre el modo de elegir a los jueces, es decir, a los intérpretes de la Ley, en una república aristocrática considerada en abstracto, que es el nivel al que confiesa llegar con su análisis en el *Tratado Político*, y el modo singular que siguieron los genoveses a partir de conocer más "la idiosincrasia de su pueblo que la naturaleza del Estado" (Spinoza, 2010: 341). Como era sabido en su época, los genoveses decidieron contrariar las prescripciones republicanas básicas y no eligieron a sus jueces entre los patricios, sino entre los "peregrinos", la excluidos formal y prácticamente del Estado. En un extraño movimiento, le dieron el poder de interpretar la Ley a los que no tenía el poder real sobre la Ley.

Quisiera finalizar esquemáticamente entrelazando las significaciones anteriores con el comentario de estos dos pasajes:

En primer lugar, podemos decir que para Spinoza existe entonces, junto con la eternidad del derecho na-

tural y el significado que dura junto a la forma democrática, un tiempo político concreto de la democracia que promueve una radicalización de su forma. En este otro tiempo, que es el tiempo de la eventualidad de la democracia, aparecen modos de democratización de las sociedades que contradicen las reglas institucionales y procedimentales de la propia forma de ese Estado. Por ejemplo, eligiendo a sus jueces entre los "peregrinos" de esos Estados. Lo importante es que sólo en este tiempo político singular de la democracia ya no son las reglas formales las que determinan las posibilidades de expresión y ejercicio de la voluntad popular, sino que es el deseo de un pueblo el que intenta expresarse autónomamente en sus reglas.

En segundo lugar, debemos notar que esta eventualidad de la democracia no produce ni pretende producir una identidad plena entre el deseo del pueblo y las instituciones que gobiernan la vida en común. Una radicalización de la democracia no debe ver en la normatividad democrática nada más que la exposición y la problematización de la fisura que divide necesariamente a lo social a partir de su propia inscripción. De hecho, vimos que para el Spinoza del análisis político lo que define a la teología política es esa pretensión de realizar plenamente el deseo de la multitud a través de las formas de su organización institucional. Sólo los monarcas o los especialistas en el arte de gobernar pretenden representar plenamente a la totalidad del cuerpo social. Por el contrario, la singularidad del tiempo democrático es aquella en la que se abren y se intensifican las fisuras del cuerpo social, que impiden que éste coincida consigo mismo. El político democrático, en la perspectiva de este significado que propone Spinoza, no trabaja bajo el anuncio de un imposible gobierno de todos y para todos, ni deviene en un predicador de un bien que sería susceptible de ser común a todos. La intensificación política de la democracia es aquella en la cual se hace algo con la existencia concreta de los límites del Estado (ahora expuestos a publicidad, crítica y oposición), se transforma o se revoluciona la exclusión constitutiva de la sociedad (la que separa a los gobernantes de los gobernados), sin auspiciar la ilusión de su superación en una supuesta racionalidad, imaginación o deseo común a todos.

Pero si la democracia no es más que una nueva exclusión o como leímos en el *Tratado Político*, una exclusión consciente de sí, resulta esencial el modo en que se ejerce esa exclusión. No tanto los objetivos o los fines ideales que la justifican. Vimos que Spinoza prácticamente no le asigna ninguna justificación a la exclusión democrática. Pero esto tal vez sólo nos sirva para reinterpretar el carácter absoluto de la forma democrática como la eventualidad de la explicitación de algo paradojal, que yace en la pretensión de totalidad que nunca estará completamente ausente en la palabra democracia: el gobierno de todos, por todos, para todos. El tiempo político singular de la democracia se lo puede pensar como existiendo más allá de cualquier mistificación consensualista del orden político, pero no se lo puede pensar más allá de los esfuerzos por instituir el deseo de igualdad.

En su breve definición Spinoza parece haber comprendido esto: la democracia no es aquello que garantiza una superación definitiva de las tragedias históricas de los hombres, como pretenden su interpretación moralista o racionalista, sino la forma y la práctica social que, eventualmente, puede inscribir un potente deseo de igualdad asumiendo el carácter paradojal de esa institución. En esta extraña conjunción con la que Spinoza piensa a la democracia a partir de una interpretación no-sacrificial del deseo de los hombres y de una economía de la violencia que se esfuerza por que la tragedia no se repita siempre de la misma manera, Adorno podría haber encontrado otra respuesta a su pregunta: ¿cómo es posible una filosofía (política) después de Auschwitz?

Bibliografía

Adorno, Theodor, 1997. *Negative Dialektik*, GS Band 6. Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, Theodor y Max, Horheimer, 1997. *Dialektik der Aufklärung*, GS Band 3. Frankfurt: Suhrkamp.

David, Held, 2006. *Models of Democracy*, Cambridge: Polity Press.

Baruch, Spinoza, 2008. *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza.

Baruch, Spinoza, 2010. *Tratado Político*. Madrid: Alianza.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA, ETHOS *BARROCO Y DESTRUCCIÓN DE LA RIQUEZA*

por Víctor Hugo Pacheco Chávez[1]

Introducción

Se podría decir que 1987 es el inicio de la etapa en la cual Bolívar Echeverría[2] dirige sus esfuerzos a comprender no ya únicamente los aspectos esenciales de la lógica de reproducción del capitalismo, lugar del que parten sus reflexiones sobre la contradicción entre la forma valor y la forma natural, sino que comienza un proyecto de investigación que lo ocupará el resto de su vida: desarrollar una teoría crítica de la cultura. Esta reflexión sobre los aspectos culturales como expresión de la totalización de la vida, lo llevó a pensar y elaborar una de las teorías más originales para comprender el desarrollo del capitalismo latinoamericano, es decir, formular una teoría sobre la modernidad capitalista donde elabora su tipología del cuádruple *ethos*, teniendo centralidad la cuestión del barroco. Es en este año que presenta por primera vez su ensayo sobre dicha problemática: "Diecinueve tesis sobre modernidad y capitalismo", el cual edita en Cuadernos de la División de Posgrado de la UNAM.

El trayecto en el cual formula el artículo de las diecinueve tesis, que finalmente quedará en quince tesis, es decir, el periodo que corre de 1987 a 1995, es el momento en que comienzan sus reflexiones sobre la importancia del barroco en América Latina. Esta es la época en que la llamada postmodernidad va a poner como uno de los temas de discusión cierta actualidad del barroco como horizonte histórico. En este sentido es que se darán a conocer algunas obras importantes como *Sor Juana Inés de la Cruz, o las trampas de la fe* de Octavio Paz (1982), *El pliegue* de Gilles Deleuze (1987), *La edad barroca* de Omar Calabrese (1987), *La guerra de las imágenes* de Serge Gruzinki (1990), *Viaje al silencio* de Mabel Moraña (1998)[3]. Echeverría es contemporáneo de esas reflexiones, a inicios de los noventa del siglo XX comienza en la UNAM a trabajar su proyecto de investigación *El mestizaje cultural y la cultura barroca de América*, de ahí saldrán dos obras importantes para el desarrollo intelectual de Echeverría sobre el barroco: *Modernidad, mestizaje cultural y* ethos *barroco* y, en coautoría con Horst Kurnitzky, *Conversaciones sobre lo barroco*. Además de la tesis de doctorado de Echeverría titulada *Lo barroco y la historia de la cultura* (1996). Todas estas reflexiones darán origen al libro que puede con-

2.- Estudiante de Maestría en el Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM y miembro del Proyecto PAPIIT IN401111-3 titulado "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica".

2.- Bolívar Echeverría (1941-2010), nació en Riobamba, Ecuador. Desde una edad muy temprana mostró interés por la filosofía de Martín Heidegger. En 1965 se trasladó a Alemania con la intención de acercarse al maestro, cuestión que se vio frustrada ya que en aquel momento el autor de *Ser y Tiempo* sólo daba clases a un grupo muy selecto. Entró a estudiar filosofía a la Universidad Libre de Berlín donde profundizo sus estudios de marxismo y conoció a los autores de la Escuela de Frankfurt. En esos años en Alemania se relacionó con la izquierda radical estudiantil del momento y con grupos que hacían propaganda de las luchas del Tercer Mundo en Europa. En la década de los setenta del siglo XX se trasladó a México, país del cual adoptara la nacionalidad. A su llegada a México se relacionó con grupos intelectuales de la UNAM, institución que al pasar del tiempo le nombró Profesor Emérito, y con proyectos editoriales de corte marxista, en este sentido destaca su participación en la editorial ERA, y en revistas como *Cuadernos políticos*. En este país inauguró una línea de lectura de *El Capital* de Karl Marx poniendo como teorema crítico la contradicción forma natural/forma valor (Echeverría, 1986). A partir de la década de los noventa del siglo XX perfila sus investigaciones a la relación entre modernidad y capitalismo en América Latina. El alcance de su pensamiento se centra primordialmente en México donde se ha realizado una compilación de ensayos en torno a su obra (Oliva; Fuentes y Venegas, 2012) y comienzan a salir tesis de distintos grados universitarios en ese mismo sentido. Empero, sus reflexiones filosóficas han servido como punto de apoyo a los procesos políticos de los gobiernos de izquierda de América del sur: en Ecuador antes de su muerte ya se había publicado un par de libros suyos, pero después se han realizado un par de homenajes en su honor. En Bolivia la Vicepresidencia de ese país publicó una extensa antología como homenaje después de que falleció (Echeverría, 2011). Y en Venezuela en 2007, aún en vida, se le otorgó el premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico, uno de los reconocimientos más importantes de la región al pensamiento de izquierda, por su obra *Vuelta de Siglo* (Echeverría, 2006).

siderarse una síntesis, aunque no la última reflexión que nuestro autor tuvo, sobre el tema, *La modernidad de lo barroco* (1998).

Si bien Armando Bartra ha establecido una genealogía en la cual encuadra al barroco como un movimiento contra-hegemónico en la región latinoamericana, y relaciona con la misma a autores como José Martí, José Carlos Mariátegui, Bolívar Echeverría y Boaventura de Sousa Santos, me parece que en esta misma línea abría que situar los trabajos de Oswald de Andrade, José Lezama Lima, Alejo Carpentier, Severo Sarduy y Haroldo de Campos; e incluso al mismo Bartra, por mencionar algunos.

Las discusiones de Echeverría sobre el barroco se encaminaron no a relacionar de manera directa el barroco y la postmodernidad, línea en la que abrevaron varios de los autores arriba mencionados, sino que lo hará teniendo como eje de discusión la relación entre barroco y capitalismo. Este es el principal elemento que distanciará a Echeverría de los otros análisis que se realicen sobre el tema. En el presente trabajo trataremos de relacionar la teoría de Echeverría con las teorías de George Bataille y Jacques Lacan, para señalar la manera en la cual el barroco se presenta como una resistencia a la lógica de acumulación de capital.

La teoría de los "ethos" históricos

La teoría del *ethos* es, sin duda, una de las propuestas más emblemáticas de Bolívar Echeverría. El filósofo ecuatoriano comienza a formularla a partir de principios de la década de los noventa, en un momento en que la modernización de la economía mexicana estaba agotando las posibilidades de un desarrollo económico propio y se estaba planteando la negociación del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos y Canadá. La crisis del Estado mexicano y el auge, en términos culturales, del llamado postmodernismo hacían necesario un replanteamiento de cómo se había concebido las posibilidades de la modernidad, no sólo en México sino en la región latinoamericana.

Bolívar Echeverría nos dirá que la modernidad no es un proyecto civilizatorio concluido y que ha cedido su lugar al postmodernismo, así como tampoco se puede asumir como que haya sido sólo una. Es decir, para nuestro autor habría varias posibilidades de vivir la modernidad capitalista. Aunque para Echeverría modernidad y capitalismo son dos fenómenos distintos. El primer cruce que se daría entre ambos procesos es en el siglo XVI, sólo a partir del siglo XIX comienza un proceso de subsunción real de todos los ámbitos de lo humano al capital, quedando así la modernidad plenamente sometida a la lógica de reproducción del valor. Sin embargo, la manera en que se ha articulado la modernidad capitalista a nivel planetario, asumiendo las distintas maneras de su despliegue y desarrollo, conlleva en sí misma una ambivalencia o contradicción entre dos lógicas económicas que luchan por sobreponerse una a la otra: la forma natural y la forma valor: "Correspondiente a dos dinámicas que mueven la vida social: la de ésta en tanto que es un proceso de trabajo y disfrute referido a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de 'valorización del valor abstracto' o acumulación del capital, por otro" (Echeverría, 2005: 169).

Esa contradicción que se expresa como un sacrificio constante del valor de uso por la valorización del valor es lo que Echeverría va a definir como el hecho o *ethos* capitalista. Por ello, se puede observar que el *ethos* histórico es una propuesta de carácter universal. Sin embargo, esto no deja de lado la diferenciación de las modalidades en que dicho *ethos* se desarrolla pues "su concretización como hechos de cultura sólo comienza a perfilarse en la elección que ellos implican de una modalidad particular dentro del *ethos* general de la época" (Echeverría, 2005: 167).

La consideración del *ethos* como principio estructurador de la humanidad como "sujeto", nos obliga a entender la constitución el sujeto dentro del capital como un sujeto que no puede ser considerado en sus determinaciones concretas: étnicas, biológicas, geográficas o laborales. Por ello, quienes quieran entender, o fortalecer, el *ethos* con la noción de ideología (Gandler, 2007: 430-432) pierden la visión de la perspectiva que Echeverría está trazando. Echeverría nos

3.- Un interesante trabajo que intenta sintetizar esta discusión y la relevancia del barroco en ese periodo es el de Carlos Rincón (1996) *Mapas y pliegues*.

dice que por *ethos* se puede entender "arma" o "refugio" que protege al sujeto de la ambivalencia del capitalismo:

> La cultura sólo puede realizarse en la modernidad si pasa a través de la densa zona del "*ethos* histórico": allí dónde la vida humana reconforma la identidad occidental y europea al inventarse la estrategia de comportamiento necesaria para sobrevivir en medio de la transformación cualitativa de las fuerzas productivas que es conducida por el capitalismo (Echeverría, 2005: 163).

Las maneras en que la humanidad ha optado para sobrevivir o vivir en el capitalismo han sido cuatro, a saber *la realista, la clásica, la romántica y la barroca*. Esta tipología parte de considerar estas posibilidades de vivir en el capitalismo como procesos de larga duración, los cuales provienen de distintas épocas y lugares. Si bien trazar los lugares de los que surge cada una de ellas es relativamente fácil no lo es la cuestión temporal. Tendríamos que el barroco proviene del mediterráneo, el realista de la región occidental, el clásico del nórdico y el romántico es centroeuropeo[4].

Según la lectura elaborada de esta tipología, la periodización de los *ethos* corresponde a la gestación de la economía-mundo planteada en términos braudelianos, evidentemente cada uno de estos *ethos* no corresponde a un ciclo *trend secular*, sino que su surgimiento se da a partir del segundo ciclo de la periodización de Braudel, el cual señala como punto culminante la fecha de 1650 pero se empieza a gestar desde comienzos de 1500. Los *ethos* realista y clásico tienen que ver con la aparición de lo que Max Weber llamó el "espíritu del capitalismo", especialmente el primero recoge su acepción puritana, calvinista (Echeverría, 2005: 36, 147 y 183). No es casual que Echeverría nos diga que la modernidad como totalización civilizatoria comenzó a "prevalecer en el sociedad europea en el siglo XVI" (Echeverría, 2005: 144).

El *ethos* barroco corresponde a lo que Echeverría denomina el "largo siglo XVII" o "siglo XVII americano" y tiene que ver con los intentos de la contrarreforma y especialmente con el experimento jesuita en la Nueva España (Echeverría, 2005: 57-82). La periodización de ese *ethos* es la más clara que hace el autor: "comenzó a fines del siglo XVI, se consolidó durante el XVII y duró hasta mediados del XVIII" (Echeverría, 2005: 57).

El *ethos* romántico tendrá la peculiaridad de rebelarse contra la valorización del valor y optar por la libertad en contra de la necesidad (Echeverría, 2005: 39 y 204), siendo de esta manera el portador del mito de la revolución en el siglo XIX (Echeverría, 1998: 37-48). El siglo XX lejos de convertirse en el siglo de la emancipación se muestra como la caricatura del sistema social que Marx pronosticaba se instauraría luego de la revolución proletaria, en este sentido la Unión Soviética, en la lectura de nuestro autor, se presentó como la comedia de la teoría marxista revolucionaria. Con ese proceso político la actualidad de la revolución, que es la esencia del *ethos* romántico, se muestra no sólo como una cuestión limitada, sino que "Ha dejado de tener vigencia o, por lo menos, ha pasado a ocupar un lugar subordinado" (Echeverría, 1998: 47).

Dentro de la tipología que Bolívar Echeverría elabora de los cuatro *ethos* de la modernidad las consideraciones que hace sobre el barroco son de suma importancia para entender el desarrollo de la modernidad capitalista en América Latina. Echeverría saca al barroco de los estudios puramente artísticos para ofrecer una manera de entender el devenir de las sociedades latinoamericanas. El *ethos* barroco apela a la forma cultural y civilizatoria que asume la modernidad en Latinoamérica y pretende mostrar que dicho proyecto civilizatorio, si bien sigue siendo capitalista, se basa principalmente en una visión católica de la vida, es decir, propone mostrar "el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe –plantead[a] como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital—, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía realizable" (Echeverría, 1994: 29).

Esa modernidad católica que se intentó crear en América Latina fue la convergencia de dos historias en el largo siglo XVII: la de la creatividad de la compañía de Jesús en esta región y la de la configuración de la identidad latinoamericana, a través del mestizaje cultural. La creación de la utopía moderna por parte de los jesuitas mediante la revitalización de la fe establece que se puede mantener un límite a la circulación del capital. El límite que los jesuitas quieren poner a la economía capitalista es la revitalización de la esfera puramente mercantil. Este anacronismo los jesuitas lo llevaron a cabo en las Reducciones del Paraguay. Los

4.- Cabe aclarar que estoy consciente de que para Bolívar Echeverría los *ethos* no tendrían "ninguna identidad social históricamente identificada", sin embargo, me permito hacer dicha consideración ya que el mismo Echeverría no es tan tajante con esta visión, pues refiriéndose al *ethos* barroco apunta: "Pero sí es posible que determinadas sociedades, como las de ciertas regiones clave de América Latina, debido a circunstancias económicas y sociales recurrentes lo incluyan a través de su historia como elemento característico de su identificación concreta" (Arriarán, 2007: 96)

intentos de supresión del dinero al interno de tales comarcas y el intercambio monetario al exterior, muestran la contradicción entre un proyecto puramente mercantil y un proyecto mercantil capitalista. El fracaso en este experimento de una circulación económica muestra, para Echeverría, que no hubo posibilidades de contener el despliegue de la economía capitalista poniéndole frenos o límites a la acumulación de capital; ante este hecho histórico habría que calibrar los proyectos actuales que proponen como medidas de resistencia la capital, una economía solidaria o de comercio justo. Con esto Echeverría en el fondo lo que está proponiendo es que el problema fundamental es el de atacar directamente la forma valor.

Los jesuitas al no poder superar de manera objetiva el sacrificio del valor de uso en el acto productivo, trataron de restablecer un nuevo sentido de la relación social a través de una acción subjetiva, la *propaganda fide*. Los jesuitas tratan de hacer de la experiencia mística una realidad cotidiana y popular. La radicalidad de los jesuitas se puede ver justo en este momento pues tiene alcances no sólo económicos sino políticos, pues trata de rebasar al papado, justo en sus mismos términos, pues el fortalecimiento de la Iglesia, el cuerpo comunitario, está precisamente en la comunidad y no en la mediación institucional. Por ello Echeverría apuntará:

> Este "vamos a mover todo dentro de la Iglesia" culmina en un proyecto que contrapone al misticismo pasivo e inconsciente de los "predestinados", es decir, de los ricos calvinistas, el misticismo activo y consciente de la comunidad: especie de locura colectiva que hace construir su mundo justamente allí donde se mezcla lo terrenal y lo celestial (Echeverría y Kurnitzky, 2003: 46).

Esta utopía jesuita como política efectiva conlleva la idea de que la política económica descansa en una política cultural. Si bien los jesuitas rechazaban el ascetismo intramundano de la reforma protestante, asumían, sin embargo, la separación de lo sagrado y lo temporal. Un aspecto interesante de los jesuitas es que precisamente en esa brecha, en ese lugar, donde se mezclaba lo temporal y lo sagrado operaba una suspensión o extensión del momento de la catástrofe. La catástrofe a la que alude el barroco es la vacuidad de la vida que conlleva la separación entre los órdenes temporales:

> La perspectiva barroca, señala Benjamin, recupera el tiempo como dispersión y corrosión, como anarquía disolvente y catástrofe inmanente, resultado del ciego operar de la historia. Perdido el poder de la concepción de la historia como economía de la salvación, el tiempo se desdobla en puro destino, factualidad brutal, en oposición al optimismo escatológico de la visión cristiana medieval o de la herencia tomista (Barboza, 2009:128)

La derrota de la modernidad barroca se debió, cabe resaltar, a una cuestión política, pues el proyecto jesuita se perfiló como contra-hegemónico al proyecto de la Corona, quien a la vez que los expulsaba apostó por la modernización capitalista con las reformas borbónicas.

La expresión barroca americana

En el libro *La modernidad de lo barroco* Echeverría apunta que hay dos maneras totalmente válidas de acercarse al barroco: por un lado, una manera puramente estetizante, y, de otro lado, como una historia de la cultura. Esta segunda manera de considerar al barroco fue entendida por Omar Calabreste y José Lezama Lima, y es la línea en la que se inscribe nuestro autor para tratar de encarar dicho problema en América Latina. El barroco es, para Echeverría, el lugar donde el sujeto latinoamericano alcanza su máxima *expresión* (Echeverría, 2005: 11 y 12). Podríamos pensar que nuestro autor está pensando en la manera en que dicha expresión se proyecta tanto en el clásico ensayo de José Lezama Lima *La expresión americana,* como en el libro del *Hombre barroco* de Rosario Villari (1992), texto con el cual nuestro autor afirmaba la pertinencia de trasladar el concepto del barroco en el arte hacia los terrenos de lo social.

Lo barroco de la expresión americana no es propiamente una era imaginaria para Lezama Lima pero tiene la resonancia de una de las cinco eras imaginarias en donde él encontraba metáforas vivientes[5]. El sujeto metafórico del barroco se expresa en el "señor barroco" que propone Lezama Lima y, se puede decir, desde nuestro punto de vista, se anticipa y contrapone al "Hombre barroco" del que nos habla Rosario Villari, que diferentes son las facetas que podemos reconocer en ambos personajes: en el primero podemos observar al "hacendado cafetalero, el teólogo quisquilloso, el in-

5.- José Lezama Lima apunta que son cinco las eras que el toma en cuenta. La primera, es la filogeneratriz, se enfoca en las "tribus misteriosas de los tiempos más remotos". La segunda, se encarga de lo "tanático de la cultura egipcia". La tercera, se encarga de estudiar "lo órfico y lo etrusco". La cuarta, es la que se encarga de los reyes como metáfora. En esta era no sólo se tienen en cuenta los reyes europeos sino también las fundaciones chinas, el culto de sangre de los aztecas, las piedras incas. Y, por último, la quinta era está representada por la figura de José Martí y el significado de la Revolución Cubana (Lezama, 1971: 46-53).

dígena culto, el que goza de la naturaleza, el embotado sensualista, el razonador lógico" (Ugalde, 2011: 68); mientras que en el segundo se nos muestra al gobernante, el soldado, el financiero, el secretario, el rebelde, el predicador, la religiosa, la bruja, el científico, el artista y el burgués. El primero se entrega al placer y la ostentación, el segundo se empeña en la construcción de los Estados-nación europeos.

El barroco americano tiene una resonancia de la tercera era imaginaria que Lezama Lima propuso en su texto titulado *Las eras imaginarias*. Lo que caracteriza al barroco en este punto es el plutonismo. La metáfora del fuego sirve como punto de unión entre varios mitos pre-lógicos y hechos empíricos. El plutonismo es el fuego originario que rompe los conflictos y los unifica. En una de las notas que Irlemar Champi pone al texto de *La expresión americana* apunta un aspecto sumamente interesante: el plutonismo del que habla Lezama Lima muestra "el hecho americano como expresión del 'demonismo' moderno" (Lezama, 2005: 109). Esto tiene correspondencia con lo que el intelectual cubano apunta en su texto de *Las eras imaginarias*: Tracia fue "el primero que descendió a los infiernos, que venció el tiempo […] Fue el primero que mostró una doble naturaleza: de origen divino, su canto es para los humanos" (Lezama, 1971: 47). Tracia cumple su destino aun en la muerte, si retorcemos un poco el sentido de esta frase es sorprendente como Lezama Lima compagina el *Sueño* de Sor Juan Inés de la Cruz, donde se utiliza el símbolo de la fuente Aretusa la cual trocada en río recorre las moradas infernales de Plutón, y la *Muerte* de José Gorostiza:

> Del sueño de Sor Juana a la *Muerte* de Gorostiza, hay una pausa vacía de más de doscientos años. Eso revela lo difícil que es alcanzar esos microcosmos poéticos, esos momentos de concurrencia de gravitación de intuición poética y de conocimiento animista. Aunque ambos poemas estén situados del lado de ese diletantismo intuitivo, que señala Vossler, ambos tienen una dimensión, que sólo puede ser superada por culturas más antiguas y maduras, capaces de un ámbito o perspectiva poética de más complicados y resueltos concéntricos (Lezama, 2005, 110).

La metamorfosis que sufre el barroco es también un estilo verbal plenario, que llega a la desmesura por la injertación de palabras y giros verbales. Es como si en un primer momento el castellano no fuera suficiente para representar con el lenguaje la realidad que se le presenta a los conquistadores, "por lo mismo, como en las dificultades para la emisión que aparecen en el *Popol Vuh*, el americano no recibe una tradición verbal, sino la pone en activo, con desconfianza, con encantamiento, con atractiva pericia" (Lezama, 2005: 150). Esta enjertación lleva al lenguaje al exceso. El ar-

quetipo del señor barroco que Lezama Lima utiliza para representar esta desmesura del lenguaje la encontramos en Carlos de Sigüenza y Góngora, a quién, nos dice Lezama, no puede "encontrase quien le supere en el arte de disfrutar el paisaje y llenarlo de utensilios artificiales, métricos y voluptuosos" (Lezama, 2005: 101).

Mestizaje cultural un cruce de tradiciones: codigofagia, antropofagia y transculturación

El concepto de transculturación que introdujo Fernando Ortiz ha sido puesto, dentro del debate actual, en relación con la órbita neobarroca y con el mestizaje cultural. En el rico y sugestivo estudio introductorio que hace Enrico Mario Santí a la edición crítica del libro de Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, muestra no sólo la correspondencia del texto con el pensamiento de José Lezama Lima, Severo Sarduy y Alejo Carpentier, sino que nos dice, lo siguiente, permítanme tan larga cita:

> Así, el *Contrapunteo* actúa como simultáneas teoría y práctica del barroquismo americano: a un tiempo fuente del dispositivo intelectual que articula el mestizaje y muestra un ejemplo formal de ese mismo barroquismo. Acaso la mejor prueba de que es ésa, en efecto, la filiación del *Contrapunteo* sea el hecho de que su progenie se halla no sólo en las diversas aplicaciones del concepto de transculturación dentro de los llamados estudios culturales, sino en la inspiración de libros neobarrocos, como *Puro humo* (2000) de Guillermo Cabrera Infante, que prolonga la <biografía del tabaco> a una irónica crónica de sus representaciones en el cine. O, para citar otro caso, la *Biografía del ron cubano* (1985), de Fernando G. Campoamor, cuyo subtítulo (*El hijo alegre de la caña de azúcar*) se deriva, como lo sabemos, de la última imagen del ensayo delantero (Santi, 2002: 102).

En la misma línea se encuentra el trabajo de Sergio Ugalde, quien apunta que detrás de la manera en co-

mo Lezama Lima esboza la implantación de una cultura cubana se halla el concepto de transculturación de Fernando Ortiz, pues "en el ámbito oficial de la economía, en las encomiendas y la esclavitud, las grandes poblaciones eran excluidas y eliminadas, en el ámbito simbólico del arte las fuerzas se tensaban en un constante conflicto donde la regla española era sustituida, devorada, destruida y suplantada por el recuerdo indígena o negro" (Ugalde, 2012: 236 y 237). El crítico literario y especialista en filología hace de esta manera una interesante relación entre el concepto de transculturación de Ortiz, con la noción de mestizaje cultural en Lezama Lima y el concepto de codigofagia en Echeverría. Leído así, este cruce de tradiciones intelectuales latinoamericanas en el barroco, el mestizaje cultural "más que una síntesis armónica de distintos elementos, se pone en relieve los elementos, las destrucciones y las luchas constantes de los distintos códigos culturales" (Ugalde, 2011: 237), dando la idea de una inestabilidad simbólica.

Quizá valdría la pena explorar que tanto Echeverría estaría recuperando la teoría de la antropofagia brasileña, especialmente de Oswald de Andrade, que la dio a conocer justo en la década de los veinte del siglo que nos antecede en un momento donde lo que se prioriza es la ruptura con la tradición, que en el caso latinoamericano también significaba hacer un contraste entre el hispanoamericanismo y lo propiamente latinoamericano (Campos, 2000). Tanto la antropofagia como la codigofagia refieren a un proceso de devoramiento de códigos culturales y también hacen alusión a la lucha constante en que la misma destrucción se mantiene un impulso vitalizador de la cultura aparentemente vencida[6]. Esta es la misma reivindicación de la cultura sometida en Lezama Lima cuando nos dice que la tensión que generan los códigos culturales dentro del arte barroco se muestran como un intento de conciliación donde el señor barroco trata de "poner un poco de orden pero sin rechazo, una imposible victoria [la de la naturaleza] donde todos los vencidos pudieran mantener las exigencias de su orgullo y su despilfarro" (Lezama, 2005: 57).

La inestabilidad simbólica del mestizaje cultural Echeverría la ejemplifica de la siguiente manera: el final del siglo XVI y el principio del siglo XVII, representan el drama del agotamiento de las dos formas civilizatorias que se encontraban en la región latinoamericana, tenemos a una España en decadencia que ha perdido el interés por América, a la vez que podemos ver a unos indios que, golpeados por la brutalidad de la conquista, han perdido la vitalidad civilizatoria de su mundo. Las dos opciones civilizatorias que se encontraban en esta región están a punto de extinguirse. El mestizaje puede considerarse como un proceso semiótico de "codigofagia" donde las sub-configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir que devorándose a sí mismas: "el código identitario europeo *devora* al código americano, reivindica su propia singularidad" (Echeverría, 2006: 214). Es decir, el proceso de mestizaje se da principalmente del lado de los indios que al ser su mundo histórico aniquilado la única manera de sobrevivir es no sólo la aceptación del mundo histórico europeo sino la construcción del mismo, a pesar del rechazo de los vencedores (Echeverría, 1994: 31-36). Es por ello que el filósofo ecuatoriano apunta que el comportamiento típico de la forma barroca es "inventarse una vida dentro de la muerte".

De ahí que la vitalidad del barroco se construya bajo las ruinas de las civilizaciones que estaban diseminadas en América. Lo que logró un, relativamente, rápido afincamiento de la civilización europea en las ciudades novohispanas fue esa "teatralización donde los iberoamericanos reco[gian] los arruinados presupuestos comunitaristas de las antiguas tradiciones, que reinventa[ban] instituciones desfiguradas y hac[ían] reaparecer los precarios fundamentos del orden social" (Barboza, 2009: 145).

El historiador James Lockhart señala la importancia de considerar la semejanza entre las instituciones

6.- Nos dice Oswald de Andrade (2008: 41 y 42), en su *Manifiesto antrópofago*: "Nunca fuimos catequizados. Vivimos en medio de un derecho sonámbulo. Hicimos a Cristo nacer en Bahía. O en Belém de Pará […] Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue el Carnaval. El indio vestido de senador del Imperio. Fingiendo que era Pitt. O figurando en las óperas de Alencar lleno de buenos sentimientos portugueses".

indígenas y las españolas al momento de la colonización del territorio Náhuatl:

> La medida de su éxito [se refiere al de los colonizadores del México central] dependió precisamente de la aceptación y conservación de elementos y patrones indígenas que en muchos aspectos eran sorprendentemente similares a los de Europa. Las innovaciones de los frailes del todo nuevas para los mesoamericanos fueron relativamente pocas. Fue debido a cosas como sus propias artesanías y sistemas de escrituras, su tradición de templos suntuosos como símbolo del estado y del grupo étnico, su desarrollado calendario de festividades y de procesiones religiosas, su grado relativamente alto de estabilidad y congregación de asentamientos, que pudieron aceptar con rapidez aspectos similares de la herencia española (Lockhart, 1999: 14).

Más aún, asegura Lockhart que incluso a fines del siglo XVIII casi nada del sistema cultural indígena había perdido vigencia (Lockhart, 1999: 16). Ahora bien, como podemos ver en Echeverría, en medio de la aniquilación total, de la barbarie, tanto los españoles como los indígenas se entregaron al mestizaje cultural. Han sido quinientos años donde se ha intentado dar forma a la identidad cultural latinoamericana. Empero, ese dar forma se construye, nos dice nuestro autor, desde el

> Abismo que hay sin duda entre dos mundos vitales construidos por sociedades o por "humanidades" que se hicieron a sí mismas a partir de dos opciones históricas fundamentales no sólo diferentes sino incluso contrapuestas entre sí: la opción "oriental" o de mimetización con la naturaleza y la opción "occidental" de contraposición a la misma (Echeverría, 2005: 33)

El ejemplo más claro, para el filósofo ecuatoriano, puede verse en el acto creativo de la escultura: allí donde el arte prehispánico ve la creación de la obra como un descubrir o enfatizar una silueta, es decir, presentar una figura que ya estaba sugerida de antemano; el arte europeo ve la naturaleza como algo inerte y vacio, a la cual la creatividad humana dota de sentido. Lo que se juega aquí son dos maneras de confrontarse con la vida misma: la primera, subraya la continuidad de lo humano y lo Otro, mientras la segunda enfatiza la separación entre ambos términos. Este abigarramiento de la identidad se mantiene dentro del *ethos* barroco que pervive hasta nuestros días. Desde mi punto de vista, sólo así se entiende la manera en como Echeverría, piensa en el siglo XVI histórico, el siglo heroico, como algo que a pesar de haber sido derrotado como proyecto civilizatorio, aún así pervive en algunos lugares de América Latina: "En la periferia, el siglo XVI es un siglo cuya figura histórica perdura hasta nuestros días, como puede comprobarse en los Andes peruanos, en el Nordeste brasileño o en el estado mexicano de Chiapas" (Echeverría, 2005: 62)[7].

Esta permanencia no implica que Echeverría pensara que la solución a los problemas y contradicciones de la modernidad estuviera en regresar a formas de sociabilidad premodernas sino que de lo que se trataría sería desplegar todas las potencialidades de la modernidad que su sometimiento al capital impide.

Barroco, máquina revolucionaria que impide la biopolítica

Bolívar Echeverría en la introducción de su libro *La modernidad de lo barroco*, nos dice que la estrategia de resistencia radical del barroco no está en la utopía de una transformación económica y social, sino que la radicalidad que se le puede exigir es aquella praxis que Severo Sarduy le otorgaba al barroco, radicalidad que se mantenía como fundamento desde el siglo XVII al siglo XX, por ello, el filósofo termina dicha introducción con una cita del escritor cubano que ejemplifica el sentido de la actitud barroca:

> ¿Qué significa hoy día una práctica del barroco? ¿Cuál es su sentido más profundo? ¿Se trata de un de-

7.- Bolívar Echeverría desarrollo a manera de hipótesis una radicalización de esta dualidad identitaria –de una copertenencia a una identidad barroca y una identidad propia del siglo XVI— en América Latina. Tomando el caso de México, como ejemplo, habló de la copertenencia y convivencia de cuatro Méxicos: un México moderno realista, un México profundo, un México barroco y un México plenamente anti-capitalista. La tesis me parece no fue suficientemente argumentada, por lo cual sólo la apunto para tener en cuenta la complejidad en la cual el filósofo pensaba el tema (Echeverría, 2010: 231-243).

> seo de oscuridad, de una exquisitez? Me arriesgo a sostener lo contrario: ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación (Echeverría, 2005: 16; Sarduy, 1974: 99).

Este reconocimiento de Echeverría a Sarduy no es casual sino que se debe al hecho de que el escritor cubano fue quien llamó la atención en cuanto a ver el barroco como una transgresión de la economía burguesa y, aún más, de asociar "los principios de funcionamiento del arte barroco con la economía del derroche" de Georges Bataille (Díaz, 2009: 66).

El gasto, la desmesura, el derroche del barroco, pienso que se podría decir que no sólo es una manera de contraponerse a la lógica del valor sino, también a aquello que desde otras perspectivas teóricas se ha desarrollado como biopoder. En la idea de Michael Foucault la modernidad instaura una lógica de dominio no sólo en la forma en la que los seres humanos se relacionan sino que esta lógica iría más allá. Cuando Foucault expone el significado del concepto de gobernanza en el siglo XVII, nos dice, que lo que se piensa con ello no sólo es el gobierno del territorio sino también de sus riquezas y las cosas. En este sentido el paso del siglo XVI al siglo XVIII, en términos de gobernanza tiene como punto culminante y necesario el surgimiento de la economía política donde las técnicas de gobierno son focalizadas en la población. De esta manera a partir del siglo XVIII hemos vivido en una sociedad de disciplina que se estructura con base en lo siguiente: "soberanía-disciplina-gestión gubernamental cuya meta principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad" (Foucault, 2007: 212). En uno de sus desarrollos conceptuales la biopolítica ha sido pensada por Michael Hardt y Antonio Negri como una "biocolonialidad del poder", lo cual sugiere que

el dominio del capital no sólo se centra en la cuestión de la vida, sino que está atravesada por la cuestión de la "colonialidad del biopoder":

> Reconocer el racismo y la colonialidad de la modernidad como biopoder no solamente regula formas de conciencia, sino también formas de vida que envuelven completamente a los sujetos subordinados, y centrando la atención sobre el hecho de que este poder es productivo –no sólo una fuerza de prohibición y represión externa respecto a las subjetividades, sino también y sobre todo una fuerza que las genera internamente (Hardt y Negri, 2011: 94).

Creo que la manera en cómo piensa Sarduy al barroco como un acto transgresivo, como una desmesura (la modernidad tiene una *hibrys* constitutiva, diría Echeverría), nos situaría en una dinámica en la cual el barroco se contrapondrá a esa biocolonialidad del poder debido a que para Sarduy el mismo cuerpo, la misma vida, no es algo que se pueda controlar, someter, de una manera totalizante. Nos dice Sarduy en una entrevista que le realizó Jean Michael Fossey:

> Podría fundar la noción de exceso y gasto en nuestra propia economía corporal, compuesta de una serie de actos en que lo útil y productivo se oponen al derroche puro: fiesta, juego, erotismo, placer. Entre nuestra capacidad de gasto sexual y las necesidades "intermitentes y muy modestas" de la reproducción, hay una desproporción enorme. Nuestro cuerpo es una máquina erótica que produce deseo "inútil", placer sin objetivo, energía sin función. Máquina de placer en constante gasto y en constante reconstitución. Máquina barroca revolucionaria que impide a la sociedad represiva su propósito (apenas) oculto: capitalizar bienes y cuerpos (Fossey, 1976: 19)

El cuerpo es la órbita del barroco por excelencia, nos dice Lacan. El psicoanalista francés teorizó sobre el cuerpo en los tres campos que constituyen el psicoanálisis: lo imaginario, lo simbólico y lo real. En estos tres campos el cuerpo aparece como aquello que no puede asirse completamente, como aquello que se constituye en la falta. Precisamente el cuerpo imaginario es para Lacan "la bolsa agujerada de los objetos *a*, pedazos de cuerpo imaginariamente perdidos" (Chemama y Vandermersch, 2004: 112). A la vez que el cuerpo simbólico el cual "aparece […] en 'la existencia' que recibe toda nominación independiente de su presencia orgánica, ya sea antes de su concepción o después de su muerte, e incluso después de su completa desaparición como entidad biológica" (Chemama y Vandermersch, 2004: 113-114). Mientras que el cuerpo real "escapa a las tentativas de imaginación y simbolización", por más que se quiera definirlo a partir de la ciencia o de las distintas teorías que se levantan sobre él, siempre queda algo que no

puede ser expresado. Nos dice Lacan que "lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo, quizá no es más que ese resto de lo que llamo objeto *a*" (Lacan, 2004: 14). Es en este sentido que Sarduy dirá que "el objeto (*a*) huyente, inalcanzable, divisor del Sujeto, no puede más que ser rodeado, circunscrito, engarzado por el discurso barroco" (Sarduy, 2000: 163).

Pero el objeto *a* no sólo es el objeto perdido, sino que también deviene, en la teoría de Lacan, en el plus-de-gozar (Chemama y Vandermersch, 2004: 482). El exceso es el punto donde se conecta la noción de plus-de-goce con la teoría marxista de la plusvalía:

> Es esta paradoja la que define el plus-de-goce: no es un plus que simplemente se conecte con el goce "normal", fundamental, porque *el goce como tal surge sólo en este plus*, porque es constitutivamente un "excedente". Si sustraemos el plus perdemos el goce, precisamente como en el capitalismo, que sólo puede sobrevivir revolucionando incesantemente sus condiciones materiales, deja de existir si "permanece en lo mismo", si logra un equilibrio interno. Ésta, entonces, es la homología entre el plusvalor –la "causa" que pone en movimiento el proceso capitalista de producción— y el plus-de-goce, el objeto-causa del deseo (Zizek, 2010: 85).

La noción de exceso es el momento en el que se cruzan las reflexiones de Echeverría con las de Lacan y Sarduy. Pues tanto en el plus-de-goce como en la plusvalía siempre hay algo que se pierde como energía, como un valor de uso al que se renuncia, precisamente a favor del excedente. En las sociedades con un capitalismo pleno este excedente se realiza en la acumulación de mercancías, mientras que en las sociedades barrocas el excedente re realiza cuando se destruye la riqueza. Así podemos ver que el sometimiento de un grupo de individuos al intercambio define no sólo moral y socialmente el sistema de necesidades sino, también, la manera en que se pretende acceder al goce de esa riqueza (Klossowski, 2010: 17).

Es interesante como detrás de esta idea de plantear el barroco podemos encontrar a un autor como Georges Bataille. La recuperación de Echeverría y de Sarduy del surrealista francés se debe a que este al exponer sus ideas sobre la manera en cómo se llevaba a cabo la economía en las sociedades prehispánicas en México pone en el centro de la discusión la noción del *potlatch*. Nos dice Bataille que la importancia de Marcel Mauss fue el hecho de darse cuenta de que la economía clásica consideraba los *dones*, más que intercambios comerciales, como un simple trueque, lo cual dejaba de lado el hecho de que en el acto del *don* se ofrecía más que un simple producto al ser un acto de reciprocidad. El *potlatch* sería un elemento de la economía indígena que iría más allá del *don* y que permanece vigente hasta el siglo XX. Este más allá estriba en que la adquisición de poder no estaría sólo en ese acto de reciprocidad sino que se haría efectivo al momento de destruir la riqueza misma:

> El problema plateado es el del gasto del excedente. Por un lado debemos dar, perder o destruir. Pero el don tiene la virtud de un desbordamiento del sujeto que da, pero, a cambio del objeto dado, el sujeto se apropia del desbordamiento: considera su virtud, de donde tomó la fuerza, como la riqueza, como un poder, que le pertenece desde ese momento. Se enriquece del desprecio de la riqueza y lo que se revela avaro es el efecto de su generosidad (Bataille, 2007: 77).

Para Echeverría esta destrucción de la riqueza en el barroco no se plantea al nivel del aspecto irracional del capitalismo generando una crisis de sobre producción, que prefiere destruir los valores de uso que no se realicen como valores de cambio, sino de una manera que apunta al derroche, al exceso, como momento constitutivo de la sociedad.

Consideraciones finales

La teoría de Bolívar Echeverría sobre el *ethos* barroco nos permite entender la peculiaridad del despliegue y desarrollo de la modernidad capitalista en América Latina, pero no hay que olvidar que esta forma de ser del capitalismo en la región no representa en sí misma una modernidad alternativa ya que, como nos dice el filósofo ecuatoriano, "la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y […] pervive entre nosotros con efectos en un cierto sentido positivo" (Cerbino y Figueroa, 2003: 106). Cabe mencionar que con esta manera de ser del capitalismo tampoco se trata mirar una tradición de pensamiento social latinoamericano, como aquella que se identifica con el "realismo mágico" de Alejo Carpentier ya que para Echeverría esta traiciona la artificialidad que le da vigencia a lo maravilloso y más aún "se construye toda una epis-

temología sobre la factualidad del mismo, algo que no es un dato natural sino por el contrario una invención, un escenario para soportar la miseria, transfigurándola teatralmente en lujo" (Cerbino y Figueroa, 2003: 112).

La única vida en ruptura que el barroco puede consentir es la "exagerada estetización barroca de la vida cotidiana". Construir un mundo moderno de esta manera es apuntar hacia la teatralización de la vida misma. Desrealizar el sometimiento del valor de uso por la valorización del valor es transfigurarlo en la fantasía, dotarlo de una realidad revocable. En este sentido, nos dice Echeverría, "trabajar, disfrutar, amar, decidir, pensar, opinar: todo acto humano es como la repetición mimética o la transcripción alegórica de otro acto; un acto original, él sí, pero irremediablemente ausente, inalcanzable"(Echeverría, 1998: 196).

Bibliografía

Andrade, Oswaldo de, *Escritos antropófagos*, Selección, cronología y postfacio de Alejandra Laera y Gonzalo Aguilar, Buenos Aires, Argentina, Corregidor, 2008.

Arriarán, Samuel, *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad,* México, Ítaca, 2007.

Barboza Filho, Rubem, "La occidentalización barroca de América", en Colom González, Francisco (Ed.), *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert/CSIC, 2009.

Bartra, Armando, *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital,* México, UACM/-UAM/Ítaca, 2008.

Bataille, George, *La parte maldita*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2007.

Campos, Haroldo de, *De la razón antropofágica y otros ensayos,* México, Siglo XXI, 2000.

Cerbino, Mauro; y José Antonio Figueroa, "Barroco y modernidad alternativa: Diálogo con Bolívar Echeverría", en *Iconos*, 2003.

Chemama, Roland; y Bernard Vandermersch, *Diccionario de psicoanálisis,* Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

Díaz, Valentin, "Apostillas", en Severo Sarduy, *Barroco y neobarroco,* Argentina, El cuenco de plata, 2009.

Echeverría, Bolívar, *Discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986.

---- *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*, Bolívar Echeverría. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.

----- *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

----- *La modernidad de lo Barroco*, Primera reimpresión, México, ERA, 2005.

----- *Vuelta de siglo,* México, ERA, 2006.

----- *Modernidad y* blanquitud, México, ERA, 2010.

----- *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.

Fossey, Jean Michel, "Severo Sarduy: máquina barroca revolucionaria", en Jorge Aguilar Mora, *Et. Alt*., *Severo Sarduy,* España, Editorial Fundamentos, 1976.

Foucault, Michael, "La <<gubernamentalidad>>", en Gabriel Giorgi y Fermin Rodríguez (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Argentina, Paidós, 2007.

Fuentes, Diana; Isaac García Venegas, Carlos Oliva (Compiladores), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación,* México, UNAM/Ítaca, 2012.

Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Prólogo de Michael Löwy, México, FCE/UNAM/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007.

Hardt, Michael; y Antonio Negri, *Common Wealth,* España, AKAL, 2011.

Klossowski, Pierre, *La moneda viviente*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.

Lacan, Jacques; *El seminario de Jacques Lacan. Aún. Libro XX*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Lezama Lima, José, *Las eras imaginarias*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1971.

----- *La expresión americana,* edición de Irlemar Chiampi, México, FCE, 2005.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII,* México, FCE, 1999.

Rincón, Carlos, *Mapas y pliegues*, Colombia, Colcultura/Tercer Mundo, 1996.

Santi, Enrico Mario, "Fernando Ortiz: Contrapunteo y transculturación", en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. (Advertencias de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación),* Madrid, España, Cátedra, 2002.

Sarduy, Severo, *Antología*, México, FCE, 2000.

Ugalde Quintana, Sergio, *La biblioteca en la isla. Una lectura de* La expresión americana, *de José Lezama Lima,* Madrid, Editorial Colibrí, 2011.

Villari, Rosario (Comp.), *El hombre barroco,* España, Alianza Editorial, 1992.

Zizek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología,* México: Siglo XXI, 2010.

APUNTES SOBRE EL ETHOS BARROCO Y LAS POSIBILIDADES DE UNA MODERNIDAD ALTERNATIVA DESDE AMÉRICA LATINA

por Alejandro Fernando González Jiménez

"La idea difícil de plantear: podemos negar la modernidad en su conjunto o bien negar una forma de la misma."
La modernidad de lo barroco, *Bolívar Echeverría*

"El mito de la revolución resulta del esfuerzo que hace la humanidad romántica para vivir la realidad capitalista de la modernidad."
Valor de uso y utopía, *Bolívar Echeverría*

1.- Desde el mirador echeverriano

Las líneas que siguen como fácil puede verse desde su título, son lanzadas desde el mirador abierto por Bolívar Echeverría (1941-2010), en su intento por desarrollar el discurso crítico de Marx en su encare revolucionario a la civilización burguesa.

En efecto, la lectura echeverriana de la obra de Marx, no sólo fue una de las más atentas y originales que podemos encontrar en nuestras latitudes. No sólo es la lectura de Marx como "un discurso crítico" que pretende desmontar el "discurso cósico dominante" y que vive de la muerte de éste. Ni es tampoco sólo la lectura de la configuración de la reproducción social bajo la constante impronta de la contradicción entre el valor de uso y el valor (lo que ◎Bolivar Echeverría llamará el teorema critico de Marx[1]). Sino que antes bien, todo ello es apenas el punto de partida, las condiciones necesarias para emprender nuevos "niveles" en la crítica de la economía política.

En efecto, una de las virtudes del trabajo teórico de Echeverría es entender el trabajo marxiano, no como un "marxismo clásico" y por tanto fundador de muchos otros, sino como el intento más radical de construir una discursividad comunista[2], sintetizada en el concepto de la "crítica de la economía política" (CEP), nombre que el propio Marx dio a su obra[3].

De esta manera, teniendo como punto de partida dicha discursividad, la obra marxiana, pese a su extensión y radicalidad se muestra ante los ojos de Bolivar Echeverría, como inacabada, como una obra que, por decirlo así, termina en puntos suspensivos… siendo el siguiente paso en consecuencia el tratar de completar y continuar con esta odisea teórica-militante. Muy lejos de aquellos intentos dogmáticos y revanchistas de intentar superar a Marx, la obra de nuestro autor se abocó, en ciertos aspectos, a intentar trasponer la CEP al aspecto cultural y a la realidad latinoamericana. Ello implicaba, para la década de los 90´s, el enfrentar a contra pelo los enfoques posmodernos que pregonaban el fin de los grandes relatos, entre ellos el de la modernidad.¿Qué tenía que decir el discurso crítico de Marx sobre la modernidad desde la periferia? ¿Podía decir algo más allá de los marxismos, los dogmatismo y del desencanto del pensamiento débil? ¿Más allá de la CEP, en cuanto tal?

En nuestra opinión, el trabajo de este autor ecuatoriano propone elementos claves para intentar responder dichos cuestionamientos. Se trata pues, en gran medida de aprehender desde la periferia y desde la CEP, lo que la modernidad es y puede ser y las posibilidades, y sólo eso, de emancipación para nuestras latitudes.

2.- El dogma modernidad-capitalismo o la modernidad desde la Crítica de la Economía Política

Ir más allá de la CEP en cuanto tal es, a juicio nuestro, sólo posible a condición de desarrollar la CEP misma. El discurso marxiano contiene los elementos necesarios para realizar la crítica a la modernidad capitalista de manera integral, sólo que hay que expli-

1.- Véase Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx,* México, Era, 1986

2.- Véase por ejemplo la sugerente lectura que hace nuestro autor de las célebres *tesis ad Feuerbach* en Echeverría, Bolívar, "Sobre el materialismo: modelo para armar" en *Antología. Bolívar Echeverría, Crítica de la modernidad capitalista,* La Paz-Bolivia, Vicepresidencia de Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, págs. 437-446

3.- Nótese el título que Marx dio a su obra en 1859: *Contribución a la crítica de la economía política,* y posteriormente el subtítulo a su obra cimera de *El Capital, critica de la economía política* publicada en 1867

citarlos y desarrollarlos. En ese sentido, una de las primeras "operaciones" que Bolivar Echeverría efectúa, es el de poner ciertas distinciones conceptuales.

A contrapelo de algunos otros enfoques, la modernidad no es, para Bolivar Echeverría, igual a capitalismo y en consecuencia tampoco lo es igual a colonialidad (A. Quijano). La ecuación modernidad = capitalismo[4], que postula esa identidad se presenta como un "dogma" que mistifica lo que la modernidad es[5] y, aún más, lo que el propio capitalismo es[6].

4.- Aníbal Quijano, no sólo es presa del dogma modernidad = capitalismo (véase nota al pie número 6), como puede observarse en la forma en que plantea los términos "colonial/moderno y eurocentrado", Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en Lander, Edgardo (comp.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Argentina, Clacso, 2011, págs. 219-264, que le sirven para construir su concepto de "colonialidad del poder", sino que además, establece una relación donde la modernidad aparece como un producto, o una especie de "derivado", junto con la colonialidad, del capitalismo una vez que éste ha conquistado su "escala mundial":

> La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) *el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder* (Quijano, Aníbal, "Don Quijote y los Molinos de Viento en América Latina", en O. Kozlarek (Coord.) De la Teoría Crítica a Una Crítica Plural de la Modernidad. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Editorial Biblos, Buenos Aires págs. 123-146.)

Veamos brevemente: para Quijano, la *colonialidad del poder* es un "patrón global de poder capitalista", siendo la "colonialidad" y "la modernidad" *"ejes constitutivos"* de ese "patrón de poder". Pareciera ser que, para Quijano, el capitalismo fuese una totalidad y la modernidad y la colonialidad (en tándem), partes alícuotas del mismo. Con ello Quijano ha puesto "el árbol sobre su copa" (Feuerbach), ha vuelto el mundo al revés. Ello contrasta fuertemente con la tesis echeverriana, que sostiene que la modernidad es una totalidad y el capitalismo, tan sólo una parte alícuota de él (Echeverría, Bolívar, ¿Qué es la modernidad?, Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, México, UNAM, 2009). La razón de esa "inversión", en nuestra opinión es que este autor peruano no cuestiona, ni por un segundo, el "dogma" modernidad=capitalismo. Sin embargo, las debidas demostraciones de estas afirmaciones no pueden ser desarrolladas apropiadamente en este espacio.

5.- Este "dogma" que confunde la modernidad con el capitalismo, se sostiene, a su vez, por un "dogma absoluto" que tiene dos ejes: el primero el sometimiento que el capitalismo realiza sobre la "neotécnica, dispositivo tecnológico que es el fundamento de la modernidad, Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)" en *Las ilusiones de la Modernidad,* México, El Equilibrista, 1997, págs. 133-197; el segundo, el dominio discursivo que el *telos cósico* del capital despliega sobre las conciencias de los modernos y, por supuesto, la consiguiente interiorización de una ideología burguesa. Es decir, el dogma que confunde capitalismo con modernidad, es aquel que postula como una necesidad ineluctable el dominio del capital sobre la reproducción del sujeto social. De allí la importancia de desplegar un "discurso crítico-científico", que desmonte esa mistificación:

> [El discurso crítico de Marx], es un discurso que va contra *el dogma absoluto* [cursivas nuestras A.F.G.J.] que ha regido durante todo el siglo pasado, y que comienza a regir en éste, de que la producción de la riqueza sólo es posible si es capitalista, de que puede ser más o menos favorable a las necesidades de los trabajadores, pero que siempre es y será capitalista […], es un dogma prácticamente incuestionado.
>
> […] hay un triunfo absoluto de la imposición ideológica, y la prueba estaría justamente en la creencia en ese dogma de que o *seguimos viviendo así o no podemos vivir, de que la modernidad o es capitalista o no es* [cursivas nuestras, A.F.G.J.]. Dogma terrible que, sin embargo, está siendo respetado a pie juntillas por lo sectores dominantes, pero curiosamente también por los que están luchando en contra de esos grupos dominantes. Porque en una gran parte de la izquierda, la idea de que sea posible organizar la vida social de una manera no capitalista, sin dejar sin embargo de ser modernos, es algo que les resulta verdaderamente imposible siquiera de imaginar (Echeverría, Bolívar, "Actualidad del discurso crítico" en *Contrahistorias,* vol.2, num. 19, págs.. 77-86)

En efecto, se trata de un "dogma terrible", cuya implantación tanto a niveles "académicos" como, incluso, en los niveles de "la militancia", es tanto más perjudicial si se atiende al hecho de que las posibilidades reales de emancipación de cualesquiera proyecto genuino, de llevar a la humanidad a un "nivel superior" dependen, en gran medida, de la claridad con la que se comprehenda la identidad del enemigo a superar y de las fuerzas "amigas" con las cuales se pueda contar, concretamente, para ello. Por lo que si no se tiene claro la distinción entre modernidad y capitalismo, puede suceder que estemos equivocando la dirección de nuestra lucha; desconociendo, en el mejor de los casos, las fuerzas reales desde donde posicionarnos para poder llevar a buen puerto nuestro proyecto (que es el de la revolución comunista), o, en el peor de los escenarios, socavar esas mismas fuerzas, al entregarlas al enemigo. En otros términos: si la modernidad es igual al capitalismo, si tan sólo son dos formas de nombrar lo mismo, entonces, no nos detengamos. Pues el plantear un proyecto anticapitalista, sería lo mismo que plantear un proyecto anti-moderno, por lo que la diferencia en los términos sería más que ociosa. Pero, *si la modernidad es algo distinto al capitalismo*, si es algo más, con identidad propia y por tanto con sustancia propia, habría que irnos con más cuidado. ¡No vaya a ser que ese fundamento, que esa substancia, sea la clave para subvertir al capitalismo! No vaya a ser que se la entreguemos en bandeja de plata al enemigo, haciéndole una ofrenda más, en sacrificio, al implacable "Moloch" que después habremos de pagar con creces o incluso con nuestra propia derrota. Como se ve, la pregunta por la modernidad, es algo más que un asunto académico.

6.- Mientras tanto, tal confusión en los términos, al parecer, se sigue presentando como un "dogma", que como cualquier otro es usado sin pasar por la "reflexión", sin ser "cuestionado en sus fundamentos". En ese sentido, llama mucho la atención el que se escri-

En libro de El Capital, Marx entrega un *concepto de capital en general*, a partir del cual es posible distinguir que el capitalismo es el sistema económico que se crea a partir de la hegemonía del capital en la reproducción del sujeto social. Lo cual posibilita distinguir que la reproducción del sujeto social, en sí misma no es la del capital. El capital parasita, en todo caso, la reproducción social imponiéndole un telos cósico, *el del valor que se valoriza*.

A través de un movimiento argumental similar, Bolivar Echeverría nos entrega un concepto de modernidad en general[7], el cual sólo es posible levantar discursivamente a partir del concepto de capital en general que Marx ha entregado. Según el concepto de "modernidad en general", la modernidad sería una forma histórica de totalización civilizatoria, es decir, "una modalidad de civilización humana" que tiene como *fundamento un dispositivo técnico*[8] que le permitiría a la reproducción del sujeto social la superación de la situación de escasez y, en cuanto tal, se ha convertido en parte esencial de la misma civilización, estableciéndose como *conditio sine qua non*. Se trataría pues de una sustancia que empieza a prevalecer, después de un complicado periplo, en Europa a partir del siglo XVI. Se trataría de una suerte de sustancia, de fundamento, que se encuentra en "pos de su forma", es decir, del sentido adecuado que le permita efectivizar todas sus potencialidades. De allí que Bolivar Echeverría hable de una modernidad en potencia y de una modernidad efectiva o "realmente existente". Esto es, de una modernidad en general y una modernidad históricamente configurada.

De esta manera, la modernidad, en cuanto tal, hará "intersección" con el telos cósico del valor enajenado que es el fundamento del capitalismo, precisamente en la Europa del siglo XVI, esto debido a que allí se encontrarán las condiciones necesarias y suficientes para que ese "encuentro se efectivice", dándole a la modernidad un sentido histórico-específico, y que en sí mismo es contradictorio con su propio fundamento, el del capitalismo. Sólo a partir de estas "distinciones" conceptuales, que aquí hemos apresurado toscamente, es que es posible hablar de una modernidad capitalista desde la CEP.

Lo que resulta de ello, es decisivo para lo que sigue. Pues queda claro que el capitalismo es tan sólo una parte de esa forma histórica de totalización civilizatoria, que si bien le fue funcional, en tanto que desarrolló el aspecto *cuantitativo-abstracto-técnico* de la riqueza social, configurando una forma para ese contenido que bien puede ser identificada como una modernidad de tipo capitalista, solo lo hizo a merced de transgredir y subsumir el fundamento-técnico de la modernidad.

En suma, podemos decir que el sistema de reproducción del capital, es decir, el capitalismo es *una forma parasitaria*[9] que ha sometido de manera formal y real al sujeto social postergando, e incluso poniendo en severa duda, la promesa de la modernidad en

ba en demasía sobre el tema de la modernidad y el capitalismo y no se ponga en cuestión su pretendida identidad, a modo de ejemplo, véase la obra de Goody, que trata de recabar algo así como la historia del debate, pero sin tocar de fondo el mismo, Goody, Jack, *Capitalismo y modernidad: el gran debate,* Barcelona: Crítica, 2005. Dogma también presente en autores latinoamericanos, como es el caso de la sugestiva obra de Julián Verardi, *Tiempo histórico, capitalismo y modernidad. La experiencia inglesa en la modernidad temprana*, Argentina: Buenos Aires, 2013, que aunque hace una erudita defensa de la idea de modernidad en relación con la revolución inglesa, no logra suficientemente desmarcar a ésta de la especificidad histórica que implica el modo de producción capitalista.

7.- Véase de nuestro autor los trabajos "Un concepto de modernidad" y "Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre modernidad" ambos en *Antología. Bolívar Echeverría, Crítica de la modernidad capitalista,* La Paz-Bolivia, Vicepresidencia de Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, págs. 67-132

8.- "El fundamento de la modernidad parece encontrarse en la consolidación indetenible —primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial hasta nuestros días— de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples "civilizaciones materiales" del ser humano a todo lo ancho del planeta", Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998, pág. 144

9.- Al calificar aquí de "forma parasitaria" a la reproducción del capital queremos aludir al proceso que ésta realiza sobre la reproducción del sujeto social, como un proceso de sometimiento, de subsunción, tanto de manera formal, como de manera real. El resultado último de dicho proceso es una especie de "simbiosis" entre el proceso de reproducción social (la cual no puede cancelar absolutamente el capital) y el proceso de valorización del valor, simbiosis que por cierto, no sucede en términos de equidad, es decir, se trata de una unidad contradictoria El hecho de que la reproducción del capital tenga que desplegar dicho proceso de subsunción, alude al hecho de que no se trata, de ninguna manera, de una simbiosis originaria, ni "natural". Ello implica que el proceso de reproducción del su-

cuanto tal. El capitalismo pues, no es una totalidad ◎pese a que a él le gusta pensarse muy a menudo a través de sus personeros de esa manera◎, sin embargo tiene pretensiones de tal. En suma, podemos decir, muy rápidamente, *que su dominio es formal, real y hasta global (a una escala del mercado mundial planetario) pero no es absoluto*… por ahora.

3.- La modernidad efectiva

De tal suerte, que cuando se enuncia la equivalencia modernidad = capitalismo, no se están teniendo en cuenta estas distinciones. Cuando se piensa que la modernidad es igual a totalitarismo, al mito del progreso, a la colonialidad, a la razón instrumental, al eurocentrismo, a la devastación, se está haciendo referencia, en realidad, a una tipo, a una forma de darle sentido a la modernidad. Se está en todos los casos, aludiendo, en términos echeverrrianos, a una "modernidad efectiva" y no a la modernidad en cuanto tal.

Y es desde allí que se le puede hacer frente a "la pregunta difícil": ¿puede hablarse de otro tipo de modernidad, de una modernidad alternativa?

Ello implica el tomar al capitalismo como un hecho factual, efectivo, que ha dominado de manera formal y real las esferas fundamentales de la reproducción del sujeto social, que ha cumplido la promesa de la modernidad, pero sólo a condición de traicionarla en su fundamento, como si se tratará de una victoria pírrica o de una derrota en la victoria. En otros términos, lo que ha logrado el capitalismo es que el dispositivo tecnológico "aquél que se inicia con la aparición de la neotécnica y que continúa con los procesos, cada vez más acelerados, de automatización del proceso de producción", sobreviva y se desarrolle y junto con él la promesa de superar la escasez. Pues tal dispositivo tecnológico es usufructuado por el capital, ya que le es conveniente para su sed insaciable de riqueza abstracta. Todo lo cual es posible si la forma natural, la riqueza concreta, es decir, el valor de uso, es vencido y sometido. Sin embargo, tal sometimiento, como ya se dijo, no es absoluto: la forma natural sobrevive, y en muchos casos resiste.

4.- Modernidad capitalista y el ethos histórico

Con la intervención del capitalismo y su telos cósico del valor que se valoriza, la modernidad deviene de potencia en modernidad efectiva. Y en ese devenir, la modernidad queda desfigurada, convirtiéndose, al mismo tiempo, en cielo e infierno, ambos completamente terrenales. De esta manera la modernidad se presenta como algo esquizofrénico, que presenta una faz "amable" y otra "hostil", como "algo imposible de vivir".

Bajo estas condiciones, los sujetos sociales que se despliegan, pese a todo, a través de esta contradicción constituida como modernidad capitalista, en pos de su re-actualización en tanto que sujetos vivos y en tanto que sujetos sociales, tienen que desplegar diferentes "estrategias" de sobrevivencia, que les permitan hacer vivible lo invivible. Tales estrategias, según Bolivar Echeverría, se despliegan al nivel de la vida cotidiana, de manera espontánea, convirtiéndose en "modos de vivir" esa contradicción[10]. A tales estrate-

jeto social es algo exterior para el proceso de valorización del valor y que, en tanto tal, el "telos cósico" tendrá que "interiorizarlo", "subsumirlo" dentro de sí. Por lo tanto, podemos afirmar que se trata de un proceso histórico, que tiene, en cuanto tal, un inicio y por tanto deberá tener un final. También alude, al hecho de que el proceso de valorización del valor usufructúa al proceso de reproducción social, refuncionalizándolo y dotándolo de un sentido que le es ajeno: precisamente, el del valor que se autovaloriza, la persecución de la ganancia, además, ello presupone el uso, abuso y represión del dispositivo tecnológico (neotécnica, la maquina) que es el fundamento material de la modernidad. Ahora bien, en apariencia, el decir que el valor se "autovaloriza", es decir que el valor se ha autonomizado, lo inviste de una legalidad muy cercana a la de un "sujeto", que pondría en tela de juicio su condición de "parasito". En realidad, tal apariencia es sólo posible en tanto que el dominio que ejerce el capital sobre la reproducción del sujeto social, se sustenta en un proceso, aún más complejo, de enajenación y cosificación del "sujeto verdadero" que es el núcleo del proceso de reproducción social. En efecto, sólo a merced de la enajenación del sujeto verdadero dentro del proceso de trabajo es que el capital puede aparecer como un ente que se autovaloriza, que se erige como un "pseudo-sujeto". De esta manera la pretendida autonomía del valor que produce más valor, es decir, del plus de valor que produce capital, es en realidad el despliegue de la cosificación del sujeto verdadero. Sólo develando ese proceso de alienación es que el capital se nos presenta bajo su "forma parasitaria".

10.- Bolivar Echeverría, lo expresa del siguiente modo: "Según Marx, toda la percepción del mundo de la vida y sus componentes deben proceder, en la civilización moderna 'Occidental', a través de una experiencia decisiva, la experiencia de esta contradicción capitalis-

gias de sobrevivencia Bolivar Echeverría les llamo "el ethos histórico"[11].

Estas estrategias de sobrevivencia pueden ser enunciadas como "ethos", dado que son una suerte de "morada" que permite, a través de diversos "usos y costumbres", "volver natural", mediante "comportamientos automáticos", la contradicción fundamental que implica la modernidad capitalista, hasta tal punto que se constituyen como diversas "formas culturales"[12] o "modos de ser"[13], que en realidad son "versiones distintas" de una mismidad: *la de habitar la contradicción de la modernidad capitalista*.

Dicha contradicción[14], de manera esencial, no es otra que la ya enunciada Marx, como la contradicción entre la forma social natural y la forma social valor y que también puede ser puesta en los términos de la contradicción entre el valor de uso y el valor o entre el proceso de reproducción social y el proceso de valorización del valor[15].

La idea rectora de esta propuesta es que la vida en la modernidad capitalista se encuentra en una *situación de peligro constante*, de manera estructural e inmanente, donde la reactualización de los sujetos vivos, y por ende del sujeto social, está en constante predicamento, aun cuando la reproducción de las condiciones materiales sigua su curso. Los sujetos vivos modernos, tienen que batirse en medio de un escenario de guerra disimulada donde al mismo tiempo se está produciendo riqueza y al mismo tiempo miseria[16]. Tal situación de peligro es la forma en que el capitalismo perpetúa artificialmente la situación de escasez. De tal suerte que, según nuestra lectura, los diferentes tipos del ethos histórico (ethos realista, ethos romántico, ethos clásico y ethos barroco) que se despliegan en medio de la batalla, son en realidad diferentes maneras de "naturalizar", de hacer vivible, *sin resolver*, tal contradicción. En ese sentido, cada uno de esos *ethe* modernos es "una actitud específica hacia la contradicción capitalista"[17], hacía la contradicción entre el valor de uso y el valor.

En efecto, pareciese que cada uno de ellos presenta una manera distinta de declinar por uno de los polos de dicha contradicción[18], como si cada uno de

ta. La gente del mundo moderno debe vivir en un mundo que rinde obediencia a dos leyes al mismo tiempo: un mundo que sigue simultáneamente dos principios organizativos incompatibles y que tienen por lo tanto dos dinámicas divergentes. La primera, la dinámica de la reproducción de lo concreto, la dimensión cualitativa del cuerpo social y de la riqueza social que puede ser vista como la dinámica 'natural' de producción y consumo de los 'valores de uso', como un proceso de trabajo y disfrute. La segunda, una dinámica de reproducción de lo abstracto, la dimensión sólo cualitativamente creciente del mundo social que puede ser vista como la dinámica de la producción y consumo del valor puramente económico, como proceso de explotación de la plusvalía y de acumulación de capital. *La gente del mundo moderno tiene que vivir en un mundo donde la primera de estas dos dinámicas, la concreta, es permanentemente dominada y subordinada —subsumida dice Marx— por la segunda, la abstracta; un mundo, en suma, donde la dimensión cualitativa de la vida es constantemente sacrificada a su parte cuantitativa-económica* [cursivas nuestras A.F.G.J.]"("La Modernidad múltiple" en Echeverría, Bolívar, *Antología Bolívar Echeverría*, La Paz-Bolivia, Vicepresidencia de Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, págs. 177-188)

11.- Véase "La historia de la cultura y la pluralidad de lo moderno: lo barroco" en Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998, págs. 161-172

12.- Op. cit. pág. 181

13.- *La modernidad de lo barroco,* págs. 162-168

14.- Véase pie de nota número 11

15.- Es en este punto donde, en nuestra opinión, se hace diáfana la continuidad del proyecto de Marx en la pluma de Bolivar Echeverría En realidad los "*ethe* históricos" son formas de vivir "la ley de hierro" que reproduce la sociedad dominada bajo el capital, es decir, la ley del valor. De esta manera, la propuestas del "ethos histórico", sería una teorización acerca de cómo viven los modernos dentro del capitalismo. Lo cual evidentemente requeriría sus debidas demostraciones, cuestión que sale por completo de los márgenes del presente trabajo.

16.- Dicho sea de paso, este doble resultado, de riqueza y escasez, último en la reproducción de la sociedad dominada bajo el capital, corresponde a *la ley general de acumulación capitalista* que Marx expone en la sección VII del Libro primero de *El Capital*. Es decir, *la situación de peligro constante dentro de la cual se mueven los sujetos sociales, es históricamente producida por el capital*.

17.- Bolivar Echeverría, Op cit. pág 183

18.- A excepción del ethos barroco, que consigue, de igual manera, neutralizar la contradicción, pero como veremos un poco más adelante, éste consigue su cometido de manera "muy original".

ellos eligiese como parte "preponderante" de la constitución de su "morada" alguno de los polos en pugna. Ya sea que decante preponderantemente por la forma valor (como el realista) o por la forma natural (como el romántico), o por su virtual alejamiento (ethos clásico), tal elección resulta artificial, pues aunque se trate de una declinación, en realidad la contradicción continua.

De esta manera, nos interesa destacar que el ethos histórico moderno, según lo plantea Bolivar Echeverría, *no intenta resolver la contradicción, sino más bien, en tanto que morada, hace vivible lo invivible a nivel de la vida cotidiana,* y en ese sentido intenta "*neutralizar*" dicha contradicción. Esa es su tarea. No obstante, cada uno de ellos posee particularidades distintas y algunos de ellos, *mutatis mutandis,* incluso posibilidades de devenir "otra cosa".

En suma, lo que tenemos como resultado es: una modernidad que no es univoca, ni histórica ni conceptualmente, es decir, una *modernidad múltiple*, que sólo es posible enunciar en tanto que contamos con un concepto de una *modernidad en general.* Tenemos, al mismo tiempo, una modernidad históricamente configurada (algo así como un "modernidad específica"), que ha hecho intersección con el modo de producción burgués y que a merced de ello puede ser nombrada como una modernidad capitalista. Al tiempo que tenemos diferentes modos de vivir tal modernidad, diferentes "actitudes" de habitar y hacer vivible dicha contradicción: el ethos histórico.

5.- El ethos barroco y la modernidad múltiple

Es importante hacer notar que, hasta donde sabemos, Bolivar Echeverría no desarrolló en profundidad cada uno de los *ethe* arriba enunciados. Su atención la dedicó casi exclusivamente al ethos barroco. Una posible razón de ello la encontramos en la continuidad que nuestro autor se ha propuesto del proyecto de la CEP.

En efecto, se podría esperar que quizás el ethos romántico fuese el que mayor atención recibiese dado que se declina en la constitución de su morada por el valor de uso y su tendencia a reducir la contradicción al mismo. Sin embargo, Bolivar Echeverría opta por desarrollar el concepto de ethos barroco.

Esto es así, ya que el ethos barroco, según Bolivar Echeverría, permite hacer una caracterización del modo en que se vive la contradicción capitalista en América Latina. El ethos barroco a diferencia de los demás, no interioriza la contradicción, ni de manera positiva (como lo haría el ethos realista), ni de manera negativa (como el romántico), en ese sentido comparte ciertos rasgos con el ethos clásico, que se intenta "distanciar" de la contradicción. Sin embargo, en el caso del ethos barroco éste prefiere optar por la invención, en vez de quedar atrapado *ad perpetuam* en la "dicotomía" forma natural o forma valor; no obstante, este modo de vivir se sabe derrotado y sometido a la modernidad capitalista por lo que opta por inventarse otra realidad, por lo menos, al nivel de lo imaginario.

Si bien la "forma barroca" tiene distintos "focos de constitución", de los cuales uno de los más antiguos, puede remontarse a la Roma antigua[19], nos parece que para el caso de América Latina, "ese foco de constitución" puede rastrease en los restos del mundo prehispánico (y por lo tanto, podría ser considerado como uno de los resultados de la "invasión de América") y a los intentos desmesurados de los crio-

19.- En este sentido, nos parece que Bolivar Echeverría, es suficientemente claro cuando afirma que "La voluntad de forma barroca tiene *distintos focos de constitución*, *cada uno de ellos diferente de acuerdo a la zona o la dimensión del mundo de la vida donde tiene lugar la experiencia de la necesidad del ethos barroco* [cursivas nuestras A.F.G.J.]". Es por ello que la Roma antigua parece ocupar un lugar destacado en tanto que, según nuestro autor, "Tal vez en ningún lugar como en Roma la experiencia práctica elemental del dar forma —manufacturar, poner en palabras, etcétera— ha llevado a exagerar el énfasis en el hecho, por lo demás indudable, de que ese *dar forma* no consiste tanto en *crear formas* antes inexistentes como en un *re-formar* lo ya formado, en un hacer de una forma preexistente la sustancia del propio formar. Basta con asumir está exageración protobarroca de la situación romana para convertirse en barroco" (Echeverría, B. "Clasicismo y barroco, *En la modernidad de lo barroco*, México: Era, 2000, págs.96)

llos por construir otra "Europa fuera de Europa"[20], así como referenciada al intento de "re-fundar" la modernidad por parte de las Compañía de Jesús.

En efecto, las formas civilizatorias originarias americanas han quedado después del proceso de conquista devastadas y al borde de la extinción, el llamado siglo heroico, el de la conquista, ha dejado como saldo la desaparición del 90 por ciento de su población. Sin embargo para el siglo XVII (el llamado siglo olvidado) la propia incursión civilizatoria europea se encuentra agotada y en crisis. Es en ese punto cuando, nos dice Bolivar Echeverría, se inicia una "re-acción civilizatoria"[21], que intenta responder a esa situación desesperada con una nueva "re-actualización" de la forma civilizatoria por la vía del "método del cambio histórico en la historia de la cultura humana: el 'método' del 'mestizaje´ o del 'cruce cultural'"[22]. Lo que empieza a gestarse allí es una nueva forma de vivir la modernidad, develándose claramente que la "modernidad es múltiple" y de ninguna manera unívoca, que es verdad que hay una modernidad capitalista, pero no es la única que ha existido, ni la única que puede existir.

6.- La alianza: ethos barroco y ethos romántico

Pensamos, que la importancia del ethos barroco dada por Bolivar Echeverría, radica precisamente en esta capacidad "inventora" de poner novedad, de reactualizarse, de hacer mundo en el mundo que parece negar toda forma positiva de afirmar la vida. El ethos barroco no sólo afirma el valor de uso, sino que lo inventa. Es por ello que esta forma de habitar la modernidad realmente existente aparece como una anomalía para la reproducción del valor que se valoriza; aunque no pode en peligro directo la explotación de plusvalor, parece ir en contra del principio de conducta necesario para el capitalismo: la frugalidad. En efecto, el ethos barroco apuesta por el derroche, por el exceso, de allí que la ornamentalización no sea sólo un accesorio, sino un fin en sí mismo. Quizás sea este último punto su mayor alcance, pero también su límite.

Posiblemente desde esta consideración, pueda entenderse por qué este proyecto de una modernidad alternativa fracasó y sólo sobrevive en forma de ethos. En efecto, si esta modernidad barroca apostaba por el derroche, por el exceso (de fe, por ejemplo, en el caso de los jesuitas), en tanto que acto soberano, que buscaba escapar a la frugalidad impuesta por la forma mercantil-capitalista, se encontraba en concordancia con la promesa de la modernidad en general de superar la situación de escasez en la que ha vivido la humanidad hasta el día de hoy. Sin embargo, ¿cómo era posible basar todo un proyecto civilizatorio alterno en el exceso, en el derroche, sin un dispositivo tecnológico adecuado para ello? ¿Cómo sería posible sustentar tal "dispendio" hasta consolidarlo, sin haber transformado la base material real sobre la cual poder ponerse en pie? Todo parece indicar que el proyecto de esta modernidad alternativa fracasó precisamente, por esta carencia. No obstante, su potencial persiste y su modo de habitar la modernidad capitalista, aunque en perpetuo asedio, no ha desaparecido.

¿Qué posibilidades tiene, entonces, de re-actualizarse como un proyecto alterno de modernidad? Pensamos, que preparar una posible respuesta depende de tres consideraciones, las cuales planteamos aquí a modo de hipótesis de trabajo:

La primera, sobre la imposibilidad de que exista algo así como una "ethos revolucionario", pues el acto revolucionario no puede pretender hacer vivible lo invivible, no puede ser una morada, ni un repliegue, sino por el contrario debería ser el transcender la modernidad realmente existente, lo que implica que el acto revolucionario sea actual mediante la negación de la contradicción capitalista en cuanto tal, es decir, de su superación y no de su mera neutralización, por lo que debe ser algo así como "una actualidad de la revolución comunista".

La segunda consideración tiene que ver con el hecho de que el ethos barroco, con todo y su cualidad de

20.- Bolivar Echeverría Idém. Pág. 49

21.- Bolivar Echeverría, Op cit. pág 187

22.- Ibíd.

invención y de optar por un tercero en la contradicción, no cuenta con el telos anti-capitalista, no es esa su intención, ni su proyecto; entonces, ¿quién cuenta con ese telos revolucionario?: el ethos romántico.

Y ello nos lleva a la tercera consideración. Aunque el ethos romántico, en algunos casos, no reconoce la contradicción en cuanto tal, es sabido que tiene una fuerte carga emotiva, un *pathos*, por decirlo así, altamente negativo hacia la realidad en la que se encuentra situado. En ese tenor el ethos romántico posee altas posibilidades (y tan sólo eso: posibilidades) de devenir, en tanto que proyecto, una actualidad de la revolución, sin embargo, carece de la inventiva, de la innovación de la cual hace gala el ethos barroco[23]. Por lo que pensamos que una alianza, consciente[24], entre el ethos barroco y el ethos romántico es necesaria, en tanto que puede dotar al uno y al otro de los elementos claves que les permitan trascender su morada. Aunque las condiciones de su realización, así como sus posibilidades de efectuarse están aún por investigarse.

7.- A modo de conclusión: para la agenda

En efecto, pensamos que la posibilidad de construir una modernidad alternativa, desde América latina se juega en la realización de dicha alianza. Pero ello implica, por lo menos desde el mirador teórico abierto por Bolivar Echeverría, continuar la investigación, ahora, sobre el ethos romántico.

Si el ethos barroco nos puede "brindar elementos clave para la comprensión de las sociedades latinoamericanas", pensamos que el ethos romántico nos puede ofrecer elementos claves para la comprensión de las potencialidades revolucionarias en un sentido explicito, en un sentido, quizás de programa y de gestación de un telos que re-actualice el proyecto comunista, es decir, de "una re-actualización de la revolución comunista".

Lo cual es aún más urgente, sí tomamos en cuenta que lo que sobrevive del ethos barroco se encuentra en un constante asedio por parte del valor que se valoriza y su resistencia se hace cada vez más complicada. De tal suerte que continuar con los estudios sobre las modernidades alternativas en América latina

23.- En nuestra opinión, para Bolívar Echeverría, el ethos romántico, aunque se inclina por la forma natural, no podría devenir "actualidad de la revolución comunista" , en tanto que, en efecto, se encuentra atrapado en el "mito burgués de la revolución" ("Modernidad y revolución" en *Valor de uso y Utopía.. págs* 61-76.). De esta manera, el ethos romántico, como cualquiera de los demás, es una forma de vivir dentro de la modernidad capitalista *y no un telos en acto para salir de ella*. Sin embargo, pensamos que hace aún falta indagar más acerca de éste, desde el mirador abierto por nuestro autor. Pues, en realidad, presenta aristas muy diversas que pueden ayudarnos a clarificar las posibilidades de que estos *ethe* (el barroco y el romántico) en alianza, puedan devenir otra cosa, algo más que una morada. En ese sentido, es sumamente sugerente la investigación que ha realizado la dupla Lowy y Sayre (Lowy Michel, Sayre Robert, *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Argentina: Nueva Visión, 2008), donde nos intentan entregar un "concepto" de "lo romántico", donde éste aparecería, en todas sus formas, *como una actitud "anti-capitalista"*, lo que no quita su extrema ambigüedad. De la cual estos mismos autores dan cuenta al apuntar que "lo romántico", si bien es en todos los casos una "melancolía" por un pasado perdido e incluso aún no llegado (como en el caso de la utopía romántica, es decir, el pasado como futuro), puede asumir formas tales como las de un romanticismo conservador, restitucionista, fascista (¡!), resignado, reformador y revolucionario. Este último, a su vez puede asumir las formas de un romanticismo jacobino-democrático, populista, socialista-utópico-humanista, socialista-libertario y romántico-marxista. Sin embargo, lo que nos interesaría destacar aquí, por el momento, del trabajo de Lowy y Sayre, es que para ellos existe, entre "todos estos tipos de romanticismo", una unidad real, una "especie de comunidad de sensibilidad", que tendría como común denominar esa "actitud" anti-capitalista. Esa "actitud", es la que pensamos puede aportar el ethos romántico al ethos barroco en una posible alianza, al tiempo que aquél aporta a éste su capacidad creadora. Sin embargo todo queda a nivel de hipótesis de trabajo.

24.- En este punto subrayamos la idea de que, sin duda alguna, los *ethe* son formas espontáneas, que dotan formas de hacer vivible la modernidad capitalista. Sin embargo, nuestra apuesta por esta "alianza", entre el ethos barroco y el ethos romántico implica, por supuesto, que los sujetos concretos que habitan el mundo moderno bajo la impronta de aquellos *ethe*, desplieguen de manera consciente dicha alianza, con el fin de ya no producir un refugio, sino de desplegar un "arma" que logre producir una modernidad alterna, es decir, de *devenir* "una actualidad de la revolución comunista". No podría ser de otro modo, ya que el tomar esa dirección implicaría un intento de re-actualizar la revolución, de intentar una vez más, "arrancar" a ésta del mito burgués. Lo cual, por supuesto pasa por una discusión sobre lo que es la "ideología", cuestión que, en nuestra opinión, no puede no pasar por el "ejercicio teórico", con la salvedad de que esta cuestión, no puede dirimirse de manera radical, es decir, plena, en el ámbito de la abstracción.

exige abrir una veta romántica. Lo barroco y lo romántico tienen aún mucho que decir sobre la modernidad.

Bibliografía

Echeverría, Bolívar, ¿Qué es la modernidad?, Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, México, UNAM, 2009.

—— "Actualidad del discurso crítico" en *Contrahistorias,* vol.2, num. 19, págs. 77-86.

—— "Modernidad y capitalismo (15 tesis)" en *Las ilusiones de la Modernidad,* México, El Equilibrista, 1997, págs. 133-197.

—— *Antología. Bolívar Echeverría, Crítica de la modernidad capitalista,* La Paz-Bolivia, Vicepresidencia de Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.

—— *El discurso crítico de Marx,* México, Era, 1986.

—— *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.

—— *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

Goody, Jack, *Capitalismo y modernidad: el gran debate,* Barcelona: Crítica, 2005..

Lander, Edgardo (comp.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Argentina, Clacso, 2011, págs. 219-264.

Lefebvre, Henry, *Hacia Un Romanticismo Revolucionario,* Argentina: Nueva Visión, 2011.

Lowy Michel, Sayre Robert, *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad,*Argentina: Nueva Visión, 2008.

Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2003.

—— *El Capital, critica dela economía política,* México, Siglo XXI; 8 vols, 2003.

Quijano, Aníbal, "Don Quijote y los Molinos de Viento en América Latina", en O. Kozlarek (Coord.) De la Teoría Crítica a Una Crítica Plural de la Modernidad. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007.

Safranski, Rüdiger, *Romanticismo,* España: Tusquets, 2009.

Sarduy, Severo, *El barroco y el neobarroco,* Argentina, Cuadernos de plata, 2011.

Verardi, Julían, *Tiempo histórico, capitalismo y modernidad. La experiencia inglesa en la modernidad temprana*, Argentina: Buenos Aires, 2013.

INTER(W)EXPRESS
Siete (7) respuestas rápidas para siete (7) preguntas clave

una entrevista con *La palabra itinerante*

Responden conjuntamente los poetas José María Gómez Valero y David Eloy Rodríguez.
José María y David Eloy son parte del colectivo "La Palabra Itinerante" y, además, integrantes de la compañía de poesía escénica del mismo nombre, que acaba de editar el libro-disco *Su Mal Espanta* (Libros de la Herida, 2014).
[http://flavors.me/sumalespanta; http://librosdelaherida.blogspot.com.es/]

1. ¿Qué y quiénes sois La Palabra Itinerante? ¿Qué buscabais cuando decidisteis constituiros como colectivo? ¿Lo habéis conseguido?

La Palabra Itinerante es un conjunto de escritores y artistas unidos por más cosas que aquellas que les separan. En su camino, procuran aprender juntos y vivir poéticamente.

Comparten reflexiones y acciones, investigaciones y juegos, tristezas y celebraciones, aventuras vitales y literarias. Creen, por ejemplo, en la amistad y en el amor, y, por tanto, creen en las posibilidades de construir un mundo más justo. Estas preocupaciones ciudadanas conllevan experiencias, emplazamientos y consecuencias de naturaleza política, ampliación de la comunidad, proyectos diversos y sucesivos, el enigma de lo inesperado, la multiplicación de la imaginación y las resistencias. ¿Qué buscábamos? Buscar, buscar, no sabemos si buscábamos algo en concreto cuando comenzamos hace mucho, pero sí que deseábamos vivir, hacer, crear, crecer como personas y como escritores en el encuentro con otros, comprender, compartir... Pasa el tiempo y seguimos aquí.

2. ¿Con qué obstáculos os encontráis más a menudo que se interpongan entre vosotros y el público al que os dirigís o querríais dirigiros?

No sentimos que tengamos obstáculos específicos.

3. ¿Hay resquicios en los canales de difusión *artísticos* y *culturales* para la promoción, extensión y mantenimiento de una actividad como la vuestra?

Los hay. Y si no los hubiera, habría que inventarlos.

4. ¿Quedan "espacios democráticos" para la producción de una poesía y un arte no mercantiles?

Sí. Y si no los hubiera, habría que inventarlos.

5. ¿Es Internet una posible alternativa *democrática* al control mercantil de la actividad producción artística?

No somos muy entusiastas con esa visión. Internet es también un territorio de control y controlado, y por tanto otro lugar de conflicto y negociación. El dispositivo tecnológico está muy determinado y es condicionante de la comunicación. El ciberespacio es un terreno de juego nada neutral, pero está aquí, y estamos aquí.

6. Qué pensáis del uso de los fondos públicos por los colectivos artísticos críticos, ¿amplían o coartan la libertad de creación?

La libertad de creación es una condición previa e irrenunciable del artista. Luego esa labor habrá de confrontarse con el público, y en las mediaciones para el encuentro con las gentes surge frecuentemente el diálogo con las instituciones públicas y con las empresas privadas. Las instituciones públicas cuando entorpecen o censuran patentemente un trabajo normalmente es por anecdótica torpeza, que suele traer consecuencias no deseadas para el inquisidor. Normalmente su interferencia, si la hubiere, es más sutil, previa, inconsciente… Las empresas, y de esto se habla menos, suelen ser más evidentes en su tarea de construcción de la realidad, en su hacer político. Resulta significativo, en este sentido, que las instituciones públicas estén apostando decididamente por un futuro (un presente) en el que progresivamente las (grandes) empresas fundamenten y gestionen cultura y educación. Olvidando su responsabilidad, su función, los poderes públicos (poderes que les ha concedido la fe de la ciudadanía) parece que están intentando trasladar definitivamente dos pilares decisivos de la sociedad, de la creación y consolidación del *quiénes somos* y *qué deseamos* como comunidad de seres vivientes, a manos de lógicas exclusivamente económicas, de rentabilidad, como si las lógicas del dinero, el consumo, la competitividad y el beneficio fueran asépticas, neutrales, tan invisibles como inevitables. Triste y oscuro panorama, y bien conocido. Lo público y lo privado confundiéndose, con similares intereses; cierto desdén hacia el valor social de la cultura (y quienes la hacen posible); a derecha y a izquierda las políticas culturales de los grandes partidos pareciéndose cada vez más… Lo que se propone mayoritariamente como ideal son más facilidades para endeudarse, fiscalización más precisa, extensión de mercados y otros apoyos a las industrias del ramo. Se echa de menos un poco de cultura entre tanto negociado. Y en la izquierda, en estos asuntos, se echa de menos a menudo una perspectiva más compleja, más respetuosa, más sensible y más social hacia la materia… Esta es ahora la tendencia, pero todo puede cambiar, lo podemos cambiar. Para terminar de responder a vuestra pregunta: la cultura necesitaría protección contra la intemperie y violencia de las lógicas del capital, y que la dejen ser y desarrollarse, a la par, en libertad.

7. Las producciones artísticas y la literatura o la poesía con capacidad de significación y *creación* de sentido; esto es, que tengan en cuenta la realidad material y concreta en la que se desenvuelven nuestras vidas ¿tienen futuro, o nos damos por vencidos?

Tienen presente. Son, están. Hay que buscar, hay que encontrar, hay que dejarse encontrar.

LA ENFERMEDAD MENTAL Y SUS METÁFORAS

por Miguel Ángel Sánchez García

Muchos artistas, cineastas, intelectuales y escritores consideran, como expresaba el escritor Martín Garzo, hace tiempo, en un artículo titulado *El anacoreta y el psicótico*, publicado en el diario El País, el 20 de febrero del 2011, que «el psicótico ve sólo con los ojos interiores, su mundo es espectral. El cuerdo con los ojos exteriores, su mundo es pura objetividad. Es el poeta quien concilia a los dos. El poeta lleva el fantasma a la vida, quiere que lo bello sea útil, que cada par de ojos se alimente de la visión del otro.»

Yo soy un enfermo bipolar, y por lo tanto, padezco una enfermedad mental, ahora bien, considerarme como un psicótico me parece demasiado fuerte, no porque no sea consciente de que, según la literatura médica, sí lo soy, pero me gusta más cómo nos llaman quienes cuidan de nuestra salud: "enfermos mentales" o "pacientes psiquiátricos"; psicótico, a pesar de las buenas intenciones de quienes hablan de nosotros, crea equívocos al ser un término confuso y metafórico, y en el tema de las enfermedades, como opinaba Susan Sontag, en su brillante ensayo *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, las metáforas pueden llegar a ser como las armas, que, a veces, las carga el diablo.

Las enfermedades del psiquismo están atravesadas por múltiples metáforas y equívocos, eso se debe a la propia naturaleza del campo de investigación, tan amplio e inabarcable; también se debe, quizás, al tipo de sufrimiento que generan en la psique y en el cuerpo este tipo de enfermedades; un sufrimiento crudo y muy difícil de compartir con los demás, un sufrimiento con el cual no es fácil empatizar desde fuera, pues al enfermo se le percibe como algo que no es, como una metáfora de lo que en realidad no es, es decir, como un monstruo (en su "mundo espectral"). Y a partir de ahí, no es posible establecer ninguna conexión.

Además, están las dificultades de comunicación que, a menudo, manifiesta el propio enfermo, que coadyuva a definir el estigma, la *marca* que lo aísla. De modo que el estigma es fruto de la incomprensión y del repliegue del propio enfermo, que al ser visto, dentro del grupo, como *monstruo,* no le queda más remedio que aceptar o resignarse al papel que le viene dado por las metáforas que lo designan, para así protegerse mejor del propio grupo que lo piensa y lo expresa de ese modo; y el resto es ya cuento viejo.

Mañana, al ir a trabajar, me tendré que enfrentar al estigma de la metáfora, soy un *psicótico*, un *mosntruo*, sometido al régimen de lo espectral, frente a lo objetivo, etcétera, etcétera. Algo así como un leproso, en las sociedades antiguas.

Y no es así; son los *cuerdos* los que tienen el problema, es la sociedad −cuerda−, o los poetas, en todo caso, los que tienen un problema que deben resolver ya, la estigmatización, sutilmente metafórica o directamente excluyente, de la enfermedad mental y del enfermo mental. Desmitifiquemos estas dolencias, de una vez por todas, porque son sólo eso, enfermedades que tienen muy poco de romántico, la antigua melancolía del famoso grabado de Durero es pura y cruda depresión, una enfermedad que puede llegar a ser espeluznante, una de cada cuatro personas sufrirá una depresión a lo largo de su vida. Es decir, será, en mayor o menor medida, ¿un psicótico?

No existe, pues, un dualismo tan marcado entre *locos* y *cuerdos* como se afirma comúnmente; de hecho, muchas de las acciones perpetradas por los llamados *cuerdos* son auténticas locuras (¿objetivas?). Todos conocemos, desgraciadamente, más de un ejemplo de esas delirantes *locuras* cometidas por los dueños de la cordura precisamente.

Desde el punto de vista de la percepción del mundo interior, es verdad, un enfermo tiene que realizar un mayor esfuerzo para ordenar y

racionalizar sus pensamientos, y que, en determinados momentos, su cerebro está realizando más conexiones que el de una persona "no enferma" (en la depresión profunda, se realizan muchas menos obviamente). Una persona no enferma vive en un mundo sin sobresaltos, o al menos aparentemente, y muchas de las cosas que hace, las hace porque sí, le salen así, no las tiene que pensar previamente, no tiene que realizar ningún ejercicio de análisis previo, no tiene conocimiento del "mundo fantástico", ni falta que le hace; es decir, los *espectros*, las fantasmagorías, productos de la imaginación, de la reelaboración de los recuerdos que surgen de las tinieblas de la noche o de los rincones más recónditos de la memoria; y que hay que conciliar, asentar y aflorar a la superficie, con un esfuerzo suplementario de racionalidad, pasándolos del subconsciente al mundo de lo consciente.

A veces, sí, es la *magia*, el arte, uno de los mecanismos de objetivación y afloración; pues mediante la *magia* del arte, y de lo *poético*, en sentido estricto, una persona enferma puede descubrir y expresar esas zonas del subconsciente a las cuales no tiene acceso una persona sana; es obvio que cualquier enfermo quiere curarse definitivamente, pero, cuando eso no es posible, hay que adaptarse y ampliar las vías de la comunicación con los demás es la mejor de las alternativas.

Una persona enferma es frágil, se siente mal, pero eso es porque nota en su cuerpo los efectos de la enfermedad... la enfermedad le ha arrebatado algo que no volverá a recuperar, y ese algo no es exactamente algo psíquico especialmente...los problemas psíquicos hacen que la mente se reorganice de otra forma... la mente llega a doler, y mucho... pero físicamente el organismo está agotado, consumido, castigado... la enfermedad se somatiza convirtiéndose en algo de implicaciones metabólicas, es como si en unos pocos años por un lado estuvieras envejeciendo y simultáneamente rejuveneciendo... el resto se ha perdido por el camino, al encontrar una situación de equilibrio lo perdido se asume y deja de doler, porque aparecen otras sensaciones, emociones, vivencias, sugestiones completamente nuevas que introducen nueva savia, vitalidad, que en parte te hacen sentir como que has renacido.

Un psiquiatra no es un anacoreta, ni un enfermo es el monstruo de Frankenstein que perseguido por la sociedad se va a refugiar a la consulta del doctor, si esto fuera así, el psiquiatra sería también un psicótico, un brujo o un chamán; pero el psiquiatra es un médico, sólo eso, su especialidad es el neuropsiquismo; afortunadamente, ahora se están empezando a conocer cuáles son las bases biológicas de estas dolencias, y resulta que son como el resto de dolencias, y claro, al igual que el resto de pacientes, el enfermo mental tiene que ser un sujeto responsable, si no quiere empeorar y agravar su dolencia. Llegado a este punto, la metáfora de Martín Garzo, y de otros muchos que la han utilizado, es un poco equívoca, incluso desafortunada. Con los psicólogos y neurólogos pasa lo mismo, son sólo lo que son: especialistas en la salud mental. Con la salud no se juega, y más cuando hay mucho sufrimiento humano de por medio.

No se puede hablar del arte de los enfermos mentales como algo aparte que sólo puede ser interpretado por el chamán sanitario, ese anacoreta de marras, a caballo entre la cábala, la psiquiatría, la psicología, la teosofía y el psicoanálisis; y, por supuesto, también por sus hermeneutas paraliterarios (creadores de opinión, escritores y poetas). Personalidades como los poetas Rimbaud, Baudelaire, Lautreamont, Juan Ramón Jiménez, Edgar Allan Poe, músicos como Brahms, Eric Satie, dramaturgos como Alfred Jarry, escritores y escritoras como Virginia Woolf; Lovercraft, Truman Capote, Henri Miller, Jack Kerouack; estrellas del rock como Kurt Cobain, del jazz, como Jacko Pastorius o Charlie Parker; pintores como Van Goh, Egon Schiele, Mogdiliani, Jackson Pollock, Rohtko, Francis Bacon, Lucien Freud, artistas inclasificables como Antonin Artaud, Hans Bellmer, Joseph Beuys, Jean Michael Basquiat, cineastas como Ingmar Bergman, quien sufría una bipolaridad que le tenía encamado durante meses, y que dirigía desde la cama las representaciones en el teatro de Estocolmo, etcétera; todos ellos padecían algún tipo de trastorno mental, algunos en grado muy grave. Creo que habría que separar las creaciones, es decir, los resultados de las patologías mentales, de sus creadores, nadie en su sano juicio consideraría las creaciones de Virginia Woolf como el arte de una enferma mental, como una expresión de dicha enfermedad, por el hecho de que Virginia padeciese un trastorno bipolar, en esa época, sin tratamiento médico posible, y más

tratándose de uno de los escritores más relevantes del siglo XX; en todo caso, habría que estudiar las conexiones arte y patología mental dentro de un ámbito estrictamente científico (neuropsiquiátrico y psicológico), con dos objetivos: uno, promover terapias de tipo regenerativo y con carácter complementario a la medicación y a la psicoterapia, desarrollando, hasta sus últimas consecuencias, la terapia artística. Y, otro, buscar claves sobre el funcionamiento del cerebro a través de las conductas seguidas durante la creación artística y el desarrollo del fenómeno intuitivo de la creatividad.

Se da el caso, no obstante, de artistas como David Nebreda, que se sitúan en la frontera de lo que puede considerarse como arte y lo que no lo es. El poeta, ya esté cuerdo o esté loco, siempre está *un poco loco*; la *inspiración* del poeta necesita de unas dosis de irracionalidad y de locura, sin las cuales es imposible escupir la realidad tal cual es, cruda y fantasmal.

Los músicos también tienen un punto de locura, es el talento o duende, llámese como se quiera, es posible que sin esa chispa la creación artística fuese imposible. Tal vez, fue Nietzsche quien mejor entendió el fenómeno del arte, en *El origen de la Tragedia*, su tesis doctoral, habla de los dos polos de la creación: Apolo y Dionisos, es posible que en esa oscilación, en esa metáfora se encuentre la clave. Es la locura, la *hybris* quien cataliza la reacción creativa, cuando brota la poesía.

Así, pues, meros pacientes psiquiátricos, mucho mejor que *psicóticos*, aunque *psicótico* sea un término más fuerte, o más literario. Una de cada cuatro personas, según la OMS, tendrán a lo largo de su vida algún trastorno mental, ya sea depresiones, trastornos de personalidad, bipolaridades o esquizofrenias, eso quiere decir que se trata de dolencias muy comunes, una baja por depresión es hoy ya algo *normal*. El uso de la palabra *psicótico* es, así, equívoca; como es equívoco considerar al psiquiatra un anacoreta, pues esto nos sitúa fuera de la realidad.

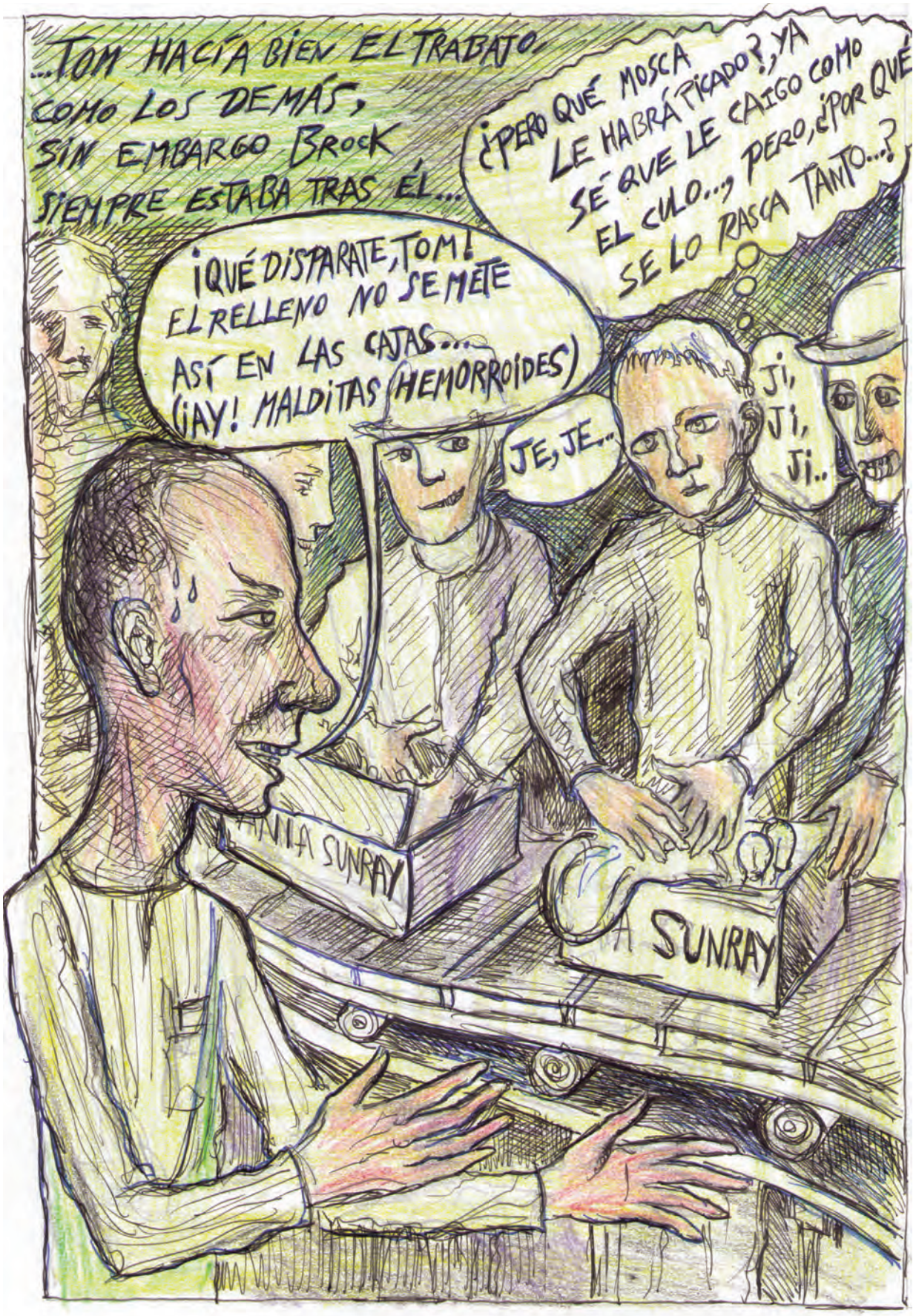
Un escritor, que no tiene por qué ser un especialista en la materia, como creador de opinión que es, adquiere por ello mismo una responsabilidad especial al exponerla públicamente. Si un autor quiere jugar con las metáforas sobre la enfermedad mental para eso está la ficción, la narración de historias donde entra todo el mundo de la fantasía del autor. Como paciente tengo una experiencia directa de la enfermedad; y como artista, a veces, yo también utilizo metáforas para expresar mi dolor, y mi propia experiencia, o para interpretar la obra de otros artistas, como en este caso hago con el relato titulado *Un día* de Charles Bukowski (como podrán apreciar a continuación). Pero la propia opinión expresada de un modo no literario tiene que marcarse otros objetivos, y, entre ellos, dado lo delicado del caso, es mejor prescindir de las metáforas.

UNA INTERPRETACIÓN GRÁFICA DE *UN DÍA*, DE CHARLES BUKOWSKI

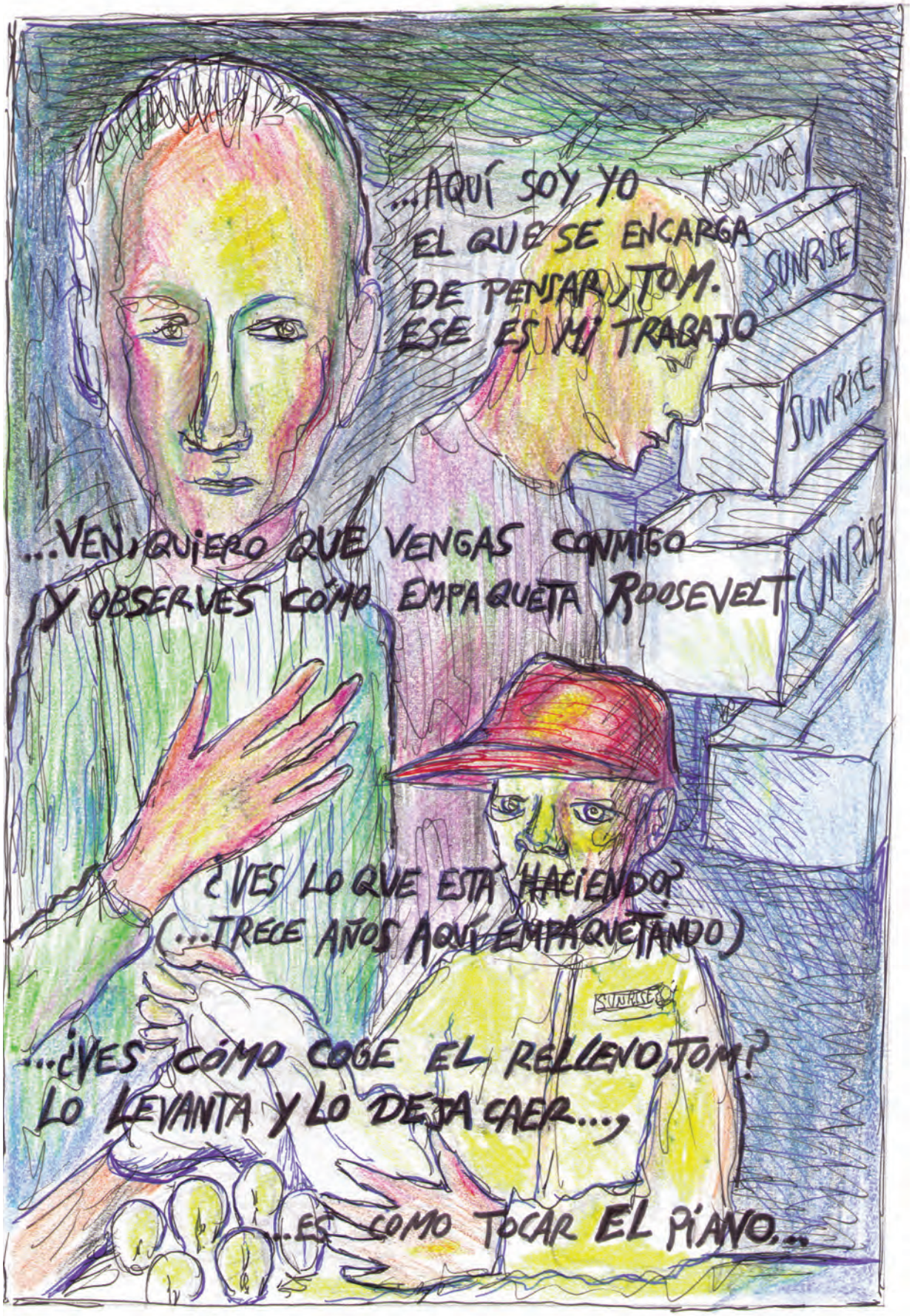
(*apuntes sobre la interpretación del relato intercambiados con el editor*)

Tom se derrumba al no encajar lo que le dice el jefe en plan muy puñetero, sale todo el trasfondo de su insatisfacción familiar hablando con su colega Ramón, después el cambio de puesto junto a Ramón y ese final tan desangelado al llegar a casa con los niños y su mujer… Después está el contexto del mismo Bukowski, trabajador subcontratado en la América bélica y de postguerra, va pasando por una innumerable serie de trabajos y ninguno le satisface, y en este relato se desnuda, el personaje de Tom quiere, a pesar de que no está cómodo con el trabajo, pero el problema es Block y su propio trabajo, y ese inframundo de trabajadores negros y chicanos, y los turnos difíciles de soportar, con esas idas a la cantina no para comer en esos treinta minutos, sino para beber y así soportar la tarde de un tirón… Años cuarenta, inicios de los cincuenta, Estados Unidos, hombres embrutecidos y jefes insensibles… Sí, hay que explicar el contexto previamente, porque *UN DÍA*, aunque pueda recordar a condiciones laborales actuales, es evidentemente fruto de otra época, y la escritura de Bukowski, su voz, refleja esos años en esta especie de ficción autobiográfica… Lo más interesante es cómo se explican las razones por las que esos hombres son así y tienen esos horizontes tan limitados, y sus relaciones familiares se ven afectadas en gran parte por esas condiciones laborales, de ahí su brutalidad… Un Bukowski para los que han leído mal o solo parcialmente a Bukowski…

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 95


...TOM HACÍA BIEN EL TRABAJO, COMO LOS DEMÁS, SIN EMBARGO BROCK SIEMPRE ESTABA TRAS ÉL...
¿PERO QUÉ MOSCA LE HABRÁ PICADO?, YA SÉ QUE LE CAIGO COMO EL CULO..., PERO, ¿POR QUÉ SE LO RASCA TANTO...?
¡QUÉ DISPARATE, TOM! EL RELLENO NO SE METE ASÍ EN LAS CAJAS... ¡AY! MALDITAS (HEMORROIDES)
JE, JE..
JI, JI, JI..
SUNRAY
SUNRAY

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 97


...AQUÍ SOY YO
EL QUE SE ENCARGA
DE PENSAR, TOM.
ESE ES MI TRABAJO
SUNRISE
...VEN, QUIERO QUE VENGAS CONMIGO
Y OBSERVES CÓMO EMPAQUETA ROOSEVELT
¿VES LO QUE ESTÁ HACIENDO?
(...TRECE AÑOS AQUÍ EMPAQUETANDO)
...¿VES CÓMO COGE EL RELLENO, TOM?
LO LEVANTA Y LO DEJA CAER...,
...ES COMO TOCAR EL PIANO...

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 99

¿CUÁNTA MIERDA TIENE QUE AGUANTAR UN HOMBRE SÓLO PARA SOBREVIVIR?
LA MADRE QUE LO PARIÓ, Y MIRA QUE SE LO HE DICHO BIEN CLARITO.., ESTE SE VA A ENTERAR, SE VA A ENTERAR... ...¡AY!, MIS HEMORROIDES...
ESPONJARLO, ¡QUÉ CABRÓN!
MUCHA... ...Y MÁS...

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 101

HUM... NO
PERO SI ESTO ES PARA DES-JODERTE, ¿NO QUIERES?
¡YO YA ME HE TOMADO LA MÍA, ¡ME VOY A TOMAR TAMBIÉN LA TUYA!
TÍO, TODO HA CAMBIADO. NO HACE NI UN AÑO O DOS, A MÍ Y A MI MUJER TODO NOS PARECÍA INTERESANTE Y DIVERTIDO... LLORÁBAMOS DE RISA POR TODO... AHORA TODO ESO SE HA ACABADO...
NO, NO SOY UN HOMBRE... NO SOY UN HOMBRE PARA NADA... OYE, ANOCHE INTENTÉ FOLLARME A MI MUJER... HA ENGORDADO 18 KILOS ESTE AÑO... TUVE QUE EMBORRACHARME PRIMERO...

ELEMENTOS DE PRODUCCIÓN CRÍTICA
ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 103

...NUNCA NADIE HABÍA DURADO MUCHO TIEMPO COMO AYUDANTE DE RAMÓN
...Y ASÍ BLOCK NO TENDRÍA QUE VIGILARLE,
SI HACÍA ALGO MAL TOM EN SU FUNCIÓN, TODA LA CADENA SE PARARÍA...
PARA TOM EMPEZÓ UNA ESPANTOSA PESADILLA, PUES ERA PRÁCTICAMENTE IMPOSIBLE AJUSTARSE AL RITMO DE TRABAJO QUE MARCABA RAMÓN
SUNRISE
...JAJA... SABÍA QUE IBAS A NECESITAR ESA PÍLDORA AMARILLA

ELEMENTOS DE PRODUCCIÓN CRÍTICA
ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 105

Y DESPUÉS DE UN RATO, TOM SE SINTIÓ TAN CANSADO... ERA COMO ESTAR BORRACHO Y LOCO...
JA JA JA JA JA JA
SUNRAY
JI JI JI
JA JA JA JA JA JA JA JA JUA JUA
TOM PEGÓ CON VIOLENCIA UN TROZO DE PAPEL ENGOMADO Y EXCLAMÓ:
SUNRAY
DE TODOS MODOS, TODOS EMPEZARON A REÍRSE: LAS CHICAS MEXICANAS, LOS EMPAQUETADORES, MECÁNICOS, HASTA EL VEJETE QUE IBA DE UN LADO PARA OTRO ENGRASANDO LA MAQUINARIA
APARECIÓ BROCK
¿QUÉ ESTÁ PASANDO AQUÍ?
SE HIZO UN GRAN SILENCIO
ENTONCES, DE REPENTE, COMO SI SE DESPERTASE DE UNA PESADILLA LA JORNADA TERMINÓ
BUFFF... MENOS MAL, Y AHORA PARA CASA...
¡CHICOS, A FICHAR, A FICHAR, A FICHAR!

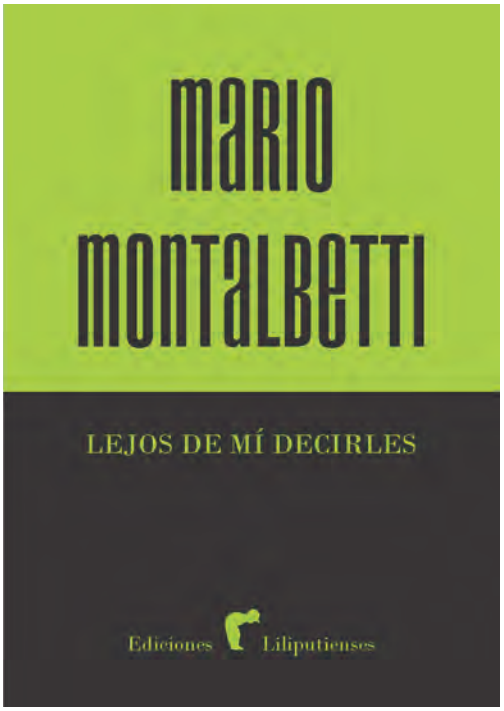
ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 107

...TODO HA SALIDO MAL, EN EL CURRO FATAL, MÍRATE TÚ MISMA... ...ESTÁS... BEBIDA COMPLETAMENTE, ...Y LOS CRÍOS, ROB Y BOB SE NOS HAN IDO DE LAS MANOS...
...TOMMY, ¿AÚN ME ...QUIERES? ESTOY TAN SOLA... SOLA EN CASA... ...Y YO..., NO PUEDO... ...NO, ¿POR QUÉ NO... CAMBIAS... ...DE TRABAJO? ...O QUIZÁ, ...TOMMY..., BRINDEMOS..., PODEMOS... ...EMPEZAR ...LOS 4 JUNTOS..., ...DE... ...NUEVO.
JA JA JA JA
TOMB
JI JI JUA JUA

PUERTA AMÉRICA / POESÍA 3

Mario Montalbetti

Mario Montalbetti (Lima, 1953) es profesor Principal de Lingüística de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Más que la realidad, los lenguajes constituyen el centro de sus exploraciones. Ha publicado siete libros de poemas (todos ellos reunidos en este volumen) y un estudio sobre sentido y estética titulado *Cajas* (Fondo Editorial PUCP, Lima 2012). Es director de QWXY, Seminario permanente de filosofía del lenguaje y es miembro del consejo editorial de la revista *Hueso Húmero*. Consecuente con su preferencia por los lenguajes y su disgusto por la realidad, es hincha del Rayo Vallecano.



POEMA EN HOMENAJE AL V CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, HUAMPANÍ 26-28 DE JUNIO DEL 2010

¿cuál es la diferencia entre una vaca y el lenguaje?

una vaca

¿qué es una vaca?

una vaca pace al lado del camino

el camino da un rodeo

y lleva hasta el granero

la vaca cruza el camino

sin rodeos

el lenguaje no puede hacer eso

ELEMENTOS DE PRODUCCIÓN CRÍTICA

BIOGRAFÍA

Nací hace más de cincuenta años y lejos.
Viví temprano la soledad del río. A este hecho
se refiere mi frase: “que todo sea en otro sitio”.
Decliné una invitación y luego otra,
hasta que se cansaron de invitarme.
Pero viajé y desprecié los viajes.
En los acuarios engañé a los peces; hablé
sin ungüentos y sin deseo, evitando por simetría
la verdad y la mentira. Sugerí, más bien,
desgracias; pero no se cumplieron.
Me burlé del maestro. Ataqué el cine
que comparé con los animales a rayas.
Por doquier percibí una gran rigidez.
Eso me alejó de las urbes.
Me busqué a mí mismo
y me hallé a mí mismo
y me hallé a mí mismo, sonso.
Elogié una sola cosa a cambio de todo
y luego la negué caminando bajo palmeras.
Llegué a la inevitable certidumbre de que el devenir
me alcanzaba en olas serias.
Nada es. Tal vez el fuego es. Busqué leyes.

OBJETO Y FIN DEL POEMA

Es de noche y tiene que aterrizar
antes de que se acabe el combustible.
Así terminan todos sus poemas,
tratando de expresar con un lenguaje
público un sentimiento privado.
Su ambición es el lenguaje del piloto
hablándole a los pasajeros
en medio de una situación desesperada:
parte engaño, parte esperanza, parte verdad.
Todos los poemas terminan igual.
Hechos pedazos contra un cerro oscuro
que no estaba en las cartas.
Luego hallan los restos: el fuselaje,
la cola como siempre, intacta,
el olor a cosa quemada consumida por el fuego.
Pero ninguna palabra sobrevive.

REYES ROMANOS

Numa Pompilio no distinguió ser rey y ser

sacerdote a la vez. Murió asesinado.

Tulio Hostilio, el belicoso, emprendió una guerra

contra el alba. Murió asesinado.

Anco Marcio fue igual a Numa Pompilio.

Tarquino el Antiguo construyó un circo y

una gran cloaca. Murió asesinado.
Servio Tulio pasó a la historia sin mover un

dedo. Murió, asesinado por su hija.
Numo d'Orange abdicó antes de ser asesinado.

Murió asesinado.

ARMANDO LÓPEZ SALINAS
In memoriam

HOMENAJE (SENTIDO) A UN CAMARADA EJEMPLAR

FOTOGRAFÍA:
JOSÉ CAMÓ / MUNDO OBRERO / PCE

I

Somos Carlos y Mavi

[Texto leído por sus hijos, Victoria y Carlos López Balduque, en el homenaje celebrado en el Centre Cultural Blanquerna de Madrid, el 15 de abril de 2014]

Queridos compañeros, amigos y camaradas, somos Carlos y Mavi, hijos de Armando y Teresa.

En primer lugar y ante todo queremos dar las gracias a los asistentes, participantes y a aquellos que han contribuido a la realización de este homenaje a nuestro padre, y a su lucha.

Deciros que los recuerdos se agolpan en la memoria, que la implicación emocional hace difícil expresar los sentimientos, que las vivencias personales, los momentos entrañables, los duros, que los ha habido, han forjado el respeto, la admiración y el amor profundo, valores que nos fueron inculcando día a día y que han hecho de nosotros mejores personas.

A Teresa, maravillosa madre, recientemente fallecida, apenas unos meses les separan, compañera en toda la extensión de la palabra, discreta, siempre en segundo plano facilitando la labor en la sombra.

A la cabeza nos vienen numerosas imágenes de su vida, de la nuestra, que hacen que el recuerdo de ambos permanezca junto a nosotros.

Recordamos así, en nuestra infancia, las tardes de reuniones en casa con numerosos amigos y camaradas, con olor a café servido por nuestra madre o los paseos los domingos para ver libros en

ELEMENTOS DE PRODUCCIÓN CRÍTICA
ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 113

la cuesta de Moyano o la Feria del Libro, que tanto le gustaba, donde se encontraba siempre con infinidad de personas.

Cómo olvidar las vacaciones de algunos años, en países entonces prohibidos, a los que llegábamos con documentación preparada por Domingo Malagón y que luego no podíamos contar a nuestros amigos al regreso, para no comprometer a nuestros padres. Ni los continuos viajes que él hacía, de los que nunca se sabía cuándo y cómo volvería y que siempre tenían a nuestra madre en ascuas.

De nuestra adolescencia y juventud, recordamos su entrega y dedicación al Partido, dejando a un lado su vocación literaria, y todo el esfuerzo que, junto a otros, realizó para traer la democracia a este país; sus detenciones con nuestras visitas a Carabanchel, las llamadas telefónicas anónimas amenazantes. Pero también recordamos su aplomo y entereza ante aquellas situaciones.

Y, por fin, se consiguieron las libertades, tras años de lucha, y nosotros, junto a nuestra familia, vivimos con intensidad aquel momento irrepetible, confeccionando las banderas de la legalización en casa y saliendo a la calle a gritar, a los cuatro vientos, lo que éramos y por lo que luchábamos. Después vendrían las elecciones y toda la ilusión que se llevaba a ellas. En ese tiempo, vivimos las emociones y deseos que nuestro padre y miles de camaradas más habían alentado en nuestros corazones y que en aquel momento, creíamos al alcance de nuestras manos.

Luego cada uno tomó su camino, pero siempre encontramos en nuestro padre un amigo y, en numerosas ocasiones, un guía, una ayuda inestimable para afrontar nuestros retos y nuestra vida y así permanecimos unidos a él, en sus convicciones e ideales más íntimos.

Pero el tiempo pasa y él, como todos, fue haciéndose mayor, eso sí, manteniendo su actividad y su entrega hasta el final, cuando la enfermedad pudo con él y murió, dejando en nuestros corazones una semilla que hará su recuerdo imborrable. Armando y sus ideas viven hoy y vivirán siempre en nosotros.

Personas extraordinarias, grandes amigos que seguramente habréis compartido momento de enorme importancia, acompañando y contribuyendo a mantener en esta larga travesía la llama de la lucha antifascista, hacen merecido a nuestro parecer este homenaje.

En su recuerdo, en nuestro nombre, en el de sus nietos y biznietos, os damos las gracias a todos.

Por las calles de Madrid paseando de la mano eternamente les recordaremos,

II

Recordando a Armando

María Rosa de Madariaga

[Texto leído en el homenaje celebrado en el Centre Cultural Blanquerna de Madrid, el 15 de abril de 2014]

La muerte de Armando López Salinas el pasado martes 25 de marzo, además de causarme una profunda pena, trajo a mi memoria un tropel de recuerdos entremezclados con el doloroso sentimiento de que con él se iba toda una época, la de toda una generación de seres humanos forjados en la lucha contra el franquismo.

Conocí a Armando hace muchos años, a principios de los años sesenta. El proyecto, en el que nos embarcamos entonces un grupo de universitarios, la fundación de la Editorial Ciencia Nueva, me llevó a frecuentar a los escritores y artistas progresistas más destacados de esa época. Fue así como conocí a Armando López Salinas y a otros escritores y artistas, que solían reunirse en el café

Pelayo de Madrid. Entre ellos recuerdo a Antonio Ferres, Gabriel Celaya y su mujer Amparo, Ángel González, Juan García Hortelano, Manuel Dicenta y su mujer Isabel, el crítico de arte, José María Moreno Galván, el pintor Ricardo Zamorano y muchos más. Eran reuniones, para mí inolvidables, en las que aprendí mucho, no solo desde el punto de vista artístico y literario, sino también político y humano. Yo vengo de una familia republicana, pero gracias a Armando y a los de este grupo de intelectuales antifranquistas aprendí a tener otra idea de la República. Les estoy muy agradecida por sus enseñanzas.

Yo, luego, me fui a París en 1967 y perdí el contacto con la mayoría de los de ese grupo. A Armando volví a verlo alguna vez, concretamente con motivo de algún viaje suyo a París, y tuve entonces la ocasión de hablar con él sobre múltiples temas. Recuerdo entre otros, el del machismo imperante en España, incluso entre los hombres de izquierdas. Me dio la razón. También con ocasión de algún viaje mío a España, coincidí con Armando en algún acto en el CAUM, y, ya más recientemente, en manifestaciones como las multitudinarias contra la guerra de Iraq, o en actos de homenaje o de solidaridad con personas o con causas por las que siempre luchamos. Porque Armando estuvo hasta el final en la brecha. Uno de los últimos actos suyos fue el de expresar su adhesión a una causa, la de la III República, que, como sabemos, era para él muy querida, y, por eso, se había volcado en ella en estos últimos años. Armando López Salinas es uno de los más ilustres firmantes del Manifiesto "Intelectuales por la III República", promovido e impulsado por *Crónica Popular*. Tuvimos la satisfacción de que pudiera ver este Manifiesto impreso, porque pocos días antes de su muerte, fuimos a llevárselo a su casa, Rodrigo Vázquez de Prada, Antonio Gallifa y yo. Sabemos que le dimos una gran alegría.

Armando estarás siempre en nuestra memoria como dirigente revolucionario, como escritor y como amigo.

⚜⚜⚜

III

Armando López Salinas, in memoriam

Mirta Núñez Díaz-Balart

[Texto leído en el homenaje celebrado en el Centre Cultural Blanquerna de Madrid, el 15 de abril de 2014]

¡Cuántos diálogos pendientes dejé con Armando y qué sensación de impotencia deja su muerte! Le veía en las manifestaciones, paseando sus años de militancia entre amigos. La mirada ensoñada en proyectos políticos en historias de la lucha antifranquista, se han quedado en las nueves que parecían poblar sus ojos. La historia personal de Armando está entreverada con su Madrid natal y dentro de ella, con el casticismo más puro, un Chamberí popular del que ya queda poco recuerdo cuando en los barrios céntricos de Madrid-y también en los obreros- se vota en un 75 % a la derecha. Pero hay en el recuerdo de Armando un canto a la lucha, desde la literatura y desde la militancia que le acompañó desde sus años casi infantiles. Hoy es un ejemplo de aquello que se quiere olvidar, que hubo un antifranquismo, en el que indudablemente, el PCE jugó en la delantera, y no cayó del cielo la democracia. Hoy, le busco en los mismos ojos soñadores de su hija, y encuentro algo de él en su optimismo.

⚜⚜⚜

IV

La mina que otros (no) leyeron por nosotros

Isaac Rosa

[Texto leído en presentación de la edición de *La mina* en la Fiesta PCE de 2013]

Podemos afirmar que *La mina* de Armando López Salinas se ha convertido en un clásico. No es un clásico por formar parte del canon, del que fue excluida. No es un clásico tampoco por contar con ediciones críticas en colecciones universitarias, que tampoco ha disfrutado hasta ahora. No es un clásico por estar disponible en cualquier biblioteca o librería, pues costaba encontrar un ejemplar antes de la actual recuperación emprendida por David Becerra y la editorial Akal. Ni siquiera es un clásico por ser recomendada en las universidades, en los manuales, en las publicaciones literarias, pues ha sido ninguneada durante décadas.

La mina es un clásico en un sentido menos convencional del término, pero casi más exacto. Podemos considerar clásicos a aquellos libros de los que cualquiera puede hablar sin haberlos leído. Cualquiera puede hablar del Quijote, la Biblia, el Lazarillo o Galdós sin haber leído una sola línea suya, y así lo hacen tantos. Son obras que se dan por leídas, que creemos conocer sin habernos acercado, que no leemos porque ya la leyeron otros antes por nosotros.

Pues lo mismo con *La mina*: durante años ha habido lectores, incluso críticos, incluso del mundo académico, que hablaban de la novela de López Salinas sin haberla leído; lectores que la condenaban, la menospreciaban, la marginaban, sin haberla leído, porque la daban por leída, porque creían conocer la novela sin haberla abierto, dando por bueno el juicio heredado por quienes en su momento la condenaron, menospreciaron y marginaron.

Yo llevo años oyendo a lectores, escritores, críticos y académicos hablar con reticencias, cuando no con desprecio, del realismo social de los años cincuenta y sesenta, de autores como Armando López Salinas, o como Jesús López Pacheco. Llevo años oyéndoles repetir los mismos lugares comunes. Pero cuando les preguntas si han leído *La mina*, o *Central*

eléctrica, algunos acaban reconociendo que no. La dan por leída, la dan por conocida, la dan por merecedora de ese desprecio y ese silencio.

Y la mejor forma de reparar el silencio y el desprecio sobre la obra de Armando, la mejor forma de situarlo en el lugar que merece, la mejor forma de derribar los tópicos sobre su obra y sobre el realismo social, la mejor forma de resolver la falsa oposición entre ética y estética, entre política y arte, es leer su novela.

Sin embargo hay varias generaciones de lectores, de escritores, de críticos, de profesores, que no han leído *La mina*. Por ignorancia, por la marginación sobre su obra, por prejuicios, por aceptar el discurso dominante contra el realismo social, y por no tener al alcance una edición de la obra como ahora sí tenemos.

Y es que el silencio, el desprecio, la marginación, los prejuicios, el discurso dominante, los tópicos, las falsas dicotomías, se deshacen en cuanto uno lee la obra de López Salinas, y comprueba que no hay nada de lo que nos contaron, de lo que dimos por bueno. *La mina* es una novela compleja, potente, impactante, emocionante. Es una novela donde la estética no se abandona por la ética, sino que comparten renglón. Una novela donde el autor no renuncia a la literatura por su intención política, sino que su excelente literatura hace más eficaz su alcance político.

Nos dijeron, a los lectores, a los novelistas más jóvenes, a las nuevas generaciones de críticos, nos dijeron que *La mina* era una obra del pasado, un trasto viejo, un anacronismo, una curiosidad de otra época. Hoy, leyendo o releyendo, cualquiera comprueba que no era así: que Armando no escribía en el pasado sino para el futuro, que su novela no es vieja sino anticipatoria, y que hoy cobra nuevo valor en estos momentos en que todo lo que su novela desvela y agita vuelve a estar necesitado de ser desvelado y agitado, cuando la esperanza política que se abre paso entre sus páginas, es hoy más necesaria; cuando los novelistas que queremos escribir para nuestro tiempo necesitamos unos referentes, una tradición a la que vincularnos, una forma de entender la literatura.

V

Armando López Salinas y los lugares comunes

David Becerra Mayor

[Texto inédito]

Decía el poeta y novelista ecuatoriano Jorgenrique Adoum que la literatura del Ecuador es una literatura de altura, pero sucede que nadie se ha preocupado en construir un pedestal sobre el cual pueda ser contemplarla desde la distancia. Desde una lejanía espacial, pero también temporal. Con el realismo social/socialista español ha ocurrido algo similar, si bien no sólo no se ha construido un pedestal, sino que, al contrario, se ha cavado un agujero para ocultarla bajo tierra. Si el franquismo enterró en las cunetas a sus opositores en fosas comunes, nuestra democracia ha enterrado a nuestros novelistas sociales en lugares comunes.

Una serie de lugares comunes nos impide hoy valorar en su justa medida la relevancia de la obra de Armando López Salinas. La crítica literaria trató de convenceros –y nos convenció– de que su literatura, la de Armando pero también la del conjunto de novelistas del realismo social/socialista, no merecía la pena ser leída porque estaba mal escrita. Al supeditar lo político a lo literario estos novelistas desatendieron la cuestión formal e hicieron un flaco favor a la literatura, nos dijeron. Decían que maltrataban el lenguaje por medio de un uso torpe y trivial, no artístico, del mismo; que su estilo se caracterizaba por una falta de técnica, y que la experimentación formal brillaba por su

ausencia. Incluso afirmaban que sus denuncias eran tan elementales que incluso carecían de una apropiaba densidad intelectual. Estos fueron sus argumentos, asumidos sin apenas resistencia, durante el tardofranquismo y la democracia. Sin embargo, no resisten al menor análisis. Porque *La mina* de Armando López Salinas no es una mala novela, tampoco si entramos en su juego y combatimos con sus armas, si partimos de los criterios de calidad que postulan los perros guardianes del gusto literario. Basta con leer la primera página de la novela de Armando López Salinas para derrumbar su discurso, para darnos cuenta de que *La mina* es una novela magníficamente escrita. Pero, entonces, ¿por qué la desmerecen, la desprecian?, ¿acaso no la leyeron o sus prejuicios ideológicos ante lo social en la literatura, hacia una novela que no sólo busca el deleite del lector sino que apuesta por la transformación política de la sociedad, impidió a la crítica interpretar correctamente una novela como *La mina*? Tal vez sea que, como dijo Isaac Rosa en la presentación de la nueva edición de *La mina* en la Fiesta del PCE en septiembre de 2013, *La mina* se ha convertido en un clásico, entendiendo –decía Rosa con fina ironía– que una clásico es una obra de la que todo el mundo habla, pero que nadie ha leído. Esa es la suerte que ha padecido *La mina* de Armando López Salinas, se la ha leído menos de lo que se ha hablado de ella, casi siempre para convertirla en referente de lo que desde la literatura no se tiene que hacer.

Para desacreditar el realismo social/socialista y promover su cacareado *agotamiento* se dijo que si bien esta estética podía funcionar en un contexto de subdesarrollo y pobreza, como era el que definía la España de posguerra, una vez se supera el retraso con la puesta en marcha del Plan de Estabilización que pone fin al fallido sistema autárquico, y la economía se desarrolla según las pautas del bloque capitalista occidental, la estética del realismo social y socialista pierde su razón de ser. Este es el segundo lugar común. Con esta afirmación la crítica demostró nuevamente que no se había enterado de nada, ya que una lectura atenta de *La mina* de Armando López Salinas nos permite observar que si bien es cierto que Armando López Salinas atiende a la miseria que asola la España de posguerra, sobre todo en las zonas rurales y tradicionalmente más desfavorecidas, cuyo retraso se debe en parte a la falta de una profunda reforma agraria que delimite los privilegios de los amos sobre la explotación de la tierra, no es menos cierto que *La mina* pone el foco en las *nuevas* relaciones de explotación que sufre una *nueva* clase obrera en las *nuevas* condiciones sociales que son propias del *nuevo* capitalismo que surge de las políticas «desarrollistas» de un franquismo que aplica las recetas económicas de la OCDE y el FMI. Los protagonistas de *La mina*, por lo tanto, son víctimas tempranas del *moderno* capitalismo que se consolida con el Plan de Estabilización del año 1959.

Un análisis riguroso de *La mina*, en el que no intervengan los prejuicios que han acompañado a la crítica hacia *lo* social en la literatura, nos permite observar cómo el denominado «milagro económico» español –en estricto: la acumulación del capital y el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas– sólo fue posible por medio de la explotación de esa nueva clase obrera que, huyendo de la miseria de los campos, se incorporó al sector secundario o industrial vendiendo su fuerza de trabajo a un muy bajo precio. El valor de la fuerza de trabajo descendía al ritmo que la emigración interna ofrecía al capital un ejército de reserva que se acumulaba en las puertas de las fábricas. La explotación de esta nueva clase obrera, que a veces terminó pagando su derecho al trabajo con la muerte, es la que nos ofrece *La mina* de Armando López Salinas.

El tercer lugar común reza: una novela no merece ser recordada, leída ni releída, si es incapaz de trascender el momento histórico en que fue escrita. Un clásico de la literatura –dirán, ahora sí, partiendo de la definición clásica de *clásico*– es aquella obra que resiste al paso del tiempo, debido a que los temas que anuncian nunca pierden la vigencia. *La mina* de Armando López Salinas no cumple, según la crítica, este requisito. Sus temas solamente sirven para explicar su época, pero no la nuestra. Pero, ¿esto es así? ¿Seguro? Sin embargo *La mina* –y no tanto así las literaturas dominantes– ha demostrado que envejece muy bien. Porque muchos de los temas que la novela presentaba en 1959/60 –esos temas urgentes e incapaces de trascender su presente inmediato, que diría la crítica literaria– son, a día de hoy, más vigentes que nunca. Porque los problemas sociales sobre los que *La mina* situaba el foco de la denuncia no sólo han recuperado la vigencia y permanecen sin resolverse hoy, sino que se agudizan a medida que la crisis económica capitalista –española y global– se acrecienta. El problema del campo español, tan bien descrito por Armando López Salinas en *La mina*, pe-

ro también en sus libros de viajes, sigue siendo de rigurosa actualidad como demuestra «la marcha obrera» que en verano de 2012 emprendieron los trabajadores del campo andaluz, liderados por Juan Manuel Sánchez Gordillo, Diego Cañamero y el SAT (Sindicato Andaluz de Trabajadores). El problema del desempleo y la emigración no es tampoco una cuestión *exótica* de *La mina*, en un país con seis millones de parados, donde los jóvenes en situación de desempleo no tienen más horizonte laboral que el que le ofrece la emigración. Como también persisten los mismos conflictos en el sector de la minería, como así lo evidenció la «marcha negra» que tuvo lugar durante el verano de 2012, en que mineros procedentes de todos los puntos de la geografía española, cruzaron España a pie hasta confluir todos ellos el 10 de julio en Madrid. Por no hablar de las Marchas de la Dignidad que nos han permitido volver a recitar, este pasado sábado 22 de marzo, aquellos versos de Antonio Machado que decían: «Madrid, qué bien suena tu nombre, rompeolas de todas las Españas».

La crítica literaria no es una ciencia exacta y ni mucho menos inocente. La crítica literaria le hizo los deberes a una clase política que necesitaba borrar las huellas de la lucha de una clase obrera española que empieza a organizarse en torno a un programa político a partir de la fecha en que se produce *La mina*; la clase dominante necesitaba hacerlos desaparecer del mapa para poder escribir, sin tachaduras ni contradicciones, el relato de la Transición, apropiarse de palabras como libertad y democracia, y poder acostarse franquistas y levantarse demócratas de la noche a la mañana. Si habíamos dejado de leer *La mina* es porque *La mina* molesta. Y molesta porque *La mina* quiebra el relato de la Transición. El relato de la Transición –relegitimado en estos días tras la muerte de Adolfo Suárez– se ha construido sobre el mito de que grandes hombres con grandes gestos trajeron a España la democracia. Frente al relato legitimador, la obra de Armando López Salinas nos recuerda que la democracia fue consecuencia de la lucha de miles de hombres y mujeres –como los que *La mina* describe– que dieron su vida por la libertad y la dignidad de un pueblo subyugado; la lucha colectiva fue poco a poco erosionando un franquismo que no tuvo más remedio que cambiar de apariencia, optar por una forma democrática, para sobrevivir. La democracia no ha sido una *concesión*, sino el resultado de años de resistencia y de lucha. Un cambio en la correlación de fuerzas. Los gérmenes de esa lucha están presentes en *La mina* de Armando López Salinas.

Para que no nos roben nuestra memoria es importante leer *La mina*, leer a Armando López Salinas, leer las novelas del realismo social/socialista. *La mina* nos reconcilia con lo mejor de nuestra memoria. Pero cuando hablamos de memoria lo hacemos en un sentido fuerte, benjaminiano, no como un mero ejercicio de nostalgia. Decía Walter Benjamin, en sus *Tesis sobre la Historia*, que la memoria no es una simple recordación del pasado, sino que tiene que servir para convocar a los muertos en nuestro *aquí* y *ahora* para hacer añicos el presente, para disparar contra los relojes. Sin embargo vivimos, diría Benjamin, en un instante de peligro donde la clase dominante incluso se ha apropiado de nuestro pasado, de nuestra memoria, y nos habla de la Historia como continuidad, sin apreciar sus huellas de revolución y ruptura. Cuenta la benjaminiana sexta tesis que un Ángel, el Ángel de la Historia, sobrevuela la Historia tratando acumular conocimiento, pero cuando observa un paisaje lleno de escombros, ruinas y de muertos en las cunetas, y tratar de detenerse para observar los despojos, un viento huracanado le impide detenerse y le conduce violentamente hacia adelante.

Esa es la Historia oficial, la que borra las huellas de revolución y ruptura, la que mira sólo hacia el futuro porque le avergüenza reconocer los despojos que ha dejado atrás, la que oculta que el botín que hoy ostenta la clase dominante dejó atrás muertos y escombros. Pero Armando López Salinas pudo detener su paso a pesar del huracán, fijar su vista sobre los que sufrían la explotación y la muerte en los tiempos en que la acumulación de capital permitió a la España de Franco desarrollarse económicamente. Armando López Salinas escribe como si el Ángel de la Historia hubiera logrado detenerse. Hoy el viento huracanado de la desmemoria sopla fuerte y cada vez es más difícil que el Ángel se detenga. Nuestra responsabilidad, como lectores, es que ese periodo de la Historia no se borre ni se manipule. La obra de Armando López Salinas es nuestro legado, la prueba de que nuestra Historia está protagonizada por muertos y ruinas. *La mina* de Armando López Salinas nos recuerda quienes son los que lucharon. No lo dejemos de leer, porque sin su testimonio será mucho más largo el olvido.

VI

La mina: rescate de la verdad en la ficción

Fanny Rubio

[Texto leído en presentación de la edición de *La mina* en la Fiesta PCE de 2013. Fue publicado como artículo en el Nº 265 de la edición impresa de Mundo Obrero, en octubre de ese mismo año: http://www.mundoobrero.es/pl.php?id=3176]

El joven investigador David Becerra Mayor ha puesto a disposición de los lectores esta reedición de la novela de Armando López Salinas, *La mina*, al fin sin censura.

Si no fuera por las alusiones y citas que la crítica literaria española le ha dedicado como apéndice de una literatura "social" del medio siglo, pensaríamos que *La mina* pasaría por ser una novela actual en tanto que refleja aspectos de la historia contemporánea como la explotación, la pobreza, la emigración, el antagonismo de las clases sociales, la soledad del derrotado y otros aspectos que identificamos en nuestros días, hasta el punto de servir de reflejo vivo, dadas las tristes circunstancias del presente, de los tiempos de ayer en los de hoy.

Es cierto que la novela de López Salinas desvela en el diálogo de personajes y en la itinerancia de su protagonista una realidad descarnada frente al triunfalismo impostado de los primeros años de posguerra, semejante a la desmemoria contemporánea, y podría ser leída al cabo de los tiempos en clave de anticipación, ya que, como asegura el investigador David Becerra, desventuradamente para el lector y venturosamente para la novela, los dilemas sociales expresados en *La mina*, persisten medio siglo después de su edición primera. Basta con realizar un análisis comparado del marco en que estos personajes actúan para hallar modelos de conducta que identificamos con el presente.

Aunque la literatura es el discurso del otro lado frene al discurso de la historia, con la nueva edición de *La mina* de Armando López Salinas se nos propone subvertir la impostura de la historia a través de la profundización de las llamadas contradicciones sociales. Los desposeídos de todo bien que surcan sus páginas liberados de ataduras estratégicas, le valió al escritor la expulsión del canon, un canon que marcaba las distancias con la literatura de tema político y social, como demuestra David Becerra Mayor al presentar el texto.

Y es que, cuando cesó la propaganda de los primeros años de la aviesa "cruzada", la realidad histórica, cotidiana y personal, se impuso como un imperativo moral de autor: «La realidad es para mí la única fuente viva de la obra literaria», afirmaba Antonio Ferres. «Intento, como otros hombres de mi generación, testimoniar e inquietar... Adopto una actitud de denuncia y desde luego engagé», aseguró Alfonso Grosso. «Desvelar las relaciones sociales y mostrar el mundo tal y como creo que es», eso es lo que procura Armando López Salinas en *La mina*. "Desvelar" como rescate de la verdad en la ficción. Dar una nueva imagen de lo real, que se ha prestado a ser explorado. Iluminar lo oscuro y poner en evidencia los nudos de la dominación.

Ante el grupo de narradores amigos se alzaba el caos de la posguerra, pero, a diferencia de la escena recreada por autores del lado vencedor, la realidad aparece vista por «la otra zona», el ámbito de los derrotados que nunca se han de considerar vencidos. Los personajes, pese a su edad temprana, son herederos de la derrota, suelen pertenecer a la clase de los desposeídos, pero se consideran a sí mismos poseedores de un legado moral irreductible. Son ellos quienes desfilan por *La mina* (1960), de Armando López Salinas, como por *La zanja* (1961), de Alfonso Grosso, por *Central eléctrica* (1958), de Jesús López Pacheco, o por *Los vencidos*, de Antonio Ferres (1965), publicada esta última en París por no obtener permiso de impresión en España.

El mismo o análogo fenómeno se advertirá, mucho más tarde, en las obras de autores de otras generaciones, como Juan Marsé, Umbral, donde se ven en profundidad las consecuencias del conflicto bélico, o Ángel María de Lera, donde vemos el estricto reverso grisáceo de lo que para otros

narradores había sido una gesta. Son novelas que, o bien retratan últimos días de la guerra en Madrid, o ésta se mantiene en sus referencias, como vivencias que penetran en el clima emocional de los derrotados del interior.

Pese a que continúan las consecuencias del conflicto armado, irrumpen en la década de 1950 por primera vez organizadas, actitudes culturales opuestas a la llamada cultura oficial que se hacen protagonistas de encuentros de escritores, conversaciones de cine, etc., comienzan a sentirse puntualmente beneficiarios de la última narrativa norteamericana y del neorrealismo italiano; se sienten por primera vez llamados a expresar la tragedia vivida. Como bien ha contado López Salinas, fueron años en que incluso la España oficial -al menos en parte- comenzaba a querer olvidar la sangre derramada y el trauma social subsiguiente. Sin ir más lejos, se llega a narrar la lucha cotidiana, el antagonismo de clase, las secuelas sociales y psicológicas de las pérdidas de la guerra. Fueron años en que la censura del Ministerio de Información y Turismo se atrevió a recomendar a un semanario de sucesos no publicar más de dos crímenes por número. Era, en verdad, tiempo de perder definitivamente la memoria triunfal, que iba a ser sustituida por el análisis minucioso de las viejas heridas, con el fin de cauterizarlas. La apuesta de López Salinas era hacia el lector, convenciéndolo a través de los diálogos y de una historia íntima, de que era necesario un cambio expresivo de dentro afuera, un cambio en la mirada del narrador, con el fin de contribuir a quebrar la losa de la posguerra, como en poesía hicieran Blas de Otero y Gabriel Celaya.

El grupo de Armando López Salinas presenta la guerra de manera tangencial o indirecta, como harán más tarde Juan Goytisolo en *Duelo en el paraíso* (1955), Jesús Fernández Santos para su libro de relatos *Cabeza rapada* (1958), o Ana María Matute con *Los hijos muertos* (1958), con proporcionales dosis de memoria y autobiografía, que existen maneras de abordar por la generación del medio siglo las consecuencias históricas del trauma padecido por quienes se han sentido apartados de la historia pero no del lenguaje, y no encuentran espacio para desarrollarse, para amar, para crear un sueño colectivo.

Durante años estuvo vigente la afirmación de Juan Benet cuando, hace algún tiempo, planteaba que «todavía está lejos el día en que los hombres de esta tierra se puedan sentir libres del peso y la sombra que arroja todavía aquel funesto conflicto». Y el trabajo de López Salinas en *La mina* colabora en aliviar esta carga. Y anticipa también el porvenir: aquello que decía Gorki acerca de ese modo de estética en la que se encarnaría la ética del porvenir, *La mina* nos inquieta al poner delante de los ojos lectores la tradición realista con una fuerte dosis de verdad.

Seguramente, los novelistas españoles han tenido que cubrir con un millón de títulos el espacio marcado por la historia para el genocidio español y la subsiguiente resaca. La tarea de López Salinas con *La mina* es mostrar, como leemos en Bloch, que existe un futuro anticipado a través de la utopía concreta, que en López Salinas es la suma de vida consciente y literatura de la mano que escribe de los desheredados de nuestra tierra. Como sus personajes, López Salinas no cree que haya plenitud futura, sino que ese futuro ha de ser anticipado por el presente narrado en cada una de sus páginas. Lo hace verosímil. Por eso su creación cultural en esta novela emblemática, *La mina*, tiene fuerza de anticipación y su lúcido editor David Becerra Mayor nos vuelve a convencer de ello. No es la primera vez que lo hace. Gracias a miradas como la suya asistimos a un levantamiento de planos que nos pone en las manos un núcleo de memoria.

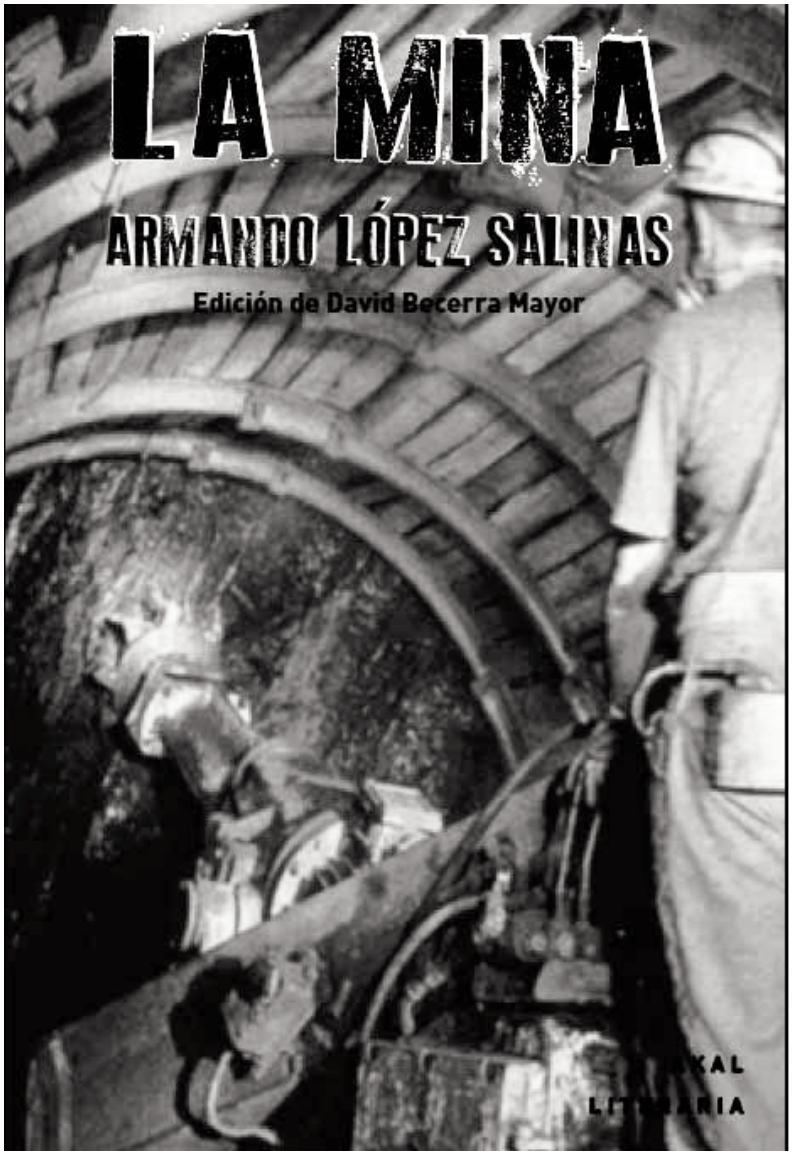
VII

Escribir en España, un adiós a Armando López Salinas.

Francisco Fernández Ramos.

[Texto inédito]

Un libro escribió Marx sobre España; en él, a la vez que relataba el acuartelamiento del Cantón de Cartagena con un desagradable desprecio sectario y periodístico, infundía la idea de que la revolución España se produjo contra las tropas napoleónicas, e indicaba que desde entonces las luchas revolucionarias en España se habían contaminado en exceso de una ilógica anarquista que había cosechado sus fracasos en la I República. No deja de notar Marx que la nuestra es una lucha siempre sin dirigentes y a menudo sin dirección, pero en momentos clave, precisa. De aquella protesta, a menudo infantil, contra nuestra herencia aborrecible sobresalen ejemplos disolutos, que serán los que recordáremos, y, en última instancia, el ejemplo que nos construya. Felipe González se quejaba en el entierro de Suárez de que no se supiera dónde estaban enterradas las personas que ostentaron cargo de la Presidencia del Gobierno en los dos últimos siglos. Y a la memoria de los que tenemos sentido democrático o del humor, que en este caso es lo mismo, nos viene el túmulo que ETA político-militar le hizo al presidente del Gobierno el Almirante Carrero Blanco, cuyos restos, por cierto están localizados y damnificados. Nuestra identidad está prudentemente distanciada de lo oficial. No tenemos líderes y sin embargo todas las personas de izquierdas, diría de bien, nos vemos representados por Juan Ruíz, el Arcipreste de Hita, por Cervantes, por Espronceda, por Fernando Fernán Gómez o por Armando López Salinas.



Sabemos que para pensar, para aprender a pensar, es mejor dirigirse a la segunda o la tercera fila de aquellos que en su día fueron considerados. En este país buscamos siempre en el mayordomo traicionado no al asesino, sino a nuestro compinche. En nuestra imaginación construida ha aparecido la idea de que antes

del 78 no hubo nada, que todo era imposible, y que lo que salió de allí, más que una generación era una cerviz humillada. Debemos entender la obsesión de nuestros abuelos por pagar un seguro de decesos en el contexto de que a día de hoy existen, todavía existen, fosas comunes ignoradas por el Estado, y que con carácter ya de oficialidad, a partir de finales de los ochenta, volvieron a llenarse esta vez no de rojos sino de subsaharianos. Los muertos son lo que no hicieron ese encargo constante que se hacía sí mismo Armando López Salinas, pero también a todos, el de seguir el camino de vuelta de los inmigrantes que cruzaban el estrecho y relatarlo. No es justo decir que ningún joven haya tratado aquel aspecto, pero sí es cierto que para observar parámetros semejantes de los del libro *Caminando por las Hurdes* habría que echar mano del trabajo de periodistas como Olga Rodríguez o de activistas sociales como Cristina Fernández Besa y el resto de autores de *Frontera Sur* de la editorial Virus, libro que de un modo no narrativo cumple el encargo de Armando.

Pero la pregunta que ahora ya sí es imposible de contestar es ¿por qué dejó de escribir López Salinas? La respuesta más certera quizás haya sido la de Constantino Bértolo recogida en el prólogo de la imprescindible edición a cargo de David Becerra en *La Mina*, pero que venía de un documental inédito sobre el autor que realizó Eva Fernández dentro del movimiento «Cine sin autor». Por un lado estaba lo que se podría llamar la batalla perdida por la cultura que protagonizó Jorge Semprún frente a José Bergamín defendiendo una permeabilidad en el mundo de la cultura a la idea de reconciliación nacional. Hecho que los que conocían la situación real de los españoles, que estaban dispuestos a contarla a la manera y altura de Cervantes, jamás podrían aceptar. Pero aquella lógica triunfó y la cultura se transformó en ese "patrimonio del gobierno" del que hablaba Sánchez Ferlosio, autor que en las antípodas de Armando también optó por abandonar la narrativa. Y con la libertad vino la libertad de expolio. Ruedo Ibérico calló y cayó con Radio Pirenaica, con ellas Armando López Salinas en un juego donde ganó la banca. Uno de los trabajos más interesantes de Armando López Salinas fue precisamente la preparación de la edición y el prólogo a la antología de Larra para la Editora Nacional, editorial pública cerrada por Felipe González en sus primeros años gobierno siguiendo, si no las órdenes, sí los intereses de Jesús de Polanco. Y en la que podemos juzgar el papel que hubiese jugado un escritor tan importante como Armando López Salinas sí el nuestro fuera, realmente, un país democrático.

VIII

Año tras año, una novela de los derrotados y los vencidos de ayer para los derrotados y vencidos de hoy

Matías Escalera Cordero

[Texto adaptado proveniente de la comunicación que sobre la obra de Armando López Salinas realizó el autor en las III Jornadas de Literatura y Marxismo, celebradas en la UAM, en mayo de 2011, que constituyeron la base también de su intervención en la presentación de *La mina*, durante la Fiesta del PCE en 2013]

Año tras año, la novela de Armando López Salinas, escrita en 1961, y ganadora del premio de la editorial Ruedo Ibérico de 1962, es una novela coral cuyo objeto es el devenir colectivo –y personal– de los derrotados y de los vencidos (o más apropiadamente, de los derrotados que fueron vencidos y de los derrotados que no se dejaron vencer, pero también de los vencedores que fueron realmente vencidos) que sobrevivieron a la Guerra Civil española y, sobre todo, a su inmediata posguerra. Un devenir colectivo –y personal– que va de la oscuridad, de la muerte y de la desesperanza, a la pro-

mesa y la esperanza de una vida futura plena, libre y luminosa. De la indignidad infligida a la dignidad conquistada. Una auténtica novela política que nos desvela no sólo el funcionamiento de la maquinaria de represión y de violencia racional puesta en marcha por los auténticos vencedores (los dueños del Capital, de las tierras y de la fuerza), sino también las consecuencias de todo ese frío y calculado poder de amedrentamiento en la inquieta, menesterosa y miserable vida de los vencidos: sean del lado de los "derrotados vencidos", de los derrotados que se resisten a dejarse vencer; o sean del de los "vencedores vencidos" (aun sin saberlo). Y si su estilo asertivo, o las técnicas aplicadas a su escritura –fundamentadas en la yuxtaposición, en la parataxis, en la "economía narrativa" y en la elipsis– resultan aparentemente (y sólo aparentemente) *sencillas*, se debe no tanto al fin que se persigue: la afirmación de una esperanza colectiva; sino a las características del tiempo *narrado* en la novela –el que va del final de la contienda, al tratado con los Estados Unidos–; un tiempo aún *sencillo*, en el que vencedores y vencidos aún tenían repartidos sus papeles y sabían cuáles eran sus respectivos espacios. Aunque en el tiempo y en la coyuntura histórica en la que el texto surge haya síntomas de que ese *sencillo* viejo tiempo de la vieja España se está *enmarañando* y *complejizando*, de un modo imparable e inexorable, en la tortuosa búsqueda de la *modernidad* –identificada ya con el capitalismo de consumo– dentro de un régimen orgánico y totalitario.

Pero *Año tras año* es, además, una novela materialista, pues siempre es la coyuntura histórica que *se relata* –esto es, las condiciones materiales de la misma– el marco de explicación último de los conflictos, tanto personales (de la angustia de Antonia o del vencimiento alcohólico de María, por ejemplo), como colectivos (el hambre, la represión o la explotación de la clase obrera; la emigración masiva del campo a las ciudades y el surgimiento del chabolismo, entre otros), que en ella se exponen a la consideración de los lectores.

Otro problema –que comparte con otras muchas novelas de ese momento– es el del receptor potencial de la misma; pues, descontada la dificultad práctica de acceder a ella, cabría preguntarse por quién leyó realmente esta novela y para quiénes se escribió; puesto que si *Año tras año* no es propiamente una obra del exilio, recibió un premio de una editorial *exiliada*, Ruedo Ibérico, y se editó en Francia, aunque no va dirigida ni al exilio (en primera instancia, se supone), ni al lector francés. Al tiempo que se enfrentó –como tantas otras también– a una auténtica "ley de silencio histórico", cuando no a una eficacísima reconstrucción de la memoria, que el Régimen había emprendido desde su mismo inicio, particularmente efectivas entre las generaciones que no habían protagonizado directamente la Guerra, ni recordaban ya el hambre ni la miseria de la posguerra.

Aunque más significativo para determinar las coordenadas de recepción de *Año tras año* –y de otras tantas "novelas sociales" de los finales de los cincuenta y de principio de los sesenta–, es la consideración de los profundos cambios que se están produciendo en la base social, económica y productiva de la España posterior al plan de estabilización de 1956-1959, volcada ya hacia sus primeros planes de desarrollo; marcada por la aparición de una clase media, cada vez más pujante, con gustos y valores enteramente acordes con los modos de producción y de consumo en masa del capitalismo moderno; y que, junto con los enormes flujos migratorios hacia las grandes ciudades, o hacia Europa, diseñan una España completamente *nueva* y más *complicada*, en la que la guerra y sus consecuencias se han reducido a "puras batallitas" de padres anticuados y *demodés*. *Año tras año* es, desde este punto de vista, una novela de "final de época" o mejor del "final de una España", que aparece justo cuando se están poniendo las bases de "otra literatura", más acorde con la nueva España del desarrollo y del *desarrollismo* como ideología y como práctica social y política.

Armando López Salinas, ya lo sabemos, pertenece a ese grupo que hoy conocemos por "Generación de los cincuenta", junto a Ignacio Aldecoa, Juan García Hortelano, Alfonso Grosso, Rafael Sánchez Ferlosio, Jesús López Pacheco, Carmen Martín Gaite, Luis Martín Santos y Ana María Matute, que viven y escriben justo en esa coyuntura histórica.

En la mayor parte de sus relatos y de sus novelas escritas y publicadas a finales de los cincuenta o muy al principio de los años sesenta (llamémoslas "novelas en el filo de la vieja España"), predominan fundamentalmente las prácticas del Neorrealismo narrativo y cinematográfico, aunque se anuncian ya los primeros intentos de unas prácticas narrativas, digamos, post-neorrealistas; no nos olvidemos de que en Francia el "Nouveau Roman" está en plena vigencia, y que ha dado lugar a

prácticas cinematográficas como la "Nouvelle Vague"; o que, desde 1959, se vienen celebrando los primeros encuentros de Formentor, claves para entender la literatura que viene (una auténtica "*transición literaria, antes de la transición política*": los llama Juan Goytisolo); o que estamos en las vísperas del "boom latinoamericano" y del llamado "Realismo Mágico"; esto es, de una literatura y de un cine "más adecuados" para la nueva coyuntura histórica que se está conformando, lenta pero inexorablemente, también en España, dominada por la experiencia y disfrute de los bienes de consumo.

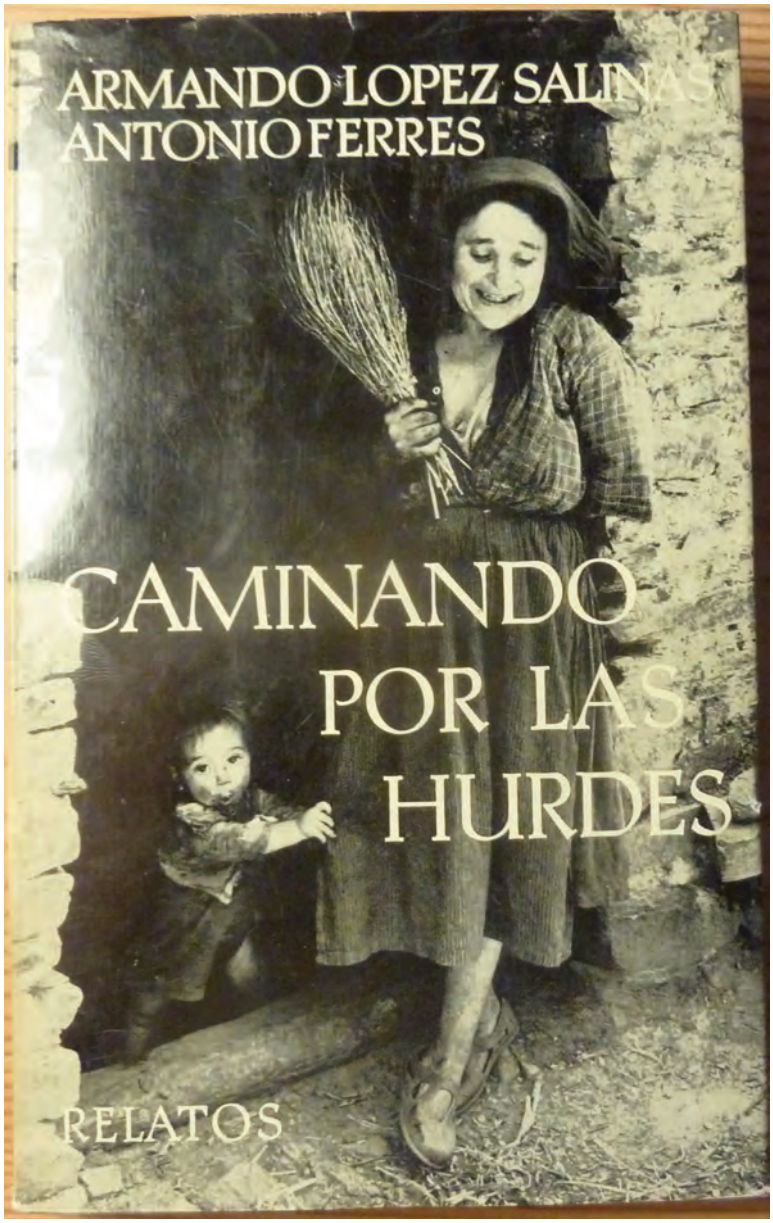
Muy significativo, al respecto, me parece el hecho de que las novelas de Robbe-Grillet (teniendo en cuenta la discusión que éste mantiene con Juan Goytisolo, en Formentor, acerca de la vigencia del compromiso en la novela) y el libro de Michel Butor, *Répertoire I* (uno de los pilares teóricos del "Nouveau Roman"), titulado en español *Sobre Literatura I*, en el que se afirma que "*la búsqueda de nuevas formas novelescas cuyo poder de integración sea mayor*", debe tener en cuenta tres variables indisociables: la *denuncia*, la *exploración* y la *adaptación*; están siendo traducidos ya al castellano, y publicados en Barcelona, por Seix-Barral. Aunque lo verdaderamente importante para el caso que nos ocupa es que *Tormenta de verano* (Premio Formentor precisamente), de Juan García Hortelano y *Tiempo de silencio*, de Luis Martín Santos (publicada en Barcelona por Seix-Barral), de 1961 y de 1962, respectivamente, surcan ya esas olas y han emprendido ya esa singladura. Por lo que novelas neorrealistas como *Las ataduras* (en la estela de *Entre visillos*, 1957) de Carmen Martín Gaite, de 1961; *La Zanja*, de Alfonso Grosso, de 1961; o relatos como "*Y el corazón caliente*", de Rafael Sánchez Ferlosio, también de 1961; y, como poco antes, *Central eléctrica* (finalista del Premio Nadal), de Jesús López Pacheco, de 1957; o *Primera memoria*, de Ana María Matute, de 1959; así como *La mina*, de 1959, y *Año tras año*, de 1962 (Premio Machado de Novela, de Ruedo Ibérico), las dos novelas de Armando López Salinas; conviven estrictamente con los primeros intentos de sobrepasar la estética neorrealista, y adentrarse en la experimentación (*exploración*, según Michel Butor) y la *adaptación* de lo real, que eran los otros dos pilares, junto con la *denuncia*, de la "nueva novela"; como sucede con *Tormenta de verano*, de Hortelano, y *Tiempo de silencio*, de Martín Santos.

A lo largo del tiempo, y desde muy temprano, los derrotados –y los vencidos– se habituaron a dos afirmaciones con una enorme fuerza consoladora, "somos superiores moralmente a los sublevados" y "nos han derrotado pero no nos han vencido". Tanto en el discurso de despedida a las brigadas internacionales de don Juan Negrín, presidente del Consejo de Ministros, como en las palabras de presentación de don Antonio Machado al libro *Homenaje de despedida a las Brigadas Internacionales*, ambos de octubre de 1938, podemos leer afirmaciones en ese sentido. Pero es el caso que, muchos años después, un poeta como Luis Cernuda, en la edición mejicana –del año 1964– de *La realidad y el deseo*, incluye el poema titulado "*1936*", dedicado a un viejo brigadista norteamericano, y datado en el año 1961, justo el de la escritura de *Año tras año*, en el que abunda en esa misma idea; es decir, veinticinco años después de terminada la guerra, incluso un muy cansado y muy airado Cernuda sigue creyendo en la altura y nobleza moral de los que fueron derrotados, pero no vencidos… "*Recuérdalo tú y recuérdalo a otros…*" Nos conmina.

Y, aunque de modo paradójico, es lo que hace Armando López Salinas con su novela, recordar lo que ya se está olvidando o se ha olvidado definitivamente. Y digo paradójicamente pues, en *Año tras año*, los derrotados, en buena parte, son finalmente vencidos por una violencia y una estrategia de quebrantamiento planificadas y ejercidas de un modo global y sistemático, en todas las esferas de la vida, por el nuevo poder; o por la acción corrosiva de una durísima, abrumadora y mísera cotidianeidad, llena de miedo, de humillación y de hambre; en la que no todos los derrotados, finalmente vencidos, poseen o logran mantener una altura moral necesariamente superior a la de los vencedores –vencidos o no–; como son los casos de los primos Lucio y Matías, cada uno perteneciente a un bando; o el de Blanca y Ramiro de Hoz, familia realquilada, en la que él es un falangista "de primera hora" y divisionario voluntario, paradigma de los "vencedores vencidos"; pues todos esos personajes, en cuanto *pueblo*, comparten el mismo destino de explotación y de mera supervivencia a que han quedado reducidas las vidas tanto de los derrotados como de los vencidos de ambos bandos. La supervivencia a toda costa y el efecto consolador de los recuerdos son el otro espacio de los vencidos; como se ve bien en los casos de María, uno de los personajes más intensos y dramáticos, o de Aída, la viuda realquilada, o de Lucas, el viejo libertario, padre de Pepita. Espacio,

el de los recuerdos (personales), que nada tiene que ver con la disputa por la memoria (colectiva), que se constituye en el único patrimonio de los derrotados que se resisten a ser vencidos, como es el caso de Enrique, Augusto, Joaquín, Celestino o incluso el viejo maestro de escuela represaliado y reducido al peonaje en la fábrica.

El mantenimiento de la memoria y de la esperanza, sea de un modo angustioso, siempre al borde del grito y de la desesperación, como es el caso de Antonia (otro de los personajes centrales de la novela); o como expresión de la voluntad de liberación no sólo personal, sino también colectiva, esto es, social y política: como es el caso de Enrique, de Augusto o de Joaquín; obreros comunistas y socialistas enfrentados a la maquinaria de poder puesta en marcha por los vencedores.



Una maquinaria que se funda en el control y la organización (como es el caso de listas exhaustivas para todo, los campos de concentración, de clasificación, de trabajo, etc.); en el terror social planificado y capilar (es significativo el papel represivo de los porteros y los serenos, por ejemplo); en el quebrantamiento moral, mediante la humillación metódica (como es la búsqueda desesperada de avales; o la escena en El Retiro, con la absurda humillación de las parejas de novios a cargo de un simple plantón; la boda de Aída con el trapero; o la visita a la prisión, y el trato sádico y vejatorio a los familiares); en la propaganda; y en el amaestramiento (sea en la escuela, en la *mili* o en las organizaciones de ocio fascistas). Un poder tenebroso y miserable ante el que si no es la esperanza y la fe en el cambio, sólo queda la angustia y el grito, la huida interior (el recuerdo y los ensueños románticos, por ejemplo), la emigración, o la adaptación, y el sometimiento a la ley omnímoda del hambre, que todo lo impregna y penetra. Y la obsesión del dinero (en Tano, en Blanca, en El Peque, en Pedro y en tantos otros personajes).

Año tras año es un excepcional mosaico en el que podemos descubrir, además, la lenta gestación de una nueva clase media de vencidos, entre el hambre, la corrupción y el estraperlo: como es el caso de don José. O la lenta gestación de un sindicalismo de derrotados y de vencidos. Así como las claves en las que se cimienta la corrupción de los auténticos vencedores: el Capital y el Ejército; que son el negocio y la especulación inmobiliaria, el *comisionismo* y la corrupción política y administrativa (¿nos suena de algo?).

Año tras año es una novela política, sí, y una novela materialista, también; una novela que afirma la esperanza frente a la desesperanza (optimista de un modo *necesario*, sí); pero sobre todo es

una gran novela, una excelente y bien trabada construcción literaria, no sólo por la cantidad de personajes e historias que se entrecruzan, o por el magistral diseño de muchos de ellos (los de María y Antonia, por ejemplo); o por el emotivo, efectivo y completísimo bosquejo del tiempo histórico que narra y de los destinos personales implicados; sino también por su escritura, y por el excepcional manejo de la elipsis y de la economía narrativa. Por todo ello, cuando ese período de nuestra historia está siendo objeto de un auténtico vaciamiento de sentido y de una sistemática descontextualización (esto es, *deshistorización*), esta novela, *Año tras año*, un verdadero relato mural de los derrotados y los vencidos de ayer, adquiere un sentido nuevo y actual, creo, para los derrotados y vencidos de hoy.

⚜⚜⚜

IX

Palabras de bienvenida y salutación del alcalde de San Fernando de Henares, Ángel Moreno (filólogo hispanista)**, en la presentación de la edición de *La mina* en la Fiesta PCE de 2013.**

Buenos días:

Ante todo, quiero agradecer la oportunidad de participar en este acto de homenaje a Armando López Salinas; gracias, David, por tu amable invitación. Siempre es un placer acoger en la ciudad a la que represento a personalidades comprometidas, a militantes que dedican su vida a conseguir un mundo más justo y poner en marcha a andar los más altos valores de la Libertad, la Igualdad, la Justicia y la Solidaridad. Bienvenido, pues, Armando, a San Fernando de Henares; espero que este recibimiento cálido sea de tu agrado.

Hay algo tan terrible para una obra literaria como la censura del régimen franquista, es el olvido consciente por parte de la crítica especializada, el menosprecio y la maquinaria de producción de las grandes firmas editoriales con el propósito de hacer desaparecer determinados autores y obras que no son del gusto del sistema. Por ello, es muy importante, y casi obligado, traer a primera línea de fuego militante novelas como esta de Armando que nos enseña, nos instruye, nos sirve de reflexión, no desde la nostalgia pusilánime, sino como estímulo para crear la cultura de la transformación, la literatura crítica del siglo XXI. En este sentido, el trabajo que propone David Becerra con esta nueva edición es digno de alabanza y camina satisfactoriamente por esas vías.

Yo suelo decir muchas veces que no hay nada tan novedoso como los clásicos; un clásico lo es porque siempre nos da un matiz distinto cada vez que se lee y nos sirve para explicar mejor nuestra propia realidad y proponer su transformación. Yo entiendo, desde ese punto de vista, que un clásico es positivo, no algo viejo, sino algo que es capaz de aportar en la actualidad algo para avanzar hacia la sociedad futura. Es en este sentido como debe entenderse, a mi modesto modo de ver, *La mina.* Y lo voy a explicar.

En el siglo XXI, nos encontramos en una encrucijada histórica, con la herencia de problemas históricos, mezclados con la novedad del neoliberalismo europeísta: los latifundios y las vastas extensiones de propiedad de duques a las que no se saca rendimiento coexisten con una importante desocupación de trabajadores del campo que no tienen otro medio que su fuerza de trabajo. Y ello convive con problemas novedosos, muchos de ellos, debido a la configuración del capitalismo en Europa: la desindustrialización de nuestro país es un hecho claro que origina un proletariado precarizado, si me permitís, un "precariado" altamente explotado. Vuelven los fenómenos migratorios de los españoles: las generaciones más jóvenes se van ante el futuro incierto que nos espera.

¿Y qué vemos en *La mina*? Trabajadores del campo sin oportunidades por la ausencia de un reparto equitativo de la tierra, la concentración en pocas manos de grandes propiedades, la emigración del campo a los grandes centros de trabajo, fruto del desarrollismo franquista, que provoca una gran explotación y estragos sociales; pero también palpamos la solidaridad de clase, la dignidad de los trabajadores, la crítica y la denuncia que llama a las conciencias para conformar un frente de lucha que cambie el estado de cosas, el régimen, el sistema.

Como vemos, sí tenemos elementos en la novela como para hacernos pensar también en nuestro presente y ahondar en la praxis transformadora.

Es lugar común de la mayor parte de la crítica decir que la novela de corte socialista representa personajes maniqueos, descuida la forma, se fija más en el contenido que en la expresión, son obras políticas que rozan el panfleto; es decir, se evidencia un desdén que las convierte en obras poco dignas de mención y sin derecho a su lectura. Es obvio que los críticos que afirman esto están muy interesados en que estos autores no sean conocidos, actuando como censores modernos. Contra esto, yo invito a leer *La mina* para descubrir una prosa ágil, clara, sencilla, que aporta la información necesaria, con unos personajes que proyectan su interior hacia lo exterior-social, con sus propios sueños y visiones del mundo, con sus miedos y sus esperanzas; ejemplo de la praxis transformadora en la literatura. Quien sostiene lo contrario, sí que firma un panfleto político contra obras que pretenden construir otro modo de hacer literatura.

Y por supuesto, la diferencia radical entre estos escritores -Armando, López Pacheco, Lauro Olmo, entre otros- y los más citados en los manuales de literatura como Sánchez Ferlosio, Cela, Martín Gaite o Ana María Matute es su modo de concebir el realismo y la literatura en general. En este sentido, es sugerente lo que apunta David Becerra en su introducción, cuando proclama que ya es hora de quitarse el sentimiento de culpa o la vergüenza de llamar a las cosas por su nombre: la novela socialista no puede entrar dentro del saco del "realismo social". No podemos comparar *El Jarama* con su objetivismo anodino con la obra de Armando, por ejemplo. El estudio de las contradicciones sociales, las relaciones de producción, cómo se reflejan las políticas económicas del Estado en la vida diaria de los trabajadores, los conflictos sociales latentes, la formación de conceptos ideológicos del mundo de los trabajadores y de sus explotadores, la lucha de clases, en suma, es lo que define claramente la novela socialista, por ello estoy plenamente de acuerdo con David: es hora de recuperar esa producción literaria, llamando a las cosas por su nombre, sin complejos. Y esa necesidad se antoja en estos momentos más urgente: tenemos por delante un deber histórico y una obligación moral perentoria por cambiar la sociedad. No podemos permitir que las políticas del capitalismo neoliberal sigan campando a sus anchas, engullendo generaciones y pueblos enteros para mantener la tasa de ganancia. El frente de lucha es amplio, grande, la lucha de clases reviste muchas formas; en lo literario, hay que romper el cerco mediático y ahondar en las experiencias de editoriales modestas, que con tanto esfuerzo y trabajo están poniendo en circulación obras críticas; hay que dar a conocer a escritores que piensan en otro mundo más justo, y hoy nos acompañan varios; hay que popularizar todo esto entre los militantes de esta trinchera para que la literatura no quede en los premios de las grandes editoriales, en los escritores de la "progresía" socialdemócrata que ayudan a configurar el "capitalismo de rostro humano", disfrazados de "escritores de izquierdas" que apoyan proyectos políticos cercanos al PSOE.

Por eso es tan refrescante una relectura - o lectura- de *La mina*. Y por ello es tan importante la presencia de su autor, un intelectual del partido que llevó a cabo un gran trabajo, que nos alienta a proseguir nuestra ingente tarea. Vuelvo a agradecerte, Armando, tu visita. ¡Salud y República!... Muchas gracias.

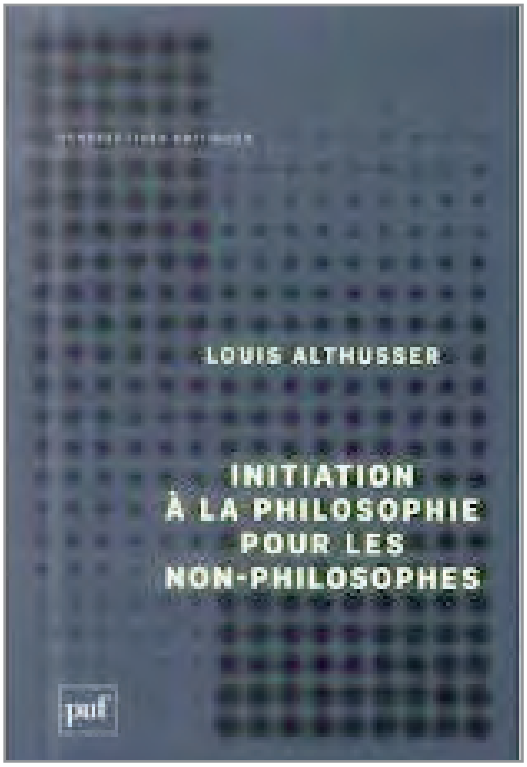
UN PERRO MUERTO ES INMORTAL

Sobre *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, de Louis Althusser (Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, texto establecido y anotado por G.M. Goshgarian, prefacio de Guillaume Sibertin-Blanc, París, PUF, 2014)

por Juan Domingo Sánchez Estop

1.

Muy a menudo nos encontramos en los escritos de Louis Althusser, en diferentes épocas, la expresión "autor sin obra". Aparece en particular en la Introducción a la *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, ese libro de finales de los años 70, casi terminado, pero hasta hace muy poco inédito, que las Presses universitaires de France (PUF) han publicado recientemente. La secuencia "autor sin obra" debe ponerse en relación con otra serie de significantes que surgen del campo semántico –tan caro a Althusser- del "resto", del "desecho" o del "residuo". Este campo de significantes se inscribe a su vez en el rechazo por la teoría de Althusser de cualquier forma de teleología. A este respecto, cabe señalar en Louis Althusser dos rechazos de la teleología: un rechazo absoluto, o spinozista, que niega los fines en nombre del carácter absoluto de la potencia, ya sea de Dios o del modo finito (el "Deus quatenus..."). Y un rechazo relativo, malebranchiano, que se opone a la teleología invocando el carácter simplemente ocasional de las causas de este mundo en comparación con la verdadera causa que sólo podría ser divina. El desecho, en este segundo caso, sería el conjunto de las ocasiones perdidas, el conjunto de las causas posibles que han quedado sin efecto. Así, hay dos rechazos diferentes de la teleología en nombre de una causa absoluta: sea inmanente (spinozista) o ausente (malebranchiana). Malebranche, releído por Althusser, incluye entre esas ocasiones perdidas todos los fenómenos que escapan al principio de razón finalista, como la lluvia que cae en el mar o en la arena[1]. Se trata, pues, de entes que no producirían efectos o que estarían privados de producir el efecto que les sería propio. Como



lo dirá Althusser en la *Initiation*, lo propio de la filosofía materialista es "afirmar que existen en el mundo muchas cosas que no tienen ningún sentido y que no sirven para nada, [...] que hay pérdidas absolutas (que nunca son compensadas), derrotas inapelables, acontecimientos sin ningún sentido ni continuidad, empresas e incluso civilizaciones enteras que abortan y se pierden en la nada de la historia, sin dejar en ella

1.- "Malebranche se preguntaba '¿por qué llueve sobre el mar, los grandes caminos y los arenales', ya que esa agua del cielo que en otras partes hace florecer las culturas (y lo hace muy bien) no añade nada al agua del mar o se pierde en los caminos y las playas", cfr. Louis Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* (1982), in *Écrits philosophiques et politiques* (*EPP*), París, Stock/IMEC, 1995, Tomo I, p. 539. El texto de Malebranche es el siguiente: "Dios hace llover con el objetivo de hacer las tierras fecundas, & sin embargo llueve en los arenales y en el mar; llueve en los grandes caminos: llueve también en las tierras que no están cultivadas. ¿No es evidente, por todo ello, que Dios no actúa por voluntades particulares?" Cfr. P. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphisiques*, Lyon, Léonard Plaignard, 1707, Meditación XIV, p. 238.

ninguna traza, como esos grandes ríos que desaparecen en las arenas del desierto"[2]. Sucedería lo mismo, según Althusser, con el autor "sin obra".

2.
Uno puede preguntarse, por otra parte, qué podría ser "un autor sin obra", ya que los dos elementos del binomio constituido por la obra y su autor, el autor y su obra, parecen inseparables. Un autor sin obra sería o aquél cuya producción simplemente no existe o un autor cuyas obras no serían "suyas", al no ser sino efecto de condiciones de existencia y de producción radicalmente exteriores. Queda aún un tercer caso posible, el del autor cuyas obras han desaparecido, destruidas por el mismo autor o por sus enemigos, o simplemente olvidadas, enterradas por los siglos, entregadas a la "crítica roedora de los ratones" según la expresión de Marx y Engels. Este último caso es frecuente en la historia del materialismo, esa tendencia filosófica esencialmente a contra-corriente y subterránea. Conocemos los casos de Demócrito y de Epicuro: la obra que de ellos nos ha llegado está formada sólo por pequeños fragmentos y el resto ha corrido la suerte de las gotas de lluvia caídas al mar. Ese es probablemente también, al menos parcialmente, el caso de Louis Althusser, que evocando la suerte trágica de su amigo Jacques Martin[3], nos habla también de sí mismo cuando evoca la figura melancólica del filósofo sin obra. Pero esta última interpretación, en lo que atañe a Althusser, no debe concebirse excluyendo las otras dos que se han mencionado: la "im-propiedad" de la obra, que reconoce el crítico implacable de las nociones de sujeto y de autor que es Althusser, se uniría en su caso a los proyectos de obras que jamás realizó o a las grandes obras probablemente existentes de las que no encontramos traza, tal vez también a la gran cantidad de obras inéditas que todavía se encuentran en los fondos Althusser del IMEC.

3.
La *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* es un objeto extraño. El lector familiarizado con la obra de Louis Althusser se sorprende al tener entre sus manos el primer verdadero libro escrito por Louis Althusser –en todo caso el primero que ha sido publicado-, porque el resto de sus obras son ensayos de formato bastante reducido, como los dedicados a Montesquieu o a Rousseau, artículos o textos dispersos a veces reunidos en libros recopilatorios como *Pour Marx*, *Positions* o *Élements d'autocritique*, intervenciones en seminarios publicadas junto a las de otros participantes, como en *Lire Le Capital*, o cursos redactados o que, simplemente, permanecen como notas para una redacción posterior. Estamos, pues, frente al primer "verdadero" libro de Althusser concebido como tal que se haya publicado. El que este libro no fuera publicado por Althusser pese a lo acabado del manuscrito, es un bastante comprensible motivo de sorpresa para su editor, G.M. Goshgarian[4], el más exacto traductor al inglés de las obras de Althusser. Esta sorpresa debe ser contextualizada y relativizada. Althusser omitió voluntariamente publicar bastantes de sus textos. La simple consulta del catálogo del fondo Althusser del IMEC conservado en la abadía de Ardennes permite, en efecto, constatar la existencia de varios "verdaderos" libros aún inéditos. A menudo los textos no fueron publicados por Althusser –como ocurre conotro gran libro casi terminado, *Les Vaches Noires*- por motivos relativos a la coyuntura política general o debido a la coyuntura interna del PCF; otros, por motivos más bien relacionados con la "coyuntura filosófica" en sentido estricto[5]. Podríamos considerar la no publicación de la *Initiation* por parte de Althusser como un indicativo de la profunda crisis que atraviesa el marxismo –y la propia problemática althusseriana- a finales de los años 70, de la que este libro sería, a nuestro juicio, síntoma. En contraste con la relativa seguridad que atestiguan los primeros grandes textos del althusserianismo como *Pour Marx*, *Lire Le Capital* o la *Réponse à John Lewis*, en la *Initiation*, la crisis del marxismo está presente y activa. Las numerosas alusiones del texto a una eventual "última oportunidad" de salvar el marxismo, ese encuentro entre la obra de Marx y el movimiento obrero que ha producido tan extraordinarios efectos políticos y teóricos, pero cuya potencia se ha desvanecido después del "post-Stalinismo" de principios de los años 60 y, más aún tras el "post-68", presagian ya otros textos de nuestro autor de esa misma época y que estarán en ruptura abierta con la línea del PCF, como *Ce qui ne peut plus durer dans le*

2.- Louis Althusser, *Initiation àla philosophie pour les non-pilosophes*, París, P.U.F., 2014, p. 76.

3.- Sobre Jacques Martin, cfr. Yann Moulier Boutang, *Louis Althusser – Une biographie*, I, « la formation du mythe », París, 1992, capítulo IX, « le jeu des perles de verre ».

4.- "No sabemos por qué Althusser renunció a publicar *Initiation à la philosophie* pese a estar prácticamente acabado, como atestigua el texto que aquí se presenta por primera vez". G.M. Goshgarian, "Nota de edición", in Louis Althusser, *Initiation...*, pag. 40.

5.- Cfr. Lous Althusser, *Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste* (26 de junio de 1966), in Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, París, Stock/IMEC, tomo II, pag. 393.

parti communiste (1978) o la comunicación *Enfin la crise du marxisme* en el coloquio de Venecia de 1977.

4.
La *Initiation*, por su título y por ciertos aspectos de su modo de exposición, podría tener la apariencia tranquilizadora de un manual, una especie de resumen en forma "popular" de los años gloriosos del marxismo confirmado por el "retorno a Marx". Es cierto que Althusser y su círculo concibieron muchas veces el proyecto de un manual de marxismo o de filosofía marxista que nunca culminaron verdaderamente. Estaba en marcha un proyecto así dirigido a un público cubano, pero nunca llegó a realizarse. Sin embargo, es en el círculo althusseriano latinoamericano donde apareció ese verdadero "manual" de marxismo althusseriano que constituyen *Los conceptos elementales del materialismo histórico* de Marta Harnecker. No se trata de un manual de filosofía marxista, pero contiene, fiel a su inspiración althusseriana, además de conceptos y proposiciones del materialismo histórico, las tesis del "materialismo dialéctico" que abren paso a esta teoría de la historia.

La *Initiation* se situará, sin embargo, de forma muy clara, en el ámbito de la filosofía, que en ella se declina, a los largo del texto como filosofía en general, filosofía materialista y filosofía marxista. Sin embargo, en el conjunto del libro, se percibe la coexistencia de dos niveles de lenguaje: el viejo "lenguaje oficial" del marxismo del Partido y otro discurso que lo trabaja desde el interior y lo transforma en algo totalmente distinto. En efecto, el "retorno a Marx" invocado por Althusser no es un retorno filológico a los textos marxianos. Althusser no ha sido nunca un "marxólogo". Si hay retorno, es el "retorno" filosófico a algunas tesis de Marx y de Engels que tienen un valor estratégico y que serán reinterpretadas o desviadas (en un sentido casi debordiano) por Louis Althusser. Pero esas tesis se expresan en los principales significantes del "marxismo" de la Segunda y la Tercera internacionales , sobre todo, del stalinismo o del zhdanovismo: el "primado de la práctica", es decir, de "la política" sobre "la teoría", la "determinación en última instancia por la economía", el papel dirigente y unificador del Partido, etc. Todo está ahí o, al menos, parece estar ahí. Pero todo es uniformemente subvertido por desplazamientos y deslizamientos de esos significantes que acaban por querer decir algo completamente distinto a lo que cabría esperar. Lo que Raymond Aron, en su crítica mordaz a Althusser, había denominado "marxismo imaginario"[6] se convierte en el texto de la *Initiation* en un verdadero "staliismo imaginario" en el que, por debajo del texto staliniano, acontece un "retorno" a las tesis marxistas o, más simplemente, materialistas, cuando no la simple producción de estas.

El método de Althusser, como en muchos otros lugares de su obra, recuerda aquí al de Spinoza, que consiste en una infiltración en el lenguaje del adversario teórico que, respetando sus términos, consigue desarbolarlo por completo. Es lo que hace Spinoza en la *Ética* con la filosofía cartesiana y el conjunto de la tradición metafísica occidental, pero también, de forma mucho más abierta, en el *Tratado teológico-político* con el texto de la Escritura. Una técnica de la "impostura" o del "marranismo" filosófico está en funcionamiento en Althusser. Pero esta técnica no es un arte de la mentira sino un método de producción de verdades desde el interior mismo de la ideología. En esas condiciones, por tanto, la *Initiation* no puede ser un manual: un manual se construye en el orden apacible de las ideas de una doctrina acabada, mientras que en el libro de Althusser nos encontramos frente a un orden totalmente distinto, el orden de la invención polémica, de la infiltración y de la ocupación del terreno enemigo, que no se limita al simple análisis sino que lleva el antagonismo al seno mismo de la teoría.

5.
Si la *Initiation*, totalmente atravesada por esta tensión, que intentaremos ilustrar con algunos ejemplos, no puede ser un manual, sigue siendo pese a todo una *Iniciación*, en otro sentido del término, sin embargo, que ya nada tiene que ver con la simple "introducción" pero que tiene algo de rito iniciático, de esa particular práctica que desde el *Protréptico* de Aristóteles a las *Meditaciones* cartesianas o al *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza, condiciona y posibilita el ingreso en la filosofía. Si el objetivo declarado –y muy modesto- del libro es contribuir a que los no-filósofos puedan "hacerse una idea de lo que es la filosofía", los medios movilizados para la realización de ese objetivo son numerosos y, en buena parte, inesperados. Una iniciación a la filosofía es tan difícil -¡para resultar inmediatamente tan simple!- como toda iniciación: "basta", en efecto, abandonar el mundo en el que cada cual se reconoce para pasar a otro orden de realidad. Y sin embargo no hay nada místico en este spinozista y este maquiaveliano que es Louis Althusser. Al final del periplo iniciático encontraremos el mismo mundo que teníamos al principio, pe-

6.- Raymond Aron, *Marxismes imaginaires. D'une Sainte Famille à l'autre*, París, Gallimard, 1970.

ro lo veremos, una vez iniciados "en" la filosofía, desde otro punto de vista, desde una forma de abstracción más completa, más concreta.

La *Initiation* se dirige a los no-filósofos. Se trata, para hablar de la filosofía, de tomar el punto de vista de ese exterior –que resultará constitutivo- del discurso filosófico que son las "filosofías espontáneas"[7]de la gente que se ocupa de cosas totalmente distintas de la filosofía, sobre todo, el punto de vista de los que parecen estar más alejados de ella, los trabajadores. El gesto de Althusser recuerda aquí al de Maquiavelo, que, para hablar del Príncipe, toma el punto de vista del pueblo a fin de no incurrir en mistificaciones y acercarse lo más cerca posible de la "*verità effettuale*". Nadie puede abrordad la filosofía "desde una posición materialista" sino desde el exterior. Rechazando toda concepción de la filosofía que reconociera a esta cualquier pretensión de subsumir la diversidad de las realidades y de las prácticas bajo principios universales, negando a la filosofía –como al sujeto, sea este filósofo o no lo sea- toda "rica" intencionalidad y toda intencionalidad "originaria", Althusser intentará comprender qué es la filosofía "desde el exterior". La filosofía no es la reina de las ciencias ni de las prácticas, ni tampoco su sierva, sino una práctica particular en "la teoría" que se encontrará sobredeterminada por todas las demás prácticas y los demás ámbitos de realidad, incluso los que, con arrogancia, finge dominar. A través de esas realidades y esas prácticas que constituyen lo que Althusser llama "la no-filosofía", y que son sistemáticamente ignoradas por las filosofías idealistas (la materia, el trabajo, el cuerpo, la mujer, el niño, la locura, los prisioneros, el poder de Estado, la lucha de clases, la guerra...) Althusser invita al no-filósofo a realizar un largo rodeo. Ese rodeo recuerda el periplo platónico o hegeliano, con la diferencia de que para nuestro autor tiene por base una teoría materialista de la historia que pone siempre de relieve la exterioridad del recorrido respecto de un supuesto origen o de un sujeto fundador. Ese recorrido "exterior" es indispensable para quien quiere ir más allá de una concepción abstracta de la filosofía. Sin ese periplo, sin ese estudio de las diferentes instancias y prácticas que constituyen las condiciones mismas de existencia de la filosofía, es grande el riesgo de que, por ir demasiado rápido, se pase de una filosofía espontánea cualquiera o, lo que es lo mismo, de la ideología, a las posiciones idealistas cuya actividad pretende dar sentido y coherencia a la ideología. Grande sería el riesgo de que la abstracción vulgar alimentara así la abstracción "sabia" que le da coherencia ideológica a aquella, en el círculo de reconocimiento especular que caracteriza a la filosofía idealista.

6.

A través de la religión, las demás ideologías y las distintas prácticas, ya sean productivas o discursivas, pasará el recorrido iniciático de esta "no-introducción" que no conduce al interior de la filosofía (en el sentido de una *eisagogé* clásica) sino que lleva sempre hacia un exterior como hacia su espacio constitutivo. Este exterior constituido por prácticas que dan cuerpo y carne a la condición humana, será considerado bajo la perspectiva de la producción (*sub quadam specie productionis*...), sirviendo aquí la producción de matriz al conjunto de las demás prácticas. La producción (*poiesis* en sentido aristotélico) no se opondrá en este contexto a la *praxis* como un otro sino como uno de los polos de un continuo en permanente tensión. La mayor parte de las prácticas examinadas se considera desde el punto de vista de la producción como un proceso resultante de la conjunción de una materia prima, una fuerza de trabajo y un conjunto de instrumentos, como la acción que realiza un agente sobre una materia exterior mediante instrumentos que constituía la *poiesis* aristotélica. Sin embargo, en lo que atañe a la ideología, la ciencia o la política, o a la propia filosofía, Althusser debe reconocer que *poiesis* y *praxis* no podrían diferenciarse, puesto que el agente y la materia coinciden y, como dice Aristóteles, para ilustrar la praxis común con un ejemplo convertido en clásico, "el médico se cura a sí mismo".

Entre todas esas prácticas, dos serán determinantes en relación a la filosofía: la práctica científica y la práctica política. Se trata de dos prácticas que, según la corriente mayoritaria de la filosofía, serían opuestas: la neutralidad de las ciencias -y la filosofía se aparentaría a ellas- parece incompatible con el compromiso político. El mismo Platón explicó en la *Carta VII* cómo debió abandonar toda preocupación política para dedicarse a la filosofía. Pero, para Althusser, la ciencia no nace de la nada sino siempre en el seno de un espacio ideológico saturado por relaciones de poder, saturado en concreto por la ideología, y al principio del todo, por la ideología religiosa que, en la *Initiation*, merece un capítulo en exclusiva en su calidad de primera gran ideología, de esa ideología "que siempre ha existido, incluso en las primeras socieda-

7.- La expresión "filosofía espontánea" ha sido inicialmente producida por Althusser en *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967) a propósito de la ideología espontánea de la práctica científica. En la *Initiation* su uso será más general y se asociará a la idea gramsciana de que "todo hombre es filósofo".

des comunitarias llamadas 'primitivas'"[8]. La ciencia naciente necesitó ganar y mantener su posición frente a la religión que dominaba los espíritus. Como el spinozista que es, Althusser reconoce en la geometría matemática de los griegos esta irrupción de un nuevo discurso sin el que el delirio teleológico habría reinado sin oposición[9]. Esa irrupción no se realizó sin dificultad y exigió un verdadero combate en nombre de la ciencia y de su práctica libre. Pero el combate por la ciencia es un combate en la ideología, no se trata de un efecto simple e inmediato del discurso científico como podría pensar el lector poco advertido del texto de Spinoza. El combate por el que la ciencia conquista su lugar en el orden de los discursos no es de orden científico, porque la ciencia no combate: no produce tesis (tomas de posición) sino conceptos y demostraciones. Los primeros científicos, los que produjeron la matemática griega, fueron así también filósofos, como Tales o Pitágoras, en la medida en que debían mediante otro acto que no dependía de la ciencia, abrir el campo de la práctica científica y mantenerlo abierto.

7.

La práctica científica, tal como se concibe desde el materialismo, es un proceso de producción que implica desde su inicio "una materia prima dada, una fuerza de trabajo definida y los instrumentos de producción existentes"[10]. La materia prima de la ciencia será así "una mezcla de objetos materiales y de representaciones no científicas según el grado de desarrollo de la ciencia". La práctica científica trabaja pues sobre una situación que, al menos en parte, pertenece a las representaciones ideológicas en vigor, las cuales, junto con los resultados adquiridos de la ciencia -cuando ésta existe- y ciertos instrumentos de trabajo o de medida, servirán de base a un proceso de transformación. Dado que esos elementos de base están todos sacados de su contexto "natural" o social, constituyen un primer nivel de abstracciones o generalidades (Generalidades I) que serán trabajadas por las hipótesis y los instrumentos de un segundo nivel (Generalidades II) para producir resultados en términos de conocimientos nuevos (Generalidades III). Hay que señalar que en todo ese proceso todo sucede al nivel de la abstracción incluso cuando la práctica científica, en su práctica experimental, "toca" a los objetos, puesto que siempre lo hace mediante instrumentos de observación que, según la expresión de Bachelard, son únicamente "teorías materializadas". En la transformación de esta materia prima en nuevos conocimientos, el "investigador" no es un origen, pues toda su práctica se inscribe en un proceso que él no determina. La práctica científica es, así, un "proceso sin sujeto", no porque pueda hacerse sin un agente sino porque es el proceso el que determina al agente y no a la inversa. En último término, esta práctica científica es una práctica de la ciencia sobre sí misma, un proceso inmanente a la ciencia misma, no en tanto que teoría abstracta sino como práctica social.

Todo esto no es nuevo en la obra de Althusser, puesto que estas tesis habían sido ya producidas en *Pour Marx* y en *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Lo que es nuevo, en cambio, es la toma en consideración del papel determinante de la ideología, ya sea como materia prima de la práctica científica o en el nivel de los resultados, de los "nuevos conocimientos". No hay, ni siquiera en la ciencia, verdad libre de ideología: el corte ciencia-ideología que había caracterizado la fase teoricista de Althusser ni es nítido ni es irreversible. En efecto, si puede haber algo nuevo en la ciencia pese a que sólo trabaja sobre sí misma, es porque "trabaja sobre un objeto contradictorio, puesto que la teoría que trabaja sobre sí, en el límite, no trabaja sobre una teoría que habría eliminado de sí toda contradicción, es decir, que habría logrado el conocimiento último de su objeto. Al contrario, es una teoría inacabada que trabaja sobre su propia incompletud y que de ese juego, de esa distancia, de esa contradicción, obtiene con qué ir más lejos, con qué sobrepasar el nivel del conocimiento alcanzado, esto es, con qué desarrollarse"[11]. En la misma ciencia hay siempre impureza. Hasta tal punto se inscribe la práctica científica en un contexto social general necesariamente dominado por la ideología.

Se reconocerá que la ciencia es lo que se juega en un combate permanente entre posiciones filosóficas que influyen sobre lo que Althusser, llevando aún más lejos la metáfora de la producción, llamará "las relaciones filosóficas de producción teórica". La ciencia, desgajada parcialmente de la ideología por su propia práctica, está, pese a todo, siempre mezclada con elementos ideológicos. Las dos grandes posiciones fundadoras de la filosofía, el materialismo y el idealismo, se determinan así de manera contradictoria en su relación a la ciencia: el idealismo busca re-

8.- *Initiation*, pag. 61.

9.- Spinoza, *Ética*, I, Apéndice.

10.- *Initiation*, pag. 201.

11.- *Initiation*, pag. 210.

ducir o suturar la brecha que produce en la ideología (que es un sistema de reconocimientos) la emergencia de una práctica racional de producción de conocimientos; el materialismo, por el contrario, se esfuerza por abrir esa brecha y ampliarla para liberar la práctica científica y no someterla a las obligaciones ideológicas de la reproducción del orden social. La ciencia, en tanto que tal, no es neutra: está atravesada de tensiones sociales y políticas que representan a su nivel la lucha de clases que atraviesa el conjunto de la sociedad.

8.
La filosofía, en tanto que "lucha de clases en la teoría" tendrá como envite, además de la ciencia, otra práctica determinada por la lucha de clases "a secas": la política. En la práctica política lo que está en juego es la dictadura de clase. En una sociedad de clases la apropiación por la clase dominante de los medios de producción y del excedente se produce inicialmente por medio de la violencia y ésta sigue siendo el último recurso para el mantenimiento de las relaciones de producción fundadas en esa expropiación. La violencia es, por tanto, un elemento determinante de la dictadura de clase, pero no es su único aspecto: es igualmente necesario para toda sociedad de clases asegurarse la obediencia de los dominados. Esto es cierto respecto de todas las sociedades divididas en clases, pero aún más para el capitalismo. En el capitalismo el poder político de la burguesía no se presenta como un poder directo sobre la clase dominada sino como un poder de Estado en el que los miembros de esa clase sólo intervienen en calidad de ciudadanos. "Se puede así decir -sostendrá Althusser- que lo propio de la práctica política de la burguesía (radicalmente diferente en eso de la práctica política de la feudalidad y de la práctica política del proletariado) ha sido siempre *actuar mediante personas interpuestas*, muy especialmente *por la acción interpuesta de la clase o de una parte de la clase a la que se explota y domina*"[12]. Esta movilización de los explotados en favor de su dominación política no podría darse sin su consentimiento.

La obtención de ese consentimiento es el papel de la ideología y de los aparatos ideológicos de Estado que constituyen su vector material. Frente a esta práctica política, el proletariado se ha podido prevaler de otra práctica de la política con formas de organización y de intervención más directas y democráticas: "las organizaciones políticas proletarias tienden a la mayor democracia de discusión, de decisión y de ejecución, **incluso si esta tradición puede también perderse**"[13]. Althusser es, pues, perfectamente consciente de que las prácticas democráticas de la organización proletaria, exactamente como la práctica racional científica, "pueden perderse" en la medida en que la presión del entorno ideológico y político marcado por la dictadura de clase de la clase dominante se ejerce en el interior mismo de las prácticas "liberadas". Ahora bien, al margen de la organización proletaria, la ideología proletaria se distinguirá de la ideología burguesa por su contenido y por sus funciones. Si la ideología burguesa lo moviliza todo para disimular la realidad de las relaciones de producción y de su dictadura de clase, el proletariado, que ha incorporado como ideología una doctrina científica, el materialismo histórico de Marx, estará en condiciones de arrojar luz sobre esas relaciones de producción y sobre la lucha de clases que las sostiene. La libertad reivindicada por la organización de los trabajadores se ampliará así hacia un nuevo espacio de libertad que hay que defender, el de una práctica científica libre que, paradójicamente, funciona como una ideología. Esta libertad sólo será preservada mediante una importante lucha; una lucha que será la apuesta de una nueva práctica, materialista, de la filosofía.

9.
La filosofía se sitúa entre la ciencia y la política. En tanto que tal, no tiene objeto; pero tiene como la política misma, para la que hace de lugarteniente en la teoría, intereses en juego. La filosofía será por tanto una práctica de orden teórico particular que no es tanto del orden del conocimiento como del de la acción y de la lucha. La filosofía se expresa mediante "tesis" y Althusser es perfectamente consciente del sentido militar que tenía en Grecia el campo semántico de las palabras tesis y tema. Se trata de posiciones; posiciones frente a un enemigo o posiciones tomadas o conquistadas a un enemigo. Pero la lucha filosófica, tal y como la piensa Althusser, no es una guerra del tipo de las de Claussevitz, en las que todo depende de un enfrentamiento decisivo. El enfrentamiento filosófico fué esquematizado en la vulgata engelsiana -cuyos términos Althusser recupera- como un enfrentamiento entre el materialismo y el idealismo. La filosofía será, así, el lugar de un enfrentamiento perpetuo entre esas dos tendencias: un materialismo cuya apuesta propia es la liberación de la práctica científica y de las demás prácticas y un idealismo que pretendería sutu-

12.- *Initiation*, pag. 272.

13.- *Initiation*, pag. 272.

rar el campo ideológico cuya coherencia se ve cuestionada por la práctica racional de la ciencia y por la lucha de clases. El materialismo se presenta como una "filosofía del trabajo y de la lucha, una filosofía activa"[14] frente al idealismo, en el que dominaría el carácter contemplativo: "contrariamente al idealismo, que sería una filosofía de la teoría, el materialismo sería una filosofía de la práctica"[15].

Si, en una frase de la que Engels no habría renegado, Althusser nos dice que "la historia de la filosofía en su totalidad no es sino la lucha perpetua del idealismo contra el materialismo"[16], esta lucha no es en modo alguno un combate contra adversarios que preexisten al mismo. En la *Réponse à John Lewis* hemos aprendido que la lucha de clases no es equivalente a un "partido de rugby" en el que los equipos rivales existen y están uniformados y preparados para el enfrentamiento mucho antes del comienzo del partido, sino un enfrentamiento en el que las dos clases en lucha se definen como tales. Sucede lo mismo en la filosofía, esa práctica en la que tiene lugar la lucha de clases en la teoría: "toda filosofía es sólo realización más o menos acabada de una de las dos tendencias antagonistas: la tendencia idealista y la tendencia materialista. Y en cada filosofía se realiza, no la tendencia sino la contradicción entre las dos tendencias"[17]. No sólo "la" filosofía en general será un campo de batalla (*Kampfplatz*, por retomar la expresión de Kant), sino que cada una de las filosofías existentes lo será en su interior. No existe ni idealismo ni materialismo "en un bloque" sino un combate perpetuo en el que las dos líneas se mezclan, lo que tiene como efecto que "cada filosofía lleva en ella, por así decir, su propio enemigo vencido de antemano, que responde de antemano a todas sus réplicas, que se instala de antemano en su propio dispositivo y ajusta el suyo para poder ser capaz de esta absorción"[18]. Althusser nos describe aquí la contaminación que, de manera infalible, se produce en el combate, pero también las medidas "inmunitarias" que tomaría cada filosofía para detener en su mismo interior la influencia de la otra. No estamos, pues, en un juego claussewitziano en el que todo se decidiría en un enfrentamiento decisivo, sino ante recíprocas situaciones de sitio y de preparativos para un combate final que, como en el juego del "go" o en el arte taoísta de la guerra, nunca tiene verdaderamente lugar. No hay, pues, "filosofía pura", ni límites decididos para el materialismo y el idealismo, sino un combate perpetuo. Es así que la filosofía, lugar de un combate perpetuo, no tiene "historia" interior y permanece inscrita totalmente en la historia "exterior" de la lucha de clases y de las formaciones sociales.

10.

La filosofía marxista que defiende Althusser se presenta como una práctica de lucha, un deporte de combate en la teoría y en ningún modo como una teoría pura, pues, no teniendo objeto comparable al de las ciencias, se resume en tomas de posición, en el trazado permanente de líneas de demarcación cuyos envites son exteriores. La filosofía se define, pues, en su práctica materialista, por el exterior en el que actúa y produce sus efectos propios. Este exterior, tras el encuentro del marxismo y del movimiento obrero, podría, en principio, ser conocido gracias a la ciencia de la historia como teoría de las formaciones sociales, fundada por Marx. A diferencia de todas las demás filosofías, que no pueden controlar teóricamente su exterior y que están condenadas a ignorarlo, la filosofía marxista, que Althusser denomina "materialismo dialéctico", se supone que esclarece su exterior. Pero, desde *Pour Marx*, sabemos hasta qué punto ha sido difícil para el movimiento obrero el conocimiento de las circunstancias reales, precisamente en ese punto en el que el "socialismo realizado" habría debido permitir el desarrollo más libre de esa transparencia de la sociedad y de la historia que prometía el materialismo histórico. El mismo paradójico obstáculo para el conocimiento histórico y social se encuentra del lado de las organizaciones políticas de la clase obrera, también ellas incapaces de concebirse en la lucha de clases por la que, sin embargo, están inevitablemente atravesadas. Las circunstancias sociales y organizativas que habrían debido favorecer el libre debate y la investigación libre en el marco de la ciencia de Marx, han resultado ser las más refractarias a este debate y a esta investigación. Nadie ignora en los años 70 la realidad de las prácticas liberticidas de los países del socialismo real, que son objeto de condenas incluso desde los Partidos occidentales: "Pero -nos dice Althusser- ningún partido comunista, no sólo el PCUS sino tampoco los partidos occidentales, ha tenido el coraje político elemental de intentar anali-

14.- *Initiation*, pag. 85.

15.- *Ibid.*

16.- *Initiation*, pag. 323.

17.- *Ibid*.

18.- *Initiation*, pp. 324-325.

zar las razones de una historia algunos de cuyos efectos denunciaban"[19].

11.

Althusser se ve así confrontado a una paradoja: la filosofía marxista, por un lado, debe tener en cuenta los resultados de la teoría marxista de la lucha de clases, lo que le confiere la considerable ventaja de poder combatir mejor la ideología al comprender "científicamente" su génesis, puesto que la verdad, según la expresión de Spinoza, es "índice de sí misma y de lo falso". Por otro lado, esta teoría de la lucha de clases se inscribe como ideología en el seno de los aparatos políticos o estatales que hacen de ella su principio ideológico de unificación. Así, las mismas organizaciones que sostienen la teoría marxista son también, fatalmente, las que la hacen degenerar e impiden el despliegue de la relativa transparencia de la filosofía marxista a sí misma. La relación entre el marxismo y las organizaciones políticas o estatales tiene todavía para Althusser un cierto aspecto teológico. El encuentro entre el movimiento obrero y la teoría de Marx es calificado como "el mayor acontecimiento de todos los tiempos" en obras anteriores en la medida en que finalmente permite, no sólo al proletariado, poseer la ciencia de las formaciones sociales que haría a la sociedad transparente a sí misma. Ese gran acontecimiento muestra la persistencia de un ideal de "socialismo científico" en Althusser en esa época, reforzado por esa auténtica "encarnación" o "epifanía" del socialismo científico que sería la existencia de los países socialistas. Es verdad que la fusión entre el marxismo y el movimiento obrero es pensada como un encuentro aleatorio y no como un fenómeno "providencial", pero aún está dominada por un cierto ideal de transparencia. El trabajo filosófico que empieza en la *Initiation* se encamina hacia una elaboración teórica del carácter aleatorio del encuentro y hacia una crítica de la transparencia. Estos dos elementos permitirán a Althusser pensar a la vez el alcance y los límites de una historia materialista y la posibilidad misma de una política. Para ello deberá dar toda su importancia a la ideología como horizonte infranqueable de la existencia humana y a una teoría de la coyuntura fundada sobre el primado definitivo de la coyuntura (del encuentro) sobre la estructura. Estas nuevas encrucijadas teóricas, sin embargo, no serán ya las de una "filosofía marxista" sino de una "práctica marxista de la filosofía", una práctica que se despliega hoy en un vasto programa de trabajo sobre el materialismo aleatorio, la política de la coyuntura y lo transindividual. Como Marx, o antes de él, como Hegel o Spinoza, Louis Althusser ha sido presentado por sus detractores como un "perro muerto": el programa de trabajo que lega a la filosofía materialista nos muestra hasta qué punto esa calificación como "perro muerto" se ha convertido en un elogio. Un perro muerto es inmortal.

19.- Louis Althusser, *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques*, tomo I, pag. 360.

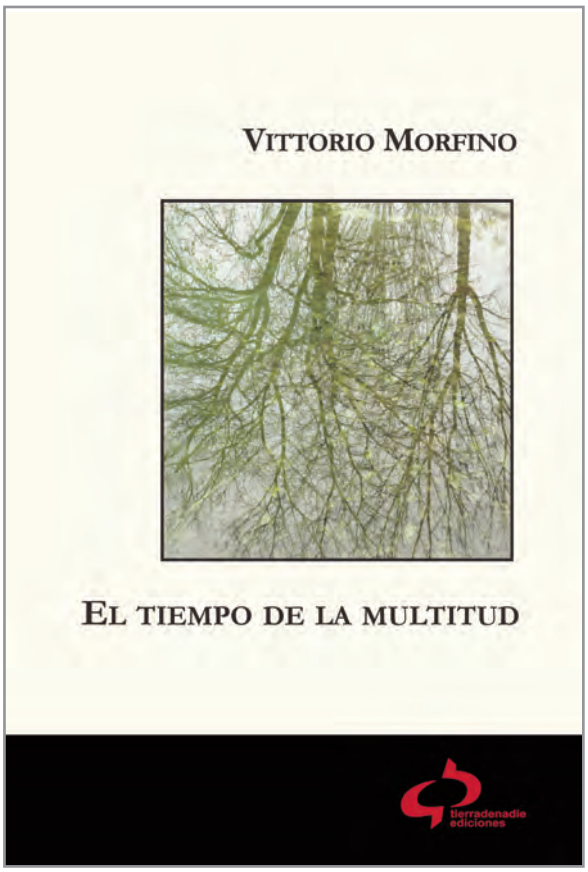
SPINOZA CON MAQUIAVELO O HACIA UNA POLÍTICA DEL ENCUENTRO
Reseña de El tiempo de la multitud*, de Vittorio Morfino*

por Aurelio Sainz Pezonaga

Tierradenadie ediciones ha publicado recientemente *El tiempo de la multitud* de Vittorio Morfino. Morfino es uno de esos nuevos lectores de Spinoza que, como Warren Montag o Laurent Bove, por nombrar autores cuyas obras más importantes sobre Spinoza han sido traducidas también al castellano por Tierradenadie ediciones, están construyendo una nueva mirada de la filosofía del pensador del *conatus*.

Profesor de la Universidad Milán-Bicocca, Morfino lleva años trabajando en torno a una nueva hipótesis para el materialismo filosófico. Su hipótesis enlaza las aportaciones de Spinoza y Althusser, pero está igualmente conectada a las aventuras intelectuales, tan distantes entre sí y al mismo tiempo tan próximas, de Lucrecio, Maquiavelo, Marx, Darwin o Negri.

Esa nueva hipótesis descansa, y ésta es una discusión que recorre todo *El tiempo de la multitud*, en lo que Morfino llama el "primado[1] del encuentro sobre la forma". El marco y las estrategias con los que la hipótesis está elaborada son los propios de la historia de la filosofía: resolución de problemas de lectura de autores clásicos, esclarecimiento de supuestos, proposición de alternativas interpretativas, trazado de líneas de demarcación, diferenciación entre propuestas filosóficas, descubrimiento de afinidades entre pensadores históricamente distantes...



Los dos últimos procedimientos citados conducen gran parte de la argumentación del libro. La investigación de Morfino avanza en buena medida estableciendo diferencias. Así traza las diferencias entre una concepción teleológica de la forma como la de Aristóteles y la concepción materialista que expone Lucrecio, entre una relación con el otro definida por la intersubjetividad (Husserl-Leibniz) y otra pensada como interindividualidad (Simondon-Spinoza), entre un concepto idealista de la libertad (Schelling-Heidegger) y otro materialista (Spinoza), entre una aproximación dialéctico-teleológica a la violencia (Hegel-Engels) y otra arqueológica (Marx-Althusser), etc.

1.- Como explica Morfino, el primado es aquí "un primado ontológico que debe ser afirmado sobre un plano epistemológico contra un empirismo ingenuo que toma las cosas que aparecen frente al sujeto como una realidad dada y subsistente por sí, sin relación con la totalidad" (Morfino, V., *El tiempo de la multitud*, p. 204).

A su vez, la construcción de afinidades (Lucrecio - Maquiavelo - Spinoza - Darwin - Marx - Simondon - Althusser) no es menos fundamental para la exquisita elaboración del concepto del primado del encuentro sobre la forma que realiza Morfino. Pero, el terreno donde el concepto se pone a prueba es, seguramente, el despliegue de las consecuencias que del mismo se siguen para la política.

Obviamente reproducir en una reseña la riqueza de las argumentaciones del libro de Morfino es tarea imposible. Nos contentaremos con esbozar el esqueleto conceptual de *El tiempo de la multitud* por si puede servir de presentación somera de una obra que es una apuesta filosófica exigente y arriesgada, y que exige y arriesga también en su modo de exposición.

Empecemos por el significado del concepto principal: el primado del encuentro sobre la forma. Que el encuentro prime sobre la forma significa que toda determinación consiste en la concurrencia contingente de otras múltiples determinaciones. Ya sea una persona, un colectivo, una institución, un aparato, un sistema de producción y distribución, un modo de producción, una formación social o una situación histórica..., lo que explica su esencia, su forma, su configuración es una composición aleatoria de elementos heterogéneos entrelazados y su articulación con otras realidades igualmente diversas. Se podría decir que, en el primado del encuentro sobre la forma, Morfino pone a filosofar la metáfora del encuentro junto con la metáfora del tejido y la idea de una dinámica sin timonel.

Iremos viendo cómo se concreta está primera aproximación abstracta. Por ahora, conviene señalar que los puntales que concurren para sostener el primado del encuentro sobre la forma son tres: la contingencia del encuentro, la heterogeneidad de los elementos, la relacionalidad constitutiva de toda determinación.

Morfino habla de encuentro contingente o aleatorio haciendo uso del Althusser de *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, y de la que es su fuente principal, el *De rerum natura de Lucrecio*. La clave, en última instancia, está en el *clinamen*, en la idea de que la desviación es la condición de inteligibilidad de las determinaciones. En la física epicúreo-lucreciana, si faltara la desviación, los átomos caerían eternamente sin conjuntarse, sin formar ninguna realidad. El *clinamen*, la mínima desviación, provoca el choque entre átomos y con él la concurrencia y separación que constituyen a todas las realidades observables. Pero, que la determinación de las cosas se alce sobre el *clinamen* supone, a su vez, que es una determinación necesariamente múltiple, cambiante y perecedera. Y excluye que haya alguna ley, voluntad o destino al mando de la totalidad de las determinaciones. El *clinamen* permite así pensar la an-arquía ontológica sin caer en la pura indeterminación, sin caer en el pozo del silencio de lo impensable.

Contingente, aleatorio o por azar referido al encuentro significa, por tanto, que el encuentro podría no haberse dado. Nada en sus componentes anticipaba que el encuentro fuera a darse. Además, el encuentro puede ser breve o desanudarse en cualquier momento. Está expuesto a desaparecer porque es un encuentro entre una multitud no totalizable de otros encuentros y está compuesto de un entramado de encuentros igualmente contingentes. Por otro lado, eso implica que el antagonismo múltiple, también en su forma de violencia, es un aspecto esencial al encuentro. Durar es resistir a todo aquello que se opone a la continuación del encuentro (y generar alianzas con aquello que concuerda en naturaleza).

Ahora bien, ¿en qué medida puede decirse que Spinoza comparte esta concepción del encuentro aleatorio? ¿No dice Spinoza precisamente que "en la naturaleza de las cosas no se da nada contingente"[2]? Morfino apunta a diversos lugares de la obra de Spinoza[3] en los que éste alude a la concurrencia, la casualidad o la fortuna para explicar el modo en que actúa la causalidad inmanente divina. Pero quizás sea el rechazo del finalismo y las formas sustanciales de "Platón, de Aristóteles y de Sócrates", y su apología de los atomistas, en su famosa carta LVI a Boxel, allí donde la opción de Spinoza es más clara. Un mundo que es una totalidad sin clausura y sin *telos* es el mundo de una diversidad irreductible. O, como dice Deleuze, hablando precisamente de Lucrecio, es la naturaleza "pensada como el principio de lo diverso y de su producción"[4]. La diversidad irreductible de las cosas y las causas implica que las composiciones y disyunciones que se dan entre ellas no puedan responder a una ley más alta. La ley que las rige no se distingue de la acción misma, sin *a priori*, de las composiciones y las disyunciones singulares, es decir, lo que Morfino llama "el encuentro contingente o aleatorio". Por eso, quizás en Spinoza la formulación

2.- *E*, I, prop. 29.

3.- Morfino, V., *El tiempo de la multitud*, pp. 42-43.

4.- Deleuze, G., *La lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 267.

más directa de la diversidad irreductible sea la proposición 16 de la Primera Parte de la *Ética*: "De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito". La necesidad spinoziana es la necesidad de lo diverso como diverso, una "necesidad aleatoria" la llama Morfino[5], una necesidad sin afuera y sin proyecto, la necesidad de la causalidad inmanente.

La contingencia es inseparable, entonces, del segundo puntal del primado del encuentro sobre la forma: la heterogeneidad de los componentes del encuentro. Morfino piensa la heterogeneidad o la diversidad a través del concepto de temporalidad plural. Este es otro de los aciertos de su investigación y no es extraño que sea precisamente la idea a la que apunta el título del libro. Abordar la diversidad a través de una discusión de la concepción del tiempo le permite a Morfino discutir con otras tendencias de pensamiento desde la diferencia respecto de una categoría filosófica clave y vincular apuestas conceptuales en principio tan distantes como la *textura* de Lucrecio, el tercer género de conocimiento de Spinoza, la ocasión maquiaveliana o la teoría del tiempo histórico de Althusser. En último término, la temporalidad plural permite pensar los otros dos puntales, la contingencia y la relacionalidad, fuera del marco teo-teleológico.

La temporalidad plural es un modo de entender el concepto de ocasión de Maquiavelo. La ocasión para Maquiavelo, como Morfino toma de Jankélévich, es el instante en el que diversos devenires o procesos se cruzan. Ese entrecruzamiento no sería posible si todas las duraciones armonizaran en última instancia, ni tampoco si nunca jamás se encontrarán unas con otras. La ocasión combina el azar del encuentro de las diversas temporalidades con la determinación del resultado del encuentro.

La temporalidad plural supone la materialidad del tiempo, el tiempo es el movimiento, el devenir o la duración de las cosas. Los devenires, a su vez, están desajustados unos respecto de otros. Entre ellos se da la no contemporaneidad y la discontinuidad relativa. Las duraciones además sólo pueden establecerse unas en relación a otras. No hay un tiempo absoluto, sino una medición convencional de las temporalidades en relación con una de ellas, el movimiento de la Tierra, adoptada como patrón. Así, en el tiempo histórico, como defendía Althusser, las diferentes determinaciones tienen su tiempo específico. Hay un tiempo histórico específico de las fuerzas productivas y un tiempo específico de las relaciones de producción, cada aparato de estado tiene su tiempo específico, lo mismo que cada ciencia o la producción artística o la filosofía... Pero todos esos tiempos sólo se pueden establecer unos en relación a los otros, de forma que, como afirmaba Althusser, su especificidad es diferencial[6].

La temporalidad plural encuentra su explicación filosófica en la distinción spinoziana entre la eternidad de la sustancia y las duraciones de los modos. El tiempo es para Spinoza un producto de la imaginación, pero cada cosa implica una duración específica. La naturaleza es una infinita multiplicidad de duraciones sin totalización. Frente a la esfera como reloj del ser de Aristóteles, frente a la creación continua de Descartes que establece una misma línea temporal para todo lo creado o frente a la armonía preestablecida de Leibniz que reúne todos los tiempos en uno, Spinoza liga la duración al *conatus* de las cosas singulares y abre el pensamiento a la irreductible multiplicidad material de los devenires.

Es esencial en este punto la lectura del concepto spinozista de eternidad que elabora Morfino. Con el termino "eternidad", Spinoza no se refiere a una duración sin principio ni fin, como él mismo rechaza al comienzo de la *Ética*. Pero tampoco, puede entenderse, defiende Morfino, como un eterno presente. Esta segunda lectura conduciría a la interpretación de la filosofía de Spinoza como un pensamiento incompatible con el cambio, la historia o la pluralidad. La tesis de Morfino es que, en efecto, esto no puede ser lo que Spinoza entiende por eternidad. Semejante perspectiva dejaría sin explicación la casi totalidad de su obra escrita. La eternidad, en Spinoza, es el entrecruzarse de las duraciones.

El tercer puntal del primado del encuentro sobre la forma es la relacionalidad constitutiva o, como también lo llama Morfino, el primado de la relación sobre sus términos. Un antecedente en el campo de la historia sería el primado althusseriano de la lucha de clases sobre las clases. La referencia más significativa en la reflexión de Morfino es, sin embargo, el concep-

5.- Morfino, V., *El tiempo de la multitud*, p. 213.

6.- Althusser, L., "El objeto de *El capital*", en Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer* El capital, Siglo XXI, México D. F., 1990, p. 110. Esta relación diferencial entre duraciones sería lo que, según Althusser, les faltaría precisamente a las propuestas de pluralidad temporal que estaban haciendo en los años sesenta Fernand Braudel y la Escuela de los Anales (a los que se refiere sin nombrarlos): "no basta decir, como hacen los historiadores modernos, que hay periodizaciones diferentes según diferentes tiempos, que cada tiempo posee sus ritmos, los unos lentos, los otros largos, también es necesario pensar estas diferencias de ritmo y de cadencia en su fundamento, en el tipo de articulación, de desplazamiento y de torsión que enlaza entre sí estos diferentes tiempos" (*Ibíd*., p. 111).

to de transindividual de Gilbert Simondon y la lectura que del mismo hace Étienne Balibar. Morfino utiliza las implicaciones de la relacionalidad constitutiva para establecer, por ejemplo, la diferencia entre las filosofías de Leibniz y Spinoza a partir de la diferencia entre la monada y el modo: la primera es definida como una determinación intrínseca que funda toda determinación extrínseca, el segundo como una determinación intrínseca fundada en un complejo juego de determinaciones extrínsecas[7].

El primado de la relación significa, entonces, que la relación no es un accidente de la sustancia, sino la esencia misma de las cosas. Y ello sucede a través de un doble grado de complejidad. En un primer grado, se da en tanto que lo singular se define por su integración en un tejido de relaciones. Y en un segundo, ocurre porque lo singular se define por la compleja red de relaciones que integra. Cuando Simondon explica al individuo a partir del proceso de individuación, entiende que el individuo es relativo en dos sentidos: porque presupone una realidad preindividual y porque el resultado de la individuación no es un individuo aislado sino la relación individuo-ambiente. En términos althusserianos podríamos decir que toda realidad social está sobredeterminada por el entramado del que depende y subdeterminada por las relaciones que la constituyen. Esta doble determinación relacional es, por lo demás, la condición de la autonomía relativa (actividad / pasividad, afirmación / resistencia) de toda realidad. La relación entre el primer grado de complejidad y el segundo constituye la singularidad. O como dice Morfino para el concepto de individuo en Spinoza: "el individuo para Spinoza no es ni sustancia ni sujeto... sino una relación entre un interior y un exterior que se constituyen en la relación"[8].

Morfino persigue también en el pensamiento de Spinoza la conceptualización de esta relacionalidad constitutiva. Parte de la diferencia entre la concepción de la causalidad transitiva que Spinoza desarrolla en el *Tratado de la reforma del entendimiento* a través de la noción de *serie* y la causalidad inmanente que, en la *Ética*, va ligada al concepto de *connexio* y que conduce a Morfino a una bella lectura de la ciencia intuitiva o tercer género de conocimiento como conocimiento de las *connexiones singulares*. En la *Ética*, Spinoza deja de entender la causalidad en términos de orden serial y lineal, esto es, según el modelo de la imputación, para hacerlo como enlace complejo, según el modelo textil.

El principio clave de esta lectura es la identificación spinoziana entre esencia, existencia y potencia. La potencia es, en efecto, la capacidad de entrar en relación con la complejidad exterior. Ser, existir como algo determinado, es ser en relación diferencial constitutiva con una red compleja de otras potencias.

Morfino proyecta desde aquí una mirada esclarecedora sobre algunos conceptos fundamentales de Spinoza. Por ejemplo, las pasiones en Spinoza han de entenderse no como propiedades, sino como "relaciones constitutivas del individuo social... que no actúan sobre la interioridad, sino sobre el espacio *entre* los individuos del cual la interioridad es un efecto histórico"[9]. "El *alter* es eso de lo que estamos entretejidos"[10], condensa expresivamente Morfino.

Igualmente, la multitud, objeto específico de la teoría política, es el entrecruzamiento de pasiones "que constituye y atraviesa la sociedad"[11]. La multitud no es sujeto (importante diferencia con respecto a la propuesta de Toni Negri), sino coyuntura o, como dice Morfino en un texto publicado en el nº 13 de *Youkali*: "La multitud es una red compleja de relaciones, una *textura* en sentido lucreciano o, en términos rigurosamente spinozianos, una *connexio* de cuerpos, trazas, imágenes, ideas, palabras, prácticas, pasiones, hábitos, dispositivos, aparatos, instituciones, conflictos y resistencias"[12].

Algunas de las consecuencias que para la política se siguen del primado del encuentro sobre la forma se han ido ya anticipando en la exposición de sus tres puntales. Pero, el concepto político que asienta el marco es el maquiaveliano de ocasión. El acontecimiento histórico es precisamente un encuentro contingente de tiempos heterogéneos que se definen por su relación: un encuentro de encuentros.

Al concepto de ocasión vincula Morfino la consideración de la política como intervención estratégica en una coyuntura.

La intervención es un acontecimiento que, desde

7.- Morfino, V., *El tiempo de la multitud*, p. 77.

8.- *Ibíd.*, p. 78.

9.- *Ibíd.*, pp. 78-79.

10.- *Ibíd.*, p. 80.

11.- *Ibíd.*, p. 145.

12.- Morfino, V., "La multitud en la lectura de Negri o sobre la desarticulación de ontología e historia", en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, nº 13, Madrid, julio de 2012, p. 76. Véase también Morfino, V, "¿Qué es la multitud?", en Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento, nº 9, Madrid, julio de 2010, pp. 182-187.

el punto de vista de su sujeto (la fuerza social actuante), se muestra como el encuentro contingente entre la virtud y la fortuna, esto es, entre el propio sujeto de la intervención y la coyuntura. La estrategia consiste, entonces, en actuar en la coyuntura creando las condiciones de un encuentro potente. La coyuntura, por su parte, es, como hemos dicho, una red compleja de relaciones, un entrecruzamiento de temporalidades no contemporáneas. Y, por tanto, la estrategia tiene que ser igualmente compleja. Tiene que atender a los diferentes factores y fuerzas, cada uno con su cadencia específica y cada uno con su mayor o menor capacidad de determinación. La estrategia no tiene nada que ver con la linealidad medios-fines. Se compone más bien de un amplio espectro de acciones que concurren en una nueva configuración de fuerzas.

El objeto de la teoría política sería así para Spinoza la multitud entendida como entrecruzamiento de temporalidades pasionales, prácticas, institucionales (la coyuntura). Y su finalidad radicaría en producir los efectos de libertad posibles dentro de cierta multitud materialmente determinada. Es en este sentido que Spinoza recurre a Maquiavelo para exponer la tesis de que no sirve de nada intentar acabar con un tirano si no se suprimen las causas de la tiranía. Los tiranos no se sostienen por sí mismos: son el efecto de la conjunción de una trama de causas heterogéneas que es necesario identificar y eliminar.

El sujeto de la intervención, por su lado, no es ontológicamente distinto de la coyuntura. Está constituido igualmente por una trama de encuentros. Además, sujeto y coyuntura (virtud y fortuna) no son realidades aisladas: el sujeto está entretejido de la coyuntura. Es por eso que la estrategia consiste en que el sujeto actúe también sobre sus propios componentes, de forma igualmente compleja, aumentando su potencia y racionalidad. Y aquí ha de hacerse reconocible la teoría del príncipe-centauro de Maquiavelo, mitad hombre, mitad animal, animal a su vez desdoblado en león y zorro. Pero, más si cabe, podemos adivinar lo que quizás sea su reverso en Spinoza: las variadas medidas con las que el rey debe quedar sujeto a la potencia de la multitud para poder ésta mantener bajo su mandato una libertad suficientemente amplia[13].

Por último, la intervención prima tanto sobre el sujeto como sobre la coyuntura, esto es, su puesta en marcha transforma a ambos o, mejor dicho, los va definiendo. El sujeto no atraviesa incólume el desarrollo de la intervención. La estrategia consiste, entonces, en actuar también sobre los efectos mismos que el encuentro produce en la relación entre coyuntura y sujeto. Esta es otra idea que Spinoza retoma de Maquiavelo quien a este respecto había hablado de la necesidad de que las sectas, las repúblicas o los reinos, siendo que no pueden evitar sufrir alteraciones, estén organizados de tal modo que periódicamente se renueven siendo reconducidos a sus principios. Sus principios, como señala Spinoza, son el equivalente para el cuerpo político a las relaciones de reposo y movimiento entre las partes del cuerpo biológico.

La estrategia es pues compleja al menos en un triple sentido. Es compleja en tanto que posee diferentes vertientes: la acción sobre la *textura* de la coyuntura, la acción sobre la *textura* del sujeto, la acción sobre los efectos de la intervención en la relación entre coyuntura y sujeto; y en tanto que en cada una de ellas debe atender a realidades diversas de diversa efectividad. Es compleja, en un tercer sentido, porque la multitud no es totalizable. Ni el sujeto ni la coyuntura poseen garantía alguna *a priori* de éxito o de continuidad: la intervención puede fracasar. No hay teleología o escatología que nos salve.

En conclusión, el primado del encuentro sobre la forma que elabora Vittorio Morfino desemboca en lo que podemos llamar una política del encuentro. La política del encuentro es una propuesta de acción política materialista y, por ello, compleja. Es una acción política que entiende que luchar por la común libertad supone renunciar a contarse cuentos, renunciar a los mitos del Sujeto y de la Historia, de la Unidad y de la Simplicidad. Parafraseando a Maquiavelo, podríamos decir que la política del encuentro exige atender a la realidad efectiva del encuentro contingente, múltiple y complejo del sujeto y de la coyuntura en la intervención (y no a la representación imaginaria que podamos hacernos de ellos).

13.- Véase *TP*, VII, 31.

LAS DOS SICILIAS *DE ALEXANDER LERNET-HOLENIA: UNA REIVINDICACIÓN DE LA NOVELA POLICIAL*

por José Luis Ruiz Delgado

En *Mecanismos internos,* Coetzee reseña a un grupo de escritores que, en palabras de la introducción, "nacieron en Europa a finales del siglo XIX y experimentaron (…) los trastornos de la Primera Guerra Mundial; muchos de ellos sobrevivieron, o llegaron a ver también la Segunda Guerra Mundial (…) Todos sentían la necesidad de explorar a través de la ficción la desaparición del mundo en el que habían nacido (…) Su origen burgués no los protegió de las tribulaciones del exilio, del desposeimiento y a veces de la violencia personal"[1]. Italo Svevo, Robert Musil, Bruno Schultz, Joseph Roth y Sandor Marai procedían de distintas regiones del imperio austrohúngaro y todos ellos, además de Robert Walser y Walter Benjamin, hablaban o escribían alemán, de ahí que este conjunto de ensayos pueda entenderse como una panorámica de la Europa de entreguerras y de la posguerra en el ámbito de la cultura centroeuropea. "Hay una figura obvia que está ausente: Franz Kafka (aunque se la menciona en relación con varios de estos escritores), cuya obra parece sintetizar de forma concentrada muchas de las pasiones y las dificultades más extensamente exploradas por estos siete autores". Otras figuras influyentes son Freud y Nietzsche.

No haría falta forzar mucho esta lista para incluir en ella a escritores como Hermann Broch, Elias Canetti y Arthur Schnitzler. O a Leo Perutz y Alexander Lernet-Holenia. Todos se lamentan, de un modo u otro, de la pérdida de un mundo, para muchos de ellos representado por el imperio austrohúngaro, "(…) un Estado iluminado, próspero, pacífico y multiétnico", donde hasta los judíos habían encontrado su lugar. Pérdida que hace lamentarse a Freud: "Austrohungría ya no existe. Yo no quiero vivir en ninguna otra parte (…) Deberé convivir con el torso e imaginar que es el todo"[2].

¿Había para tanta añoranza? En *Hugo von Hofmannsthal y su tiempo*, Hermann Broch analiza la situación artística y cultural europea de final

1.- J. M. Coetzee, *Mecanismos internos*, Mondadori, Barcelona, 2009, pág. 11.

2.- *Ibíd.*, pág. 97.

de siglo juzgándola falta de estilo y vacía de valores. Defectos que se intentan encubrir, sobre todo en Viena, "centro del vacío de valores europeo" entre 1880 y 1930, por "una gran pasión por el recargamiento ornamental, una fuerte deriva esteticista"[3]. De hecho, puede decirse que uno de los temas fundamentales de *Los sonámbulos* de Broch es la progresiva degradación de los valores en treinta años de historia europea, transcurridos en el interior de una jaula de hierro weberiana. Ahora bien, según José Jiménez, con el tiempo hemos construido la imagen de un *paraíso* perdido, de una "edad de oro", asociada a la fascinación que suscita la Viena finisecular. "Entre la añoranza y el sentimiento de decadencia, la Viena fin-de-siglo quedaba convertida en la *imagen emblemática* del pasado esplendor artístico y cultural de todo el continente europeo, irremisiblemente *perdido en nuestros días*"[4].

Jiménez pasa revista a una serie de figuras señeras del periodo entre las que destacan Ernst Mach, Gustav Klimt, Egon Schiele, Mahler, Schonberg, Alban Berg, Freud, Wittgenstein, etc. Dicho esplendor vienés se asocia a la dualidad; Eros y Tánatos en Freud, vida y muerte o vida como experiencia de lo perecedero. Karl Krauss llega a decir que el austriaco piensa que nada puede sucederle porque ha nacido "con la edad de un difunto". La consecuencia del mencionado "vacío de valores" es una situación de fuerte hedonismo que Broch denomina "alegre apocalipsis vienés". En tal situación, el único consuelo consiste en mirar hacia atrás, hacia la vieja cultura europea ya fenecida. Jiménez cree que la fascinación actual suscitada por la Viena fin-de-siglo procede del sentimiento de estar "al final de los tiempos", aún más acusado que entonces. Lo propio de la era del vacío descrita por Lipovetsky consiste en oscilar entre la pasividad y el hedonismo inmediato frente a un presente y un futuro ominosos, cómodamente instalados en la catástrofe.

Los autores reseñados por Coetzee, más el propio Broch, Canetti, Schnitzler, Zweig y otros, gozan de merecido reconocimiento, aunque el de algunos de ellos, como Walser y Marai haya llegado más tarde; este prestigio no se extiende a Perutz y Lernet-Holenia. Las causas pueden derivar de los prejuicios que la intelectualidad oficial mantiene hacia la literatura fantástica, que ambos autores practican en la mayoría de sus obras, y más aún hacia el género policial, considerado "menor" y por tanto despreciable y al que pertenecen dos de las mejores obras de Perutz y Lernet-Holenia: *El maestro del juicio final* y *Las dos Sicilias*, respectivamente. Sin embargo, muchas de las inquietudes y recursos del grupo de escritores citado se encuentran en ellos ¿Es cierto que la literatura fantástica y la policial son géneros menores y de evasión al servicio del sistema capitalista o algo peor?

Afortunadamente, Borges, Italo Calvino, Walter Benjamin y otros no comparten dichos prejuicios. Ya es un lugar común la molesta reacción de Perutz ante su inclusión por Benjamin en las Kriminalroman, las novelas policíacas para ser leídas durante el viaje en ferrocarril. Pero esto no tiene por qué ser considerado una crítica ni un menosprecio. Benjamin recomienda las excelencias de leer un libro recién adquirido en un "lugar extraño", como un compartimento de tren en movimiento, tesis asociada a su concepto de obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica.

Empecemos por el género menor. Se escogerá una novela que, curiosamente, comparte con *El maestro del juicio final* de Perutz su doble inclusión en el fantástico y en el policial: *Las dos Sicilias* de Alexander Lernet-Holenia. Probablemente sea *El barón Bagge* la obra más prestigiosa del autor por lo que también se hará referencia a ella, aunque dada la exclusiva pertenencia al género fantástico de ésta, se considere *Las dos Sicilias* más representativa para lo que se pretende argumentar aquí. A los prejuicios citados se suman en Lernet-Holenia los derivados de haber combatido en el ejército alemán en las dos guerras mundiales, algo que no impidió que una de sus novelas, *Marte en Aries*, fuera censurada por el régimen nazi, al no coincidir su descripción de la invasión de Polonia con la versión oficial. Asimismo, fue amigo de Leo Perutz y encargado de revisar para su publicación –por lo visto, innecesariamente- su novela póstuma *El Judas de Leonardo*. Como se ha dicho en alguna parte, Holenia, cosmopolita y aristocratizante, era demasiado esnob para ser nazi. No es mi intención hacer una sinopsis de la trama en tan breve espacio; sólo decir que Las dos Sicilias es

3.- José Jiménez, *La vida como azar*, Ediciones Destino, Barcelona, 1994, pág. 139.

4.- *Ibíd.*, pág. 140.

un regimiento ya licenciado y disperso en 1925, como el propio imperio austrohúngaro, cuyos restantes miembros son misteriosamente asesinados.

Es curioso comprobar cómo *Las dos Sicilias* se adecúa a la teoría general de la novela que Vila-Matas propone, medio en serio medio en broma, en *Dublinesca*. Los cinco elementos que considera imprescindibles en la novela del futuro son: "intertextualidad; conexiones con la alta poesía; conciencia de un paisaje moral en ruinas; ligera superioridad del estilo sobre la trama; la escritura vista como un reloj que avanza"[5]. Todos ellos los encuentra, afirma en tono provocador, en *El mar de las Sirtes* de Julian Gracq que, de forma paradójica, se había considerado anticuada entre los ambientes más modernos. Por su argumento, muy tenue, dicha novela recuerda *El desierto de los tártaros* de Dino Buzzati.

En primer lugar, la intertextualidad. Las palabras de Borges referidas a los casos del padre Brown de Chesterton, "cuentos policiales que simulan ser policiales y que son mucho más. Cada uno de ellos nos propone un enigma que, a primera vista, es indescifrable. Se sugiere después una solución no menos mágica que atroz, y se arriba por fin a la verdad, que procura ser razonable"[6], también son perfectamente aplicables a la novela de Holenia. Sólo que la resolución de ésta es más kafkiana, ya que no proporciona salida razonable alguna. Borges se quejaba de que las explicaciones racionales de Chesterton solían ser decepcionantes comparadas con las de tipo demoníaco o mágico que las preceden; Holenia nos ahorra la decepción. Permanece, pues, lo sobrenatural y monstruoso que se ha sugerido. Es decir, está la explicación proporcionada por el comisario Gordon, pero es tan enmarañada y confusa que ni él mismo la toma en serio, ya que ¿quiénes son realmente Gasparinetti, von Pufendorf y Alexeiev?, ¿cuál es el móvil del asesino y cómo pudo asesinar a Silverstolpe y a Rochonville?, ¿por qué la aristocrática Gabrielle se enamora de un maníaco de baja extracción?, ¿actúa así realmente von Pufendorf, o Alexeiev, por amor o por locura cuando se ha conducido siempre tan astutamente? La respuesta puede estar en un factor que Kundera considera esencial para la novela del futuro –esta vez en referencia a *Los sonámbulos* de Broch: "la puesta en evidencia del aspecto a-causal, incalculable, hasta misterioso, de la acción humana"[7].

A diferencia de Poe, que escribió relatos de horror fantástico e inventó el cuento policial, Chesterton, como Perutz y Holenia, combina los dos géneros. No hace falta decir que Kafka apreciaba a Chesterton; se ha repetido que éste prefigura a aquél, pero la atmósfera de pesadilla de Kafka está muy cerca de Gustav Meyrink y de Holenia[8].

Arthur Machen hace transcurrir la acción de *Los tres impostores* "en aquel Londres de posibilidades mágicas y terribles que por primera vez nos fue revelado en las *New Arabian Nights* y que Chesterton exploraría mucho después en las crónicas del padre Brown"[9]. Ese Londres fantástico, cuyos suburbios infinitos es mejor ignorar dónde terminan o que acaban desembocando en una tierra de nadie en la que puede suceder cualquier cosa se ha transmutado en una barroca y ominosa Viena, como también se transmutó en la Buenos Aires de Borges. ¿No es intercambiable asimismo esta "Bagdad de Occidente" con el París del segundo imperio donde Benjamin sitúa al *flâneur* y que Baudelaire describe como: "*¡Ciudad hormigueante, ciudad llena de sueños, / donde en pleno día el espectro atrapa al transeúnte! / Por doquier fluyen los misterios como savia / en los estrechos canales del potente coloso*"[10]. El papel del impostor, o del doble, o del triple –los tres impostores- es asimismo esencial en *Las dos Sicilias*. Reincidiendo en Stevenson, esta vez en *El extraño caso del doctor Jekyll y Mr. Hide*, Holenia hace decir a von Pufendorf, a propósito del doble: "Quizá haya verdaderamente casos de dos seres humanos que sólo son uno, o bien casos de un ser hu-

5.- Enrique Vila-Matas, *Dublinesca*, Mondadori, Barcelona, 2011, pág. 14.

6.- Jorge Luis Borges, prólogo a Gilbert Keith Chesterton, *La cruz azul y otros cuentos*, en *Biblioteca personal*, Alianza, Madrid, 1995, pág. 18.

7.- Milan Kundera, *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona, pág. 70.

8.- No hay que olvidar, por su importancia en este periodo, la novela fantástica de Alfred Kubin *La otra parte*, en la que se describe el fin de un mundo, descripción reforzada por los magníficos dibujos expresionistas del autor, que también había ilustrado algunas narraciones de Kafka, de Poe y *El Golem* de Meyrink.

9.- Biblioteca personal, pág. 56.

10.- Charles Baudelaire, *Las flores del mal*, M.E. Editores, Madrid, 1994, pág. 176.

mano que son realmente dos. Quizá uno de ellos realice todas las malas acciones que el otro quiere realizar y que, empero, no realiza; quizá uno de ellos asuma la carga de todos los pecados y el otro permanezca inocente a pesar de todos los pecados con que sueña. Porque, en efecto, los hombres sueñan siempre con cometer todos los pecados"[11].

Los personajes de las novelas de Holenia, generalmente oficiales o ex oficiales del ejército austrohúngaro, algunos de origen aristocrático, son intercambiables entre ellos –el barón Bagge y los oficiales del regimiento Las dos Sicilias– y entre los de Leo Perutz, Joseph Roth, Arthur Schnitzler, e incluso Hermann Broch –respectivamente, el barón von Yosch de *El maestro del juicio final*, los Trotta y Taittinger de *La marcha Radetzky* y *La noche mil dos*, Wilhelm Kasda de *Apuesta al amanecer*, Pasenow de *Los sonámbulos*. Sin embargo, la añoranza por el esplendor perdido en Holenia está teñida de una especie de fatalismo fantástico que recuerda *El viajero en la tierra* de Julien Green. El destino de los oficiales del regimiento que han perdido sus valores y su lugar en el mundo no se resuelve, de manera realista, con la deshonra o el suicidio, sino con un castigo inexplicable y fatal que recuerda al de Joseph K. en *El proceso*.

Incluso en una de las primeras novelas de Nabokov, *El ojo*, se establece un paralelismo –más bien, un reflejo invertido, un negativo– casi paródico con *El barón Bagge*, posterior en seis años. En ésta, el barón, un oficial del ejército austrohúngaro, "muere" heroicamente en una carga, pero se cree vivo y se enamora de un fantasma; en aquella, el "protagonista" Smurov, un exiliado ruso bastante ruin e indigno de confianza, intenta suicidarse y fracasa, pero al despertar en un hospital cree estar muerto y que la inercia de su pensamiento materializa el hospital y todo Berlín a su alrededor[12]. No encuentra motivo para probar que no está muerto, e inventa una carga y una fuga heroicas para conquistar a una mujer, viva por supuesto, que lo desprecia y ante la que queda finalmente en evidencia. Pero la fuga de Rusia de Smurov recuerda a la del doble de Konstantin von Pufendorf, Gasparinetti, personaje crucial de *Las dos Sicilias*, que sostiene una teoría según la cual el único soldado auténtico, en referencia cruzada a su otra novela, sería el barón Bagge, ya que, al ser el primero que ha cumplido el destino del soldado, es decir morir, y aún seguir vivo, podría hablar y "sólo entonces sabríamos lo que es en realidad un soldado"[13].

Ahora, la intertextualidad salta de la ficción a la realidad. El escritor judío Joseph Roth, de cultura austroalemana, otro nostálgico de un mundo perdido y autor de *La marcha Radetzky*, novela clave para entender este periodo, adquirió modales de dandi como tutor de los pequeños hijos de una condesa –lo que recuerda a Smurov–, llegando a utilizar monóculo –como Holenia. Participó en la Gran Guerra e inventó historias sobre su supuesto rango de oficial y una fantástica huída de Rusia –como Smurov, como Alexeiev, como von Pufendorf… Señalar sólo que a los aristocratizantes Joseph Roth y Lernet-Holenia la caída del imperio no les produce el mismo efecto que a Jaroslav Hasek, quien según Sergio Pitol, "no trasluce la menor simpatía por ese mundo ni por ninguno de sus mitos" (221); no siente la menor nostalgia. Para el creador del soldado Schveik, el imperio austrohúngaro es una metáfora del mundo como un inmenso cuartel, regido por el sinsentido del poder, que se refleja en un laberinto de mecanismos judiciales y administrativos donde Schveik, a semejanza de los personajes de Kafka, se enreda continuamente.

De las conexiones con la poesía –alta o baja– no se mencionará casi nada, pero no estaría de más atender al tipo de lenguaje y de recursos empleados en esta novela, sobre todo en pasajes como la carta enviada por Silverstolpe a Marschall von Sera, las ensoñaciones de Rochonville en varias ocasiones y justo antes de ser atropellado por un automóvil, el capítulo dedicado a Silverstolpe, especialmente una "elegía" para una abeja muerta y el sueño sobre el Juicio Final. O también la descripción de un viejo jardín: "La terraza comenzaba ya a desmoronarse y hasta los pavos reales que se paseaban por el jardín eran viejos y decrépitos. Su grito se había convertido ya en un quejumbroso chillido. Los redondeles de su plumaje, que exhibían en su andar a trompicones, eran como soles extinguidos en cuyas sombras yaciera el mundo entero"[14]

La conciencia de un paisaje moral en ruinas es-

11.- Alexander Lernet-Holenia, *Las dos Sicilias*, Espasa Calpe, Madrid, 2003, pág. 207.

12.- Según Swedenborg ambos tendrían razón, ya que la muerte no es tan diferente de la vida.

13.- *Ibíd.*, pág. 28.

14.- *Ibíd.*, pág. 187.

tá servida. Todo lo que se dijo al principio sobre Viena como "centro del vacío de valores europeo" es aplicable a esta novela. La sensación de que los personajes están ya muertos al empezar, puesto que su mundo y sus valores han desaparecido, y tampoco han caído en la guerra, remite al sentimiento de "haber nacido con la edad de un difunto" del que hablara Karl Krauss. "Era esa una época en que no se amaba a la muerte, sin que por ello se fuera capaz de vivir verdaderamente"[15] –¿en referencia al Eros y Tánatos de Freud? La descripción de una sociedad decadente, inmovilista y malsana, incapaz de reaccionar ante los peligros que la acechan, la emparenta con *El mar de las Syrtes*; la descripción de los personajes como militares que no han cumplido su destino y viven tan sólo a la espera de un suceso que dé sentido a sus vidas, a *El desierto de los tártaros*. Uno de los integrantes de un duelo entre oficiales llega a decir: "Todos nosotros somos pobres gentes. Ya no somos lo que éramos. El mundo al que pertenecimos ya no existe. Y lo que aquí ha de llevarse a cabo corresponde a otra época"[16].

Por lo que atañe a la ligera superioridad del estilo sobre la trama, no cabe duda que se trata de un logrado relato policial, pero en él se detectan recursos y consideraciones que no son habituales en este tipo de narración. La visión del mundo de Holenia se impone en disquisiciones sobre el doble como dos cuerpos que comparten un alma; el destino genuino del soldado y su sentido en tiempos de paz –tema que se extiende al sentido o falta de sentido del ser humano en el universo, al modo de, como ya se ha mencionado, *El viajero en la tierra*; los casos de azar "ordenado" que salpican la novela, que no son, en última instancia, más que "la necesidad, o fatalidad, en la que no queremos creer"[17]; la visión filosófica sobre el destino, que funciona en series, y lo que sabemos –más bien no sabemos, en clara alusión a Kant– de las cosas; el recurso de destacar los defectos de una mujer para resaltar su perturbadora belleza; la sutil manera de reflejar el protagonismo de una Viena decadente; la intuición trágica –y nietzscheana– de que "no se nos envía la desgracia para que la superemos, sino que su único objeto es el de que sepamos sobrellevarla con honor"[18]; recuerdos lejanos, procedentes quizá del inconsciente, que dejan en suspenso a los personajes y que podrían ser cruciales o premonitorios si pudieran concretarse, pero nunca lo hacen; fugas proustianas a partir de un recuerdo de la infancia que, curiosamente, no desentonan entre los demás elementos de la narración; el hecho de que un exceso de suerte, por ejemplo, el encuentro fortuito por tres veces en el día con la mujer ideal, sea un anuncio de la muerte; la extrema conciencia de algunos personajes, sobre todo de Silverstolpe, de ser un "dassein", un ser para la muerte; cambios de registro, como la carta de Silverstolpe a Marschall von Sera, que quiebran la trama de intriga policial e introducen consideraciones existenciales y poéticas sobre nuestra actitud ante la muerte –la narración, entonces, deja de ser policial, pues ¿qué ocurre cuando una de las supuestas víctimas no muere por herida, enfermedad o accidente, sino que afirma: "Mi enfermedad es mi modo de morir absolutamente personal. No muero de ningún mal, sino que muero de mí mismo"[19]; los cambios de registro mencionados acercan la novela, salvando todas las distancias que se quiera, a los recursos empleados en la literatura de vanguardia en obras de Robert Musil, Hermann Broch e incluso James Joyce.

Por último, pasajes como el siguiente pueden quizá dar cuenta de la escritura vista como un reloj que avanza: "Así pasaba el tiempo en Gegendt. Cierto es que parecía detenerse y engañar a todos sobre su paso, pero sin embargo transcurría, y por último tenía que sobrevenir un momento en el que, por así decirlo, se llegara al borde del tiempo, más allá del cual se abría un abismo… del mismo modo que los navegantes del siglo XV creían que, internándose mucho en el mar, terminarían por llegar al borde del mundo y por precipitarse en un abismo sin fin. Claro está que el tiempo en sí es redondo, como el globo terrestre, y acabado en sí mismo. Pero lo que transcurría era el tiempo de la vida de Silverstolpe. Cierto es que él mismo había dicho que ya no le inquietaba el acaecer del tiempo y que no le importaba en modo alguno. Sin embargo, bien podía preverse el

15.- *Ibíd.*, pág. 47.
16.- *Ibíd.*, pág. 117.
17.- *Ibíd.*, pág. 74.
18.- *Ibíd*, pág. 51.
19.- *Ibíd.*, pág. 107.
20.- *Ibíd.*, pág. 156.

momento en el cual ya no pudiera decir: mañana o más tarde. Entonces el tiempo sería terriblemente precioso"[20]

Todo esto puede parecer bastante superfluo, ya que es posible plantearse si *Las dos Sicilias* es de hecho una novela policial y si encajaría, para colmo, en una teoría de la novela cuyo objetivo es la ausencia de acción ¿Sucede algo en realidad o "(…) aparentemente no sucede nada y, sin embargo, sucede mucho? ¿tras la calma extrema y la inmovilidad, se percibe el acecho de un elemento indefinible y tal vez amenazador"[21], como Vila-Matas sugiere a propósito de las pinturas de Vilhelm Hammershoi?

Vayamos ahora a la posibilidad de que el género policial sea una mera herramienta del sistema económico-cultural capitalista, lo que implica, o bien considerarlo una forma de evasión inocua y empobrecedora, o bien demanda "una crítica rotunda a este género que, al llevar al extremo el pensamiento científico moderno, termina divinizando la razón y ofreciendo la caricatura monstruosa del carácter calculador e intelectualista de la sociedad moderna"[22]. Ya se ha hablado del entusiasmo de Walter Benjamin por las novelas policiales que le llevará incluso a experimentar narrativamente en el género en colaboración con Bertolt Brecht.

De hecho, Benjamin revaloriza un género que considera "injustamente despreciado leyéndolo como registro literario de fenómenos vitales de esa modernidad decimonónica en la que busca los orígenes de su presente", las nuevas vivencias del individuo en la gran ciudad. Por lo pronto, en el *Libro de los pasajes*, precisamente reseñado por Coetzee en *Mecanismos Internos*, relaciona el origen de la novela detectivesca con la transposición al ámbito urbano de las experiencias del cazador, pero el terreno de caza será en este caso la gran ciudad moderna. La literatura de detectives descubre y explota las posibilidades narrativas inéditas que proporciona el escenario urbano; "los lados inquietantes y amenazadores de la vida urbana"[23], ya que "(…) el contenido social originario de las historias detectivescas es la difuminación de las huellas de cada uno en la multitud de la gran ciudad."[24] Benjamin se hace eco de la influencia que el relato *El hombre en la multitud* de Poe ejerció sobre Baudelaire.

La contrapartida del escenario urbano es el interior de la vivienda burguesa; Benjamin sostiene que los autores de *Kriminalroman* ofrecen la "única descripción satisfactoria" del interior decimonónico. "Y esto precisamente porque las "novelas criminales" se fundan en la revelación de que bajo la apariencia inofensiva, bajo la fachada de lujo de estos "aposentos afelpados" se esconde necesariamente el crimen: "El interior burgués de los años sesenta a noventa (…) no puede cobijar adecuadamente más que a un cadáver."[25]

Por último, más que un producto de la "racionalidad dominante en el mundo capitalista desencantado", el detective, para Benjamin deviene crítico del capitalismo al utilizar "un método de interpretación de la realidad que consiste en la observación de lo que está en la superficie para leer a partir de ello una verdad oculta, encubierta", nuevamente al estilo del Dupin de Poe. Dichos rasgos detectivescos son extensivos a otras figuras recurrentes en Benjamin, como el coleccionista y el *flâneur*, "aquel paseante que recorre sin rumbo las calles de la gran ciudad, en las que se siente tan en casa como el burgués en el interior", ese "discreto paseante con la dignidad de un sacerdote y la sagacidad de un detective" actúa como un "detective a su pesar"[26]; "inmerso en la multitud, observa a los que pasan y, gracias a su capacidad escrutadora, sin proponérselo, descubre entre ellos al criminal. De este modo, la detección proporciona una utilidad a la errancia del *flâneur*, legitima la falta de objeto y la ociosidad de su callejeo improductivo y a contramano del tiempo del trabajo"[27]. La descripción del *flâneur* de Benjamin recuerda inevitablemente al padre Brown de Chesterton, sacerdote y detective a la vez. También son *flâneurs* Fonseca, siguiendo y

21.- Vila-Matas, 2011, pág. 137.

22.- Carola Inés Pivetta, "Walter Benjamin, reflexiones en torno al género policial", pág. 8. carolapivetta@hotmail.com

23.- Walter Benjamin, "El París del Segundo Imperio en Baudelaire", en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Taurus, Barcelona, 1980, p. 55.

24.- *Ibíd.*, pág. 58.

25.- Walter Benjamin, *Dirección única*, 1987, p. 20; IV, 88.

26.- Benjamin, 1972, p. 55.

27.- Pivetta, pág. 10.

espiando a Gabrielle Rochonville mientras pasea despreocupadamente por las calles de Viena, acompañando a las damas en sus compras, y todos los ex militares que no saben qué hacer con su tiempo y actúan como detectives diletantes. Aunque, al contrario que Sherlock Holmes, sus pesquisas de aficionados son bastante menos eficaces que las de Gordon, el hermético policía –¿y guardián de los secretos de la sociedad burguesa?

Esto demuestra que un crítico suspicaz como Benjamin puede transformar un género aparentemente banal en una eficaz herramienta política. No es otro el método histórico de desciframiento utilizado en *El libro de los pasajes*, donde "la topografía de la gran ciudad y, en última instancia, el mundo material en general, se erigen como enigmas que el historiador debe interpretar a la manera del detective", prefigurando la manera de hacer de otro autor reseñado por Coetzee, el Sebald de *Austerlitz*. Quizá esto responda a la pregunta de Coetzee por la intención de Benjamin al escribir semejante libro. Esta vía de interpretación, en clave crítica, no se limita a la literatura, sino que también puede aplicarse al cine, y no sólo al denominado "trascendental" por Paul Schrader, sino al de género y a otras manifestaciones de la denominada cultura popular.

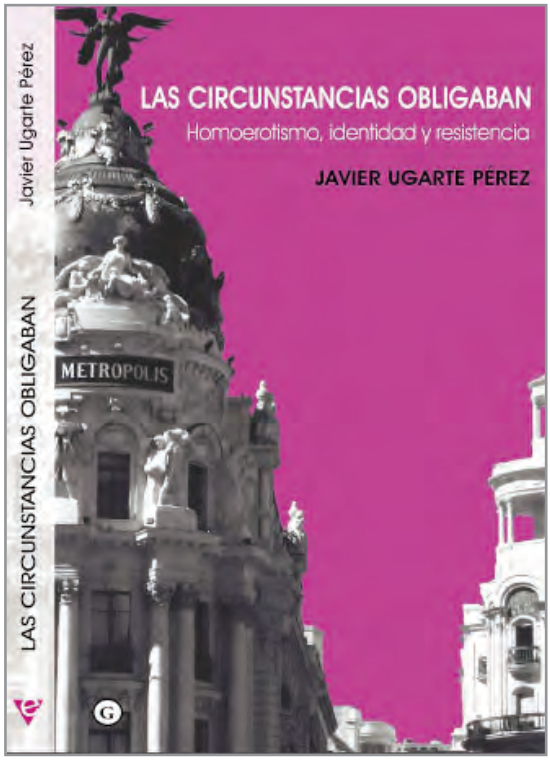
MATERIALISMO, IDENTIDAD E HISTORIA DEL HOMOEROTISMO: DEL "ACTO NEFANDO" A LA MILITANCIA QUEER.

Reseña de Las circunstancia obligan. Homoerotismo, identidad y resistencia*, de Javier Ugarte Pérez (Editorial Egales, 2011)*

por Mario Espinoza Pino

Las circunstancias obligaban. Homoerotismo, identidad y resistencia (Egales, 2011) es, sin duda, el proyecto teórico más ambicioso de Javier Ugarte hasta la fecha. Y lo es tanto por su objeto de investigación –la evolución de las identidades homoeróticas a lo largo de la historia de Occidente– como por el singular dispositivo analítico que pone en juego. En *las circunstancias obligaban* se funden las dos trayectorias que han articulado las principales investigaciones de Ugarte: por un lado, sus trabajos centrados en el campo de la *biopolítica*, publicados en obras como *La administración de la vida* (Anthropos, 2005) y *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y Capitalismo* (Arbor-La Catarata, 2010); por otro lado, sus escritos dedicados al ámbito de la *homosexualidad* (u homosexualidades), recogidos en *Sin derramamiento de sangre. Un ensayo sobre la homosexualidad* (Egales, 2005) o *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición* (Egales, 2008). Con estos precedentes, uno esperaría encontrarse una obra escrita en la estela de la *Historia de la Sexualidad*, enmarcada en el análisis de las *instituciones, saberes y poderes* a partir de los que se construyen –en diferentes momentos de la historia– las identidades del invertido, el homosexual, *la femme*, el gay o la lesbiana. Aunque esa mirada está presente en los análisis históricos de *Las circunstancias obligaban*, la apuesta de Ugarte desborda los usos habituales de los intelectuales próximos a Foucault. ¿En qué medida? Veámoslo.

Para empezar, Ugarte propone un tipo de análisis socio-histórico del homoerotismo heredero de algunas de las tesis centrales del *materialismo histórico*, algo que dotará al texto de originalidad y, sobre todo, permitirá al autor una sorprendente amplitud y versatilidad en su enfoque. Las hipótesis de la obra siguen de cerca aquellas que K. Marx y F. Engels perfilaran en manuscritos como *La Ideología Alemana* (1845-46): "La organi-



zación social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos […] es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad". Por tanto, el análisis histórico de las identidades homoeróticas no partirá sin más de un cuerpo de instituciones y discursos productores de subjetividad (*à la* Foucault), sino que Ugarte situará esa red compleja en el marco de la teoría marxista del *modo de producción*. La producción será el eje que orientará las estrategias de los dis-

positivos sociales de poder y saber, los cuales favorecerán o penalizarán la existencia de ciertas identidades (como las homoeróticas) de acuerdo con unos objetivos estrechamente vinculados a la reproducción social. Cada sociedad histórica generará –a través de diversos medios e instrumentos– identidades normativas y útiles para perpetuar sus propias relaciones de producción y estructura social. Como iremos viendo, una red discursiva y gubernamental se irá tejiendo progresivamente con el fin de regular la anatomía de la sociedad, de modo que las virtudes de la norma y los horrores de la desviación queden justificados y estatuidos a través de diversos códigos sociales (religiosos, morales, jurídicos, médicos, etc.).

Al adquirir el modo de producción centralidad en el estudio de las identidades, será fundamental realizar un análisis de clase en relación con la evolución del homoerotismo, pues "la adscripción de una persona a un estamento o clase social resulta clave para comprender su comportamiento (y, por lo tanto, construir su identidad)" (p. 28). La clase social es definida por Ugarte como un haz de relaciones que involucra condiciones económicas (trabajo, formación, proporción que se recibe de la riqueza social) y político-culturales (defensa de intereses comunes con individuos que se hallan en una situación similar), constituyendo una de las constantes sociológicas centrales de su investigación. Insistiendo en una de las tesis más conocidas de Marx, Ugarte señalará que las transformaciones en el "modo de producción" –transformaciones en las relaciones de producción y las fuerzas productivas– provocan alteraciones en la estructura social, en las clases y las identidades. Las relaciones homoeróticas no constituirán una excepción a la regla. Por ello, cuando se analicen estas identidades habrá que atender a su substrato material, aprehendiendo su evolución en sintonía con el desarrollo de los diferentes modos de producción[1].

Más allá de Karl Marx, existen otras influencias teóricas de importancia en *Las circunstancias obligaban.* La mirada de Javier Ugarte hacia el concepto de Estado (especialmente en su acepción de "gobierno") es deudora de la perspectiva biopolítica de Foucault y de los análisis del Sistema-Mundo realizados por I. Wallerstein o G. Arrighi. La síntesis de ambos enfoques le permite insertar las diferentes formas de organización política que analiza –junto con otras instituciones, como la Iglesia, el ejército, las fábricas o la escuela– en amplias estrategias de carácter económico-político que tienen por objeto controlar la población y regular sus conductas. Foucault proporciona al autor una rejilla analítica más cultural y "micro" sobre las identidades, mientras que el discurso de autores como Wallerstein dota al escrito de una dimensión histórica atenta a transformaciones sociales más globales (más "macro"). Por otra parte, a la hora de trabajar la reproducción y la demografía, el texto manifiesta una fuerte impronta del *materialismo cultural* de Marvin Harris. Esta influencia va adquiriendo cada vez más importancia a lo largo de la obra, ya que, como mostrará el autor, la presión demográfica es un elemento crucial para entender la intensidad de las políticas elaboradas en contra del homoerotismo.

Yendo directamente al tema central de la obra, "*Las circunstancias obligaban* se esfuerza en explicar cómo las elecciones individuales –como adaptación a las demandas sociales o resistencia frente a ellas– guardan relación con las posiciones en el campo de la producción y el encaje en los objetivos demográficos de las autoridades, antes que la represión psíquica, la herencia genética o la fuerza inercial del patriarcado" (P. 30). Es decir, se trata de iluminar la formación de las identidades homoeróticas y su capacidad de resistencia/adaptación social, utilizando como ejes tanto la demografía como la situación de individuos y colectivos en el ámbito productivo. Si bien el autor entiende la historia desde una óptica dinámica, tal y como Marx lo hará a lo largo de sus obras, no pondrá el acento en *la lucha de clases* como "motor", sino más bien en los pactos *interclasistas* y las políticas *reformistas* que satisfacen demandas sociales más "generales". Esto último fundamentará los análisis de la segunda mitad de la obra, en los que se estudia la evolución de dos generaciones de identidades homosexuales diferentes en el siglo XX; estos capítulos señalarán la centralidad de las llamadas *clases medias* en la constitución de las identidades homoeróticas *LGTB* (cuyo marco de estudio está inspirado, por cierto, en los escritos de Daniel Bell sobre la *sociedad post-industrial*).

La parte central del estudio busca, en concreto, arrojar luz sobre la transición entre las identidades *BFMM* (Bollera/*Femme* - Marica/Maricón) y las *LGTB* (Lesbiana/Gay/Transexual/Bisexual) en el siglo XX. Un recorrido centrado en USA y España que estará acompañado por varias hipótesis; la principal: el sustrato material de la primera generación de identidades

1 Todos los primeros capítulos de la obra analizan pormenorizadamente las evoluciones económicas, técnicas y sociales de cada uno de los períodos que abarca el estudio. De este modo, constituyen la "base material" de los capítulos que se centran en el análisis de las identidades, trazados más a la manera de un ensayo.

y el de la segunda marca diferencias en las posibilidades vitales de ambos grupos. Su supervivencia, elecciones, adquisición de derechos y medios para alcanzar una vida digna –no estigmatizada– están en relación directa con el desarrollo material y social, con su lenta integración en él. Una hipótesis que se desenvolverá –como veremos– a lo largo de un recorrido histórico que desborda el marco del siglo XX. Y es que Javier Ugarte se propondrá la inmensa tarea de indagar en la construcción de las identidades homoeróticas *desde la antigüedad de occidente hasta el capitalismo tardío*. Ni más, ni menos.

El punto de partida de la obra es la *Grecia clásica*, dónde se analiza el homoerotismo –especialmente la *pederastia* y el *safismo*– como forma de afecto, socialización y pedagogía plenamente admitida por la sociedad; se trataba –por lo general– de relaciones de carácter intergeneracional entre individuos de un mismo estrato social. El homoerotismo entre el *erastés y el erómenos* era la forma de amor ideal de una sociedad y cultura fuertemente estratificadas, en la que la que se insistía en la formación política y militar de la *ciudadanía* (de la cual estaban excluidos los esclavos y metecos, empleados en la esfera del trabajo). Frente a las *polis* griegas –demográficamente contenidas– el *Imperio Romano* concentrará sus energías en la expansión territorial y militar. Normas como la *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus*, promulgada por César Augusto, buscarán incrementar la natalidad a partir de la penalización de los derechos hereditarios de célibes y casados sin descendencia. Cuando la lucha por la expansión y el modo de producción esclavista encuentren límites, es decir, cuando las anexiones cesen y el número de esclavos comience a menguar, se abrirá una *crisis política, económica y demográfica* que, poco a poco, fundará un modo de producción agrícola basado en relaciones de servidumbre (lo que dará lugar a una "ruralización" de las relaciones productivas que tendrá como protagonistas a colonos y libertos). En este contexto de crisis y transición las relaciones homoeróticas comenzarán a penalizarse.

La criminalización del homoerotismo llegará el año 380 con el *Edicto de Tesalónica*, justo en el momento en que el Imperio Romano reconozca el cristianismo como única religión. El "pecado nefando" de la sodomía servirá de instrumento de presión en la lucha cristiana contra el paganismo. Así, *adamitas* y *cátaros* serán tachados de sodomitas y perseguidos, lo que revela que la estigmatización homoerótica podía ser usada como herramienta de dominación política y religiosa (también como modo para expropiar bienes de manera forzosa). El *Código Penal Teodosiano* (año 438), aprobado en el umbral de la Edad Media, penalizará el "pecado nefando" en el Imperio Romano Oriental. A esta penalización le seguirá en el año 535 la de Justiniano en sus *Novelae*, que perseguirá a aquellos que actúen sexualmente de manera "desviada", ya que estas prácticas atraían –según el emperador– la peste, los terremotos y las malas cosechas (supersticiones, en especial la de la peste, que tendrán consecuencias en los discursos médicos de toda una época).

La estigmatización de las relaciones homoeróticas continuará en la Edad Media, amparada ideológicamente por el cristianismo. Pedro Damián definirá el rol de sodomita en su *Liber Gomorrhianus* (s. XI) como aquel que actúa *contra naturam*, es decir, eludiendo la reproducción y logrando una gratificación a través de la masturbación recíproca o la penetración anal entre varones. La persecución de tales prácticas adquirirá todavía más relevancia en las *Partidas* de Alfonso X *el Sabio*, aprobadas en la segunda mitad del siglo XIII. La condena por incurrir en el delito nefando sería la muerte[2]. Es importante señalar que estas leyes coinciden con la necesidad de repoblación de zonas estratégicas por motivos militares (zonas forales), lo que requería aumentar la presión demográfica y eludir amores más allá de la norma reproductiva.

No podemos detenernos todo lo que querríamos en el análisis del autor sobre la Edad Media y el *mercantilismo*, dos de los episodios más ricos de *Las circunstancias obligaban*, no obstante, hay una constelación de elementos en estos períodos que debe ser subrayada. El declive del modo de producción feudal provocará una importante reorganización del campo y la ciudad que, poco a poco, irá concediendo a ésta última protagonismo. Al mismo tiempo, el papel de la nobleza comenzará a declinar por los límites externos e internos del propio modo de producción feudal, a saber: la baja productividad agrícola, los límites de la colonización de tierras dentro de los territorios europeos y en las marcas (fronteras), la especialización del comercio en bienes de lujo –accesibles únicamente a un mercado privilegiado–, la falta de innovación técnica y las dificultades en las vías de comunicación, etc. Todo ello adelgazará la densidad poblacional y generará una fuerte competencia por los recursos entre los

2 La homosexualidad masculina parece ser, según el autor, la "identidad desviada" más destacada en la época; la homosexualidad femenina, definida en Grecia como safismo, quedará invisibilizada tanto por la estructura patriarcal de la sociedad –la mujer es un ser sin deseo– como por las dificultades probatorias del "crimen". La excepción para la condena de la mujer lo serán el bestialismo y la masturbación con objetos que *simulen un pene*, ya que esa gratificación no reproductiva era entendida como una burla al orden natural (y religioso).

sectores privilegiados. En este momento convulso, la pugna contra el homoerotismo seguirá su curso. Uno de los ejemplos epocales del uso del homoerotismo como herramienta de intervención gubernamental, lo tenemos en la disolución de la *Orden del Temple* por parte de Felipe IV de Francia a comienzos del siglo XIV. Con una condena que mezclaba sodomía y herejía, el monarca se encargó tanto de destruir la orden como de requisar casi todas sus riquezas para la corona. Con la *pragmática sobre la sodomía* de 1497, los Reyes Católicos de España también abogarán por la pérdida de bienes del reo que incurría en el pecado nefando (culpable de un "delito sin víctima").

El contexto descrito prefigura el horizonte del mercantilismo, caracterizado por el protagonismo de las *monarquías absolutas*, el *colonialismo* en el Nuevo Mundo y la emergencia del *modo de producción capitalista*. La inauguración de la modernidad no traerá sosiego para el homoerotismo, que verá revitalizada su persecución en este período, y en especial durante los momentos críticos de las monarquías absolutas (como, por ejemplo, la de Felipe II en España). Los *tribunales de la inquisición* y la propia institución monárquica se ocuparán de gestionar las denuncias por sodomía, haciendo caer en desgracia a una gran mayoría de los homosexuales del estamento popular (condenados a torturas y/o pena de muerte). Por el contrario, las condenas registradas en los sectores privilegiados –si bien a veces eran ejemplares– resultaron proporcionalmente mínimas en comparación con las del pueblo llano. En uno de los pasajes más interesantes de la obra, *Cinco procesos famosos*, Ugarte repasará distintos tipos de condenas de los sectores privilegiados en España (y uno en Inglaterra), mostrando como dichas acusaciones traducían conflictos políticos y económicos de fondo. La resolución de la condena se debía más a la posición del individuo imputado dentro de la élite, que al "terrible" acto de la sodomía en sí mismo. Una cuestión de clases. Mientras que para el pueblo se reservaba el látigo, la tortura o la muerte, los altos sacerdotes y nobles –salvo excepciones– veían sus bienes confiscados o se les "condenaba" a un retiro monacal.

La *concentración urbana* dará al siglo XVIII y a sus identidades homoeróticas un carácter muy diferente del que habían tenido hasta entonces. El crecimiento agrícola, comercial e industrial del siglo –relacionado con la explotación trans-atlántica– reconfigurará el horizonte de las relaciones materiales y sociales, disminuyendo la severidad de las penas por sodomía. La identidad del homosexual varía: posee una profesión común de la época (marinero, boticario, pescadero, etc., es decir, está socioeconómicamente integrado), tiene familia (está casado o puede estarlo) y comienza a formar parte del paisaje urbano entre el secreto y el escándalo de su condición. Ciudades como Londres desarrollan una cartografía homoerótica singular, en la que locales, lugares públicos para citas y casas de travestis (o *mollies*) esbozan un nuevo circuito de placeres prohibidos. La otra cara de la moneda la constituirán las asociaciones por la "reforma de las costumbres", que emergerán en Inglaterra a finales del XVII y comienzos del XVIII. Pero esto señala un punto de inflexión: tras *la Gloriosa* y el apoyo a las libertades individuales, las costumbres informales de persecución de los sodomitas se habían vuelto inoperantes; era necesario construir un "lobby" contra la sodomía, la blasfemia y las "viejas y buenas formas". Como ha apuntado Eric Hobsbawm, el surgimiento de estas celosas agrupaciones es índice el declinar de unas costumbres cada vez menos compartidas por la sociedad como un todo. Lo que no significa que las asociaciones o ligas contra la perversión fuesen ineficaces (lo eran, y a veces de manera muy violenta: hacían público "el perfil" de los homosexuales que eran "descubiertos", exponiendo su intimidad ante una sociedad que les repudiaba). En este período emergerán las figuras de los *libertinos*, individuos más allá de la religión (ateísmo) y las costumbres decentes (*El Divino Marqués*, por ejemplo), mientras que en el ala de la represión las figuras del sacerdote y el teólogo dejarán lugar a personajes más modernos, como el *médico*.

Tras la revolución industrial y su consolidación, entre mediados del siglo XIX y comienzos del XX, encontraremos un mapa social configurado por la pujante industria y la aplicación de la tecnología y la ciencia a la producción material. El vapor, las vías férreas y las grandes fábricas –aquella época que Marx calificó como era de la *Gran Industria*– permitirán crear un mercado mundial cada vez más interconectado y extenso. La densidad urbana crecerá en los centros del capital, dando a luz enormes barrios proletarios y a nuevas formas de control socio-político. Las clases se diversifican, y junto a un nutrido proletariado urbano empieza a florecer, poco a poco, una nueva clase media vinculada a la burocracia, las profesiones liberales y la pequeña burguesía. En este contexto de crecimiento y ampliación del modo de producción capitalista, la sexualidad irrumpe en escena. A partir de 1870 la sodomía y los placeres heterodoxos de hombres y mujeres adquirirán un nuevo nombre: *inversión* (K.O. Westphal). Son invertidas las personas que no se adecuan a su rol de género (hombres que actúan como mujeres, mujeres como hombres), eligiendo como compañeros sexuales o afectivos a gente de su propio sexo. El homoerotismo es codificado así en el interior del discurso médico (que dictamina la normalidad o anormalidad de las prácticas), lo cual operará una importante transformación en la identidad del antiguo sodomita. Las razones de su persecución tendrán que ver tanto con el despliegue de ciertas ideologías sociales (Spencer, Galton) y médico-biológicas (Darwinis-

mos) como, sobre todo, con la necesidad de estructurar dos elementos básicos que sustentan el capitalismo del momento: la *familia nuclear y heterosexual*, con una fuerte división de género (donde la mujer está subordinada y es empleada en el cuidado reproductivo) y una *presión demográfica alcista y constante*, necesaria para mantener bien engrasado un sistema industrial en expansión.

Según apunta el autor de la obra, el nacimiento de la inversión y la homosexualidad como "desviaciones" reviste una importancia fundamental por su papel de control en un entorno económico que necesita reglar cada vez más espacios ¿Por qué? La proximidad entre varones en el espacio social se había multiplicado, y aquello que a mediados del siglo XIX era una cuestión privada –el tráfico sexual homoerótico, pero no sólo–, ahora era un elemento de máxima relevancia pública. Los barrios obreros, las fábricas, el ejército, los buques transoceánicos, las prisiones, etc. serán lugares donde este contacto entre hombres aumente. Pero entendámonos bien: no se trata de una política que tenga como eje el castigo del viejo pecado nefando, sino que este castigo se inserta en un dispositivo mucho más amplio, aquel que describe Foucault en su primer volumen de la *Historia de la sexualidad*: una suerte de *anatomopolítica* disciplinaria y, en un plano más general, una *biopolítica* de las poblaciones que responde a las necesidades reproductivas del capital.

La producción médica (y teórica) de autores como A. Morel (*Tratado sobre las degeneraciones físicas, intelectuales y morales de la especie humana,* 1857*)* y Krafft-Ebing (*Psicopatías sexuales, con especial referencia al instinto sexual contrario*, 1886), reforzará la identidad homoerótica dentro del discurso clínico. Ésta tiene ahora que objetivarse y taxonomizarse: los homosexuales son individuos "degenerados", acosados por un magma de desviaciones, que practican una sexualidad no reproductiva y perversa. La teoría degenerativa perderá su vigor con autores como Gregorio Marañón, que prescindirán de la idea de inversión al entender que el homoerotismo es una cuestión biológico-sexual (instintual) y no una suerte de degeneración de la especie. Los homosexuales no tienen "culpa" o responsabilidad de su condición homoerótica, pero su existencia no deja ser una suerte de "error" que puede y debe ser corregido por la medicina. Si bien la inversión de géneros se destruye a partir de esta teoría (no es ya necesaria para explicar el homoerotismo), cierta reminiscencia "degenerativa" no dejaba de acechar en la sombra (resurgirá con el nazismo). Por otra parte, y según Marañón, a partir de la teoría del *reflejo condicionado* de Pavlov, el homosexual se convierte en un "foco de homoerotismo". Su sexualidad puede impregnar a cualquiera y convertirle en desviado. Solo hace falta compartir espacio con él y "aprender" aquello que le distingue y estigmatiza: un gesto particular, manierismos, algunas palabras o costumbres, etc. Si en la Edad Media el homoerotismo traía la peste, y como tal enfermedad se transmitía por el aire, ahora lo hará de manera más sutil y moderna: en forma de plaga psicosocial.

El análisis central de *Las circunstancias obligaban* parte del contexto recientemente descrito, y está enfocado –como mencionamos al principio– en el estudio de dos generaciones diferentes de identidades homoeróticas; la primera surge en un horizonte de exclusión y estigma, mientras que la segunda llegará a liberarse –tras décadas de lucha– de las presiones más importantes que le impedían vivir con dignidad. La primera generación, llamada *BFMM* (Bollera/*Femme* - Marica/Maricón), existirá desde comienzos del XX hasta los disturbios de *Stonewall* en New York (1969), momento en el que surgirán nuevas identidades: las actuales *LGTB* (Lesbiana/Gay/Transexual/Bisexual). Javier Ugarte describe las identidades BFMM como una generación con pocas posibilidades de movilidad social y económica, perseguida, además, por la propia coyuntura político-económica de varios Estados y su necesidad de obtener fuerza de trabajo. Los homosexuales de este momento no podían formarse en exceso ni tampoco podían disfrutar –a no ser que perteneciesen a clases altas– de una vida económicamente desahogada. El autor describe las políticas sobre la homosexualidad de la época a través de 4 Estados distintos: la Alemania Nazi, la Rusia Soviética, USA y España. Resulta interesante comprobar que en la Alemania Nazi y la URSS las presiones demográficas llevaron a la prohibición y persecución de la homosexualidad. Si bien en distinto grado y por diferentes razones. La Rusia comunista, que al principio había despenalizado el aborto y el homoerotismo, endurecerá sus leyes contra la homosexualidad cuando trate de reactivar su demografía; los fines de este aumento eran producir fuerza de trabajo, expandir su industria y mantener un tejido social denso y activo. En el caso del Nazismo las razones serán ideológicas (la degeneración de "la raza"), políticas y económicas: no solo se necesitaba fuerza de trabajo y un aumento demográfico, sino también la destrucción del enemigo interno y, sobre todo, eliminar algunas facciones del propio ejército Nazi que habían adquirido demasiado poder (es el conocido caso de la SA, acusada de prácticas homosexuales).

En el caso de USA, encontramos a los *fairies*, *queers*, y *trades* como ejemplos de identidades de la época. El contexto urbano de ciudades como New York fue propicio para el desarrollo de una cultura homoerótica durante los años 50, cultura que florecería de distinta formas según la clase social que tomemos en cuenta. Mientras que los homosexuales de comienzos de siglo prefirieron la discreción, ahora los *fairies* –de clase trabajadora o marginados– se reunían en bares donde entraban en contacto con otros varones; su vida era pú-

blica y eran reconocidos por su amaneramiento y pluma. Las identidades *queer* –de clase media– despreciaban las actitudes de los *fairies*, esforzándose en la sofisticación y participando de un entorno cultural más elevado. El antagonismo entre ambas identidades ha sido retratado por algunos autores como "de clase" (Bowery), aunque quizá cabría apelar más bien al estatus. Los *trades* podían ser de cualquier clase y se diferenciaban de *fairies* y *queers* en que eran varoniles, disimulaban sus preferencias sexuales y en muchas ocasiones estaban casados.

Ugarte comienza a describir el contexto español a partir de una categorización más literaria que sociológica, proyectando los personajes de la obra de Álvaro Retana sobre una realidad que respondía bastante bien a sus creaciones. *Locas*, *señoritos*, *señorones*, *maricas* y *bolleras* aparecerán en los textos y en la sociedad como las identidades del momento. Las *maricas* pertenecerán a los estratos más bajos de la población, y su identidad será muy similar a la de las *fairies*. Los señoritos y las locas serán de clase media, mientras que los señorones pertenecerán a la aristocracia. Los *maricones* –varoniles y muchas veces casados– tendrán un parentesco cercano con los *trades* norteamericanos. El autor mostrará, en un nivel general, la homología de las identidades BFMM en los casos de USA y España. Hay que señalar que el concepto de inversión hará legibles estas identidades para la sociedad, y que la ley se ensañará siempre con los estratos más bajos (en el contexto español, por ejemplo, una mayoría de las detenciones por hacer uso de la prostitución se producirán en las clases trabajadoras).

El salto entre la primera y segunda generación de identidades mencionadas, BFMM y LGTB, se funda en las transformaciones experimentadas por el modo de producción capitalista a mediados del siglo XX, después de la *Segunda Guerra Mundial*. Ugarte estructura el capítulo a través de datos macroeconómicos y macrosociológicos (estadísticas sobre educación, trabajo, género, sectores productivos) para dar validez a sus hipótesis acerca de las diferencias entre identidades y, sobre todo, señalar el *eje material* que permite articular estas diferencias. El paso de un capitalismo de *cuello azul* (industrial) a un capitalismo de *cuellos blanco y rosa* (centrado en el sector servicios), es decir, "terciarizado", supone una transformación radical de la fuerza de trabajo, su formación y las variables demográficas previas. Ugarte, siguiendo a Daniel Bell (peor no sólo, también a la escuela de Frankfurt y las tesis de Pollock), habla del descenso del conflicto de clase, canalizado a través del diálogo social sindical (aunque el autor hará hincapié en que la conflictividad seguía existiendo). El Estado cobra un papel fundamental en la gestión de los conflictos sociales, y el *Welfare State* permitirá un desarrollo de la clase media hasta entonces desconocido. Ugarte entiende este desarrollo desde dos perspectivas: 1) Como requerimiento del modo de producción, que necesita de una elevada cualificación para expandir las inversiones del capital en sectores de vanguardia (tecnología, I+D, sector financiero) 2) Como triunfo de un "pacto inter-clases", que permite gozar a la población de educación, derechos sociales y servicios.

En el contexto descrito, sobre todo a partir de los disturbios de *Stonewall* (New York, 1969), los colectivos LGTB comenzarán a luchar socialmente de manera abierta[3]. Según el autor, tenían mucho menos que perder en sus luchas que la anterior generación: estaban mejor formados y poseían –en general– un colchón material que les permitía correr riesgos. Además, y esta es una de las tesis fuertes del autor, la integración económica de los homosexuales en puestos de cuello blanco o de elevada cualificación, combinada con una tasa de natalidad en descenso y la despenalización del aborto, dibujarían un entorno favorable para ellos. Al descender la presión demográfica, las unidades familiares tendrán menos hijos, al tiempo que estos –gracias a un sistema escolar de larga duración– tendrán que pasar muchos años en el ámbito formativo antes de obtener un empleo. Los datos que utiliza Ugarte no son universales, sino que acotan el marco europeo y el estadounidense, poniendo énfasis en España. En este último caso, Ugarte recupera la memoria homosexual del franquismo, mostrando como España acudió en su fase más desarrollista –a través de ideología católica y leyes punitivas– a la represión y la homofobia más virulentas. Sin embargo, en sus últimos coletazos el franquismo "cederá" parcialmente modificando sus leyes (cambiará la Ley de Vagos y Maleantes por la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, que penaba no tanto a los individuos como sus actos). Una cesión, eso sí, muy exigua.

La última parte del texto, dedicada a la actualidad, insiste en las hipótesis ya mencionadas: el desarrollo

3 No podemos dejar de señalar, como hace el autor, que el *humus* cultural que permitió una aceptación cada vez mayor de la homosexualidad en USA se formó gracias al desarrollo de la cultura *hippy* y *underground*, hedonista al tiempo que crítica. La familia nuclear, heterosexual y tradicional salió gravemente dañada, dejando "obsoleto" el modelo de relaciones heterosexuales clásicas que habían tenido lugar hasta la década de los 60. Había levadura social y cultural como para aceptar un antagonismo homosexual por parte de la izquierda y de sectores más amplios de la sociedad.

material, la pérdida de presión demográfica, el "dominio" de las clases medias y la necesidad de una alta cualificación laboral, permitieron la integración de los homosexuales y favorecieron la lucha por la igualdad. También la el homoerotismo en sí mismo. Ahora bien, y es un hecho que Ugarte subraya, el SIDA supondrá un problema fundamental para el colectivo LGTB en los 80 y 90. Se producirá entonces una campaña de desinformación y creación de discursos ideológicos que hablarán de "grupos de riesgo"; un rótulo situado entre la epidemiología mediática y el estigma. No obstante, esto no menoscabará a medio plazo la conquista de derechos por parte de colectivos LGTB, que en una década verán muchas de sus demandas cumplidas y hechas ley. Más allá de estas cuestiones, la parte final del texto, una de las mejores a nuestro juicio, incidirá sobre tres elementos: 1) La confirmación de las hipótesis materiales de *Las circunstancias obligaban* 2) El despliegue –a veces antagónico– de las identidades LGTB y la militancia *Queer* (una parte que merece ser leída con detenimiento) 3) El cuestionamiento de la "orientación sexual" y la importancia de replantear la masculinidad hetero-centrada clásica, especialmente al emerger individuos que mantienen relaciones sexuales de tipo diverso y que no entran dentro de la etiqueta "gay".

No hay duda de que los planteamientos de *Las circunstancias obligaban* rebasan, con mucho, los estudios al uso sobre identidad y homosexualidad existentes. El enfoque es novedoso por su objeto y método de análisis. Además, la manera de abordar los problemas permite al lector obtener un dibujo global y específico de la evolución del homoerotismo a lo largo de la historia. En ese sentido, y más allá del estudio de las generaciones BFMM y LGTB, el texto es en la práctica *una historia de la homosexualidad* bien cimentada y minuciosamente elaborada. El materialismo histórico engrasa bien el análisis sociológico y cultural, lo cual aporta a la obra un vigor teórico e histórico-narrativo más que destacable. Mención especial merecen los análisis que van de la Edad Media al mercantilismo, así como los dedicados a la contemporaneidad española. En ellos se conjugan las facetas históricas y sociológicas del texto de manera muy fecunda.

Si nos acercamos críticamente a *Las circunstancias obligaban*, probablemente echemos en falta algunos elementos que hubiesen dado más densidad a las hipótesis planteadas. Un mayor uso de etnografías y estudios comparados (culturales y de grupo) hubiese perfilado mejor los vínculos y diferencias de grupos generaciones, situándolos "más acá" de la perspectiva "macro" que ofrece la economía. Y es que el uso de datos marco-sociológicos, aunque riguroso, deja en el aire algunos elementos cualitativos de importancia (algunas *instancias culturales intermedias* entre la economía y la identidad). De todos modos, esto quizá hubiese hecho correr un difícil riesgo al autor: realizar una obra interminable. Por otra parte, se echa en falta una atención más profunda a la homosexualidad femenina y al feminismo. Por supuesto, éstos son abordados en varios capítulos a la hora de tratar los modelos identitarios BFMM y LGTB, pero algunos desarrollos más sobre el patriarcado y el género hubiesen perfilado la cuestión con más detalle. En el ámbito metodológico, el peso de Daniel Bell y su interpretación de las clases –que obvia el antagonismo– a veces disminuye la potencia contradictoria de los conflictos de clase en la evolución del modo de producción capitalista (y en las subjetividades homoeróticas que encarnaron –como sujetos y agentes– tales contradicciones). Más allá de estas observaciones, el trabajo de Javier Ugarte en *Las circunstancias obligaban* es colosal, e ilumina un espacio de novedoso de estudios que, esperamos, genere una línea de investigaciones más amplia sobre la homosexualidad y la siempre difícil cuestión de la (s) identidad (es).

ANÁLISIS / RESEÑAS

Asociación de Editores de Libro Político
http://contrabandos.org/asociacion-de-editores

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 156

RESEÑAS / NOTICIAS / ACUSE DE RECIBO

RESEÑA

Departamento en Quito, de Silvia Rodríguez

(Ediciones La Palma, 2013. 70 páginas)

Por Gsús Bonilla

Hace unos años, coordinado por Vicente Muñoz Álvarez, veía la luz *23 Pandoras* (Baile del Sol, 2009); poesía alternativa en castellano en un libro colectivo que acogía un abanico multiversal de voces, a más de una veintena de mujeres, cuyo denominador común más allá del verso por el verso, concluía en un ejercicio de conciencia para el texto poético. Entre ellas, y entre otras, algunas conocidas y significativas como las de Isabel Pérez Moltalbán, María Eloy García, Eva Vaz, Isabel Bono, Roxana Popelka o Miriam Reyes, y voces, entonces emergentes, relevantes hoy, como Déborah Vukušić, Ana Pérez Cañamares, Carmen Camacho, Sofía Castañón, Sonia San Román, Carmen Beltrán, Brenda Azcoz o Silvia Rodríguez. Esta última, ya por entonces, en su *poética*, mostraba especial interés por "las impresiones como habitante de otros lugares", recién había publicado "Ojo de Londres": *Nubes multirraciales se dilatan/ todas las banderas/ las religiones/ las razas/ los diseños/ los zapatos.*

Hoy es Ecuador, concretamente la hermosa ciudad de Quito, quien atrapó a Silvia Rodríguez (Gran Canaria, 1970). Y de manera fascinante. El punto de partida y el viaje como conflicto; y como meta, el replanteamiento del Ser y el estar en el mundo: *"en el mundo de los humanos/ garras y mandíbulas/ se afilan en cloacas/ de ciudades caníbales"*.

Adentrarse en "Departamento en Quito" (Ed. La Palma, 2013) supone, no sólo retrotraernos a la belleza por una ciudad ancestral, sino que la presencia de lo humano como conciencia permanece protagonista para situarnos en un hoy, tan reconocible como desolador, poema tras poema, verso a verso: *La plaza de los ponchos/ se ilumina con tejidos de Otavalo/ cuelgan hamacas tapices/ gorros pinturas Originales/ y esas pulseritas de santos/ globalizadas en la venta ambulante.*

El libro, estructurado en dos apartados (Departamento en Quito y GLP Continental), nos propone una mirada crítica y reflexiva. A veces real, a veces evocadora, pero siempre entorno a una identidad multiétnica del espacio y tiempo; la poeta, nos invita a presenciar y ser testigos del paso del tiempo: pasado, presente y futuro se entrelazan y cohabitan en el discurso poético por medio de un lenguaje hábil, con muy pocas concesiones a la irrealidad, pero siempre en beneficio de un vocabulario autóctono, rescatando palabras extraordinariamente bellas: *es domingo y no quedan sucres/ para probar el nuevo chifa/ te eriges al lado de la cabeza de cerdo/ como otra virgen en El Panecillo.*

En su primera parte, con un menor número de poemas respecto a la segunda, la poeta traza desde la inhumanidad al desamparo, la ciudad de Quito. Una mirada personal y nada condescendiente con quienes han de velar por el ritmo cotidiano de un entorno, sus moradores: *lejos de la línea ecuatorial/ el equinoccio nos recuerda/ que la luz y la oscuridad/ son iguales para todos.* En el apartado segundo, algo más extenso y dedicado a su paso por las Islas Galápagos, además está presente la ecología y la autora se erige en el testigo de las consecuencias del hombre como autoridad en la tierra: *ese árbol sortea/ espinosas acacias/ y nos recuerda/ que heredamos la naturaleza.*

Esta propuesta de Silvia, como un cuaderno de bitácora que nada tiene que ver con el viaje de placer por el placer, se torna un diario de anotaciones que lleva implícito tantos interrogantes como posibles respuestas; quizá la poesía como resistencia o como replica a quienes han hecho del planeta un lugar menos amable: *no reduzcamos nuestra actividad volcánica a diminutas fumarolas,* –precisa, en uno de sus versos, la poeta–, que *el tiempo pasa/ y la carne siempre está en juego,* dice en otro.

RESEÑAS / NOTICIAS / ACUSE DE RECIBO

RESEÑA

Palabras de amor para esta guerra, de Begoña Abad

(Baile del Sol, 2013. 172 páginas)

Por Alberto García-Teresa

La poesía de Begoña Abad se ha caracterizado siempre por una dicción clara y un tono menor que potencia la cercanía y que sirve de vehículo para un discurso crítico muy marcado, especialmente en el ámbito antipatriarcal y antiautoritario. Frente a la deshumanización, esos recursos formales apuntan a una reivindicación *de facto* del contacto, de la expresión lírica como algo habitual, fuera de lo extraordinario y del patetismo. De ahí sus *Palabras de amor para esta guerra*; para la guerra social, para la lucha de clases que llevamos siglos perdiendo.

Los poemas, que en su práctica totalidad no van titulados, se agrupan por núcleos temáticos sin división externa, y, en cierta medida, se encadenan y otorgan una gran unidad al libro. En ellos, Abad apela a la vida sencilla, humilde, fuera de los liderazgos y de la egolatría, donde se recupere la honestidad y con la que nos libremos de los convencionalismos sociales. Desde un "yo" sólido, consciente de la complejidad de cada persona, exhorta al respeto y a la empatía para permitir la convivencia y la dignidad. Además, se muestra muy hábil para, sin perder la contención, la cual le permite moverse con delicadeza por la ternura y la rabia, elaborar afilados dardos. Abundan, de hecho, poemas muy breves, en los que brilla la autora por su concisión. A su vez, sabe construir alegorías con pocos elementos aunque ya consolidados y ciertamente gastados (las hormigas o el redil para hablar de la sociedad o el vuelo como superación y huida, por ejemplo –recordemos el título de su anterior poemario, *Cómo aprender a volar*–). *Palabras de amor para esta guerra* constituye un canto a la deserción de este sistema, y por eso bastantes piezas consisten en una autoafirmación de resistencia e insumisión, impulsadas por una esperanzada convicción en la revolución y un anhelo radical de fraternidad.

Finalmente, se debe mencionar que la reflexión sobre el acto de escribir, por primera vez en su obra, adquiere una gran relevancia. Se manifiesta como una tensión entre la necesidad, el deseo y la entrega.

Con todo ello, Begoña Abad publica una exaltación de la comunicación, de los vínculos, de la vida más allá de la mercancía.

NOTICIAS / ACUSE DE RECIBO

En este número, damos también noticia y acusamos recibo de:

1. los primeros cuatro títulos de la segunda etapa de una prometedora colección, "Voces del Extremo", ahora en Amargord: *Poemas civiles*, de Gabriel Trujillo; *Auschwitz 13*, de Ana Vega; *Poesía de uso*, de Antidio Cabal; y *Poesía y resistencia (Antología, Voces del Extremo/Madrid 2013)*; que se suman a los seis de la primera etapa en Germanía.
2. dos libros que nos hacen dos preguntas vitales para los que no nos conformamos con lo dado. *¿Qué hacemos con la literatura?*, de David Becerra Mayor, Raquel Arias Careaga, Julio Rodríguez Puértolas y Marta Sanz, publicado en Akal. Y *¿Podemos seguir siendo de izquierdas?*, de Santiago Alba Rico, Pol-len Ediciones.
3. una novela, *Serpentario: o la agonía de un régimen*, de Felipe Alcaraz, en Almuzara, que completa una trilogía, de raigambre galdosiana, sobre justamente la coyuntura histórica más inmediata, la que nos está constituyendo.
4. Un poemario singular, *Madrid, Línea circular*, de Martín Rodríguez-Gaona, publicado en LaOficina.
5. Una antología poética completísima de la obra de Antonio Orihuela, titulada *Arder*, aparecida en Ediciones Lupercalia, que abarca una exhaustiva selección de poemas desde 1995 a 2012.
6. Una colección de relatos, *Fin de fiestas*, de José S de Montfort, editada en ebook por Suburbano Ediciones, que puede considerarse también como una novela fragmentaria acerca de toda una generación, la de los jóvenes rockers de los ochenta, que ahora alcanzan ahora la madurez en un mundo imprevisto, pero de un modo, acaso, previsto desde el principio.
7. Y un libro de "rabiosa actualidad", *El último europeo: Imperialismo, xenofobia y derecha radical en la Unión Europea*, firmado por cuatro excelentes investigadores en la materia, Ángel Ferrero, József Böröc, Corina Tulbure y Roger Suso (La Oveja Roja, 2014)

NOTICIAS / ACUSE DE RECIBO

libros que abren la segunda etapa de la colección de poesía "Voces del Extremo", en Amargord.

La editorial Amargord, tomando el testigo de Germanía, se ha embarcado en una aventura arriesgada, y encomiable aún más en los tiempos que corren, apostando por dar continuidad, en esta segunda etapa de la misma, a una colección necesaria e imprescindible para la poesía de raíz crítica actual, "Voces del Extremo", vinculada, como se sabe, al espíritu que presiden los encuentros liderados por Antonio Orihuela, y a la que auguramos un recorrido prometedor, a tenor de lo publicado hasta ahora.
Este segundo ciclo se ha abierto (a lo largo del segundo semestre del pasado año, 2013) con cuatro valiosos poemarios, imprescindibles tanto si los consideramos en su conjunto, como si los tomamos uno a uno: *Poemas civiles*, de Gabriel Trujillo; *Auschwitz 13*, de Ana Vega; Poesía de uso, de Antidio Cabal; y *Poesía y resistencia (Antología, Voces del Extremo/Madrid 2013)*.

◎◎◎

Del libro ***Poemas civiles***, de Gabriel Trujillo, médico, poeta y activista incansable mexicano, de la Baja California, el poema inicial, titulado "Lubianka revisitada", con el que se abre este poemario –civil por los cuatro costados–, nos ahorra casi todas las explicaciones…

Lubianka revisitada

Frente a las puertas de la prisión de Lubianka
Una anciana reconoció a la poeta Ana Ajmátova
Quien visitaba a su hijo
Encarcelado por órdenes de Stalin

- ¿Puede contar lo que aquí pasa?
Preguntó en susurros la anciana

-Puedo
Respondió la poeta

Y la anciana esbozó una sonrisa de triunfo
Porque si alguien recuerda la tragedia
El poder no podrá acallarla del todo
Porque si alguien hace recuento del horror
Los que lo sufrieron no lo habrán padecido en vano

Así nosotros
Frente a las puertas de nuestra propia Lubianka
¿Nos armaremos de coraje para no callarnos?
Frente a los muros silenciosos del poder en turno
¿Podremos entre todos contar lo que aquí sucede?
¿Tendremos el valor de no olvidar esta guerra: esta debacle: este desgarro?

◎◎◎

Auschwitz 13, de Ana Vega, es un sorprendente, bien trabado y valiente libro en una prosa poética de altísima calidad y emocionante que pone sobre el tapete en que se dilucidan las partidas éticas y morales más significativas y cardinales entre nuestra inteligencia y nuestros corazones, una sencilla pero imponente pregunta acerca de la justa venganza de las víctimas y de los humillados; de los que "heredarán la tierra si han sabido luchar por ella"… *Auschwitz 13*, desde nuestro punto de vista, es un auténtico suceso editorial en el panorama no sólo de la poesía española, sino de la poesía europea de nuestros días…

XV

Imaginemos. Niños hambrientos, cuerpos aterrados, apenas cadáveres malolientes,
esqueletos que deambulan ya sin alma, judíos. Imaginemos. Rubios uniformados,
médicos especializados, generales y hombres y mujeres con medallas relucientes,
cuyas botas lucen su mismo grado. Imaginemos. Cerrar puertas. Rasgar uniformes,
arrancar medallas y dientes, arrancar botas y uñas, desmenuzar si es necesario,
conducir a la cámara de gas pero con cierto olor dulzón de caramelo o fresa.
Esperar. Alimentar judíos, descansarlos, recuperar con la única misión de ser
preparados para el juicio final. Esperar de nuevo. Luego abrir puertas de la cámara.
Que el olor dulzón invada el campo. Entregar todo tipo de armas a quienes antes
fueron víctimas. O elegir cerrar el mismo campo y dejar a las bestias desarmadas
dentro. Canibalismo asegurado. Difícil decisión sin embargo para la víctima, pues sabe,
conoce, no se atrevería a... o tal vez sí.

◎◎◎

Poesía de uso, de Antidio Cabal, prologado por Antonio Orihuela, nombrado albacea de estas obras por voluntad del propio Cabal, son, en realidad, tres libros, que abarcan la obra del autor que va de 1957 a 1973; y, desde nuestro punto de vista, supone también otro suceso editorial de primera magnitud que se apuntan la colección y sus editores; no sólo por la dificultad que ha entrañado su preparación y el establecimiento de la versión final (y definitiva) de los libros incluidos; o por la importancia que supone la recuperación de este poeta inmenso, nacido en Las Palmas de Gran Canaria y afincado en Venezuela, primero, y Costa Rica, después, en donde murió, que fue amigo y editor del propio Ernesto Cardenal; sino también por el valor intrínseco de su poesía; concebida para el uso libertario y liberador, hasta sus últimas consecuencias, incluso si los versos deben acompañar al fusil.

23

Exceptuados los casos naturales, pocos y anómalos,
serás desde tu infancia
portero en una mina de carbón,
peón en una hacienda de ganado,
jornalero de un terrateniente durante
tres o cuatro meses por contrata,
trabajarás doce horas al día,
obrero en una fábrica muy lejos de tu casa,
y deberás, en tu obscuridad, madrugar como un siervo,
hasta que tu sensibilidad sea insensible, y entonces
tu insensibilidad será tu cualidad
y no sabrás quién eres.

◎◎◎

Poesía y resistencia es el título de la antología que resume el encuentro de "Voces del Extremo/Madrid 2013", y que recoge, bajo el lema que presidió las sesiones, toda la enorme y rica pluralidad de voces y de tonos que conviven tradicionalmente en este foro único en el panorama poético español, y que reunió en el Patio Maravillas, espacio social y cultural *ocupado* de Madrid, a cientos de personas y a más de una cincuentena de poetas, en uno de los eventos poéticos más destacables del año, durante tres días, a principios de noviembre del pasado año.

Si alguien desea hacerse una idea clara y panorámica de la poesía crítica actual, este libro colectivo es sin duda la mejor forma de empezar a hacerlo.

NOTICIAS / ACUSE DE RECIBO

Dos libros que nos hacen dos preguntas vitales para los que no nos conformamos con lo dado.

¿Qué hacemos con la literatura?, de David Becerra Mayor, Raquel Arias Careaga, Julio Rodríguez Puértolas y Marta Sanz (Akal. 2013. 62 páginas)

Para entender cuál es la naturaleza de este libro colectivo y cuál es su intención sólo debemos tener en cuenta su título completo, que ocupa, al modo clásico, la entera portada del mismo, a saber: "*qué hacemos para construir un discurso disidente y transformador con aquello que hoy sirve para enmascarar la realidad y transmitir ideología: la literatura*". Y eso es, ni más ni menos, un intento de dilucidar cómo un artefacto/operador concebido para transmitir, fundamentar y justificar la ideología de las clases dominantes en cada coyuntura histórica puede convertirse en instrumento y herramienta crítica, subversiva del orden establecido (por el mercado y las reglas del beneficio, en nuestro caso) en manos de los escritores que sean conscientes de este hecho, en primer lugar, y, luego, por supuesto, de su condición de sujetos *construidos* y sometidos por el capital, en este sistema/mundo vigente desde los albores de la modernidad, al que llamamos Capitalismo, pero que hoy día se encuentra en su fase –tal vez– definitiva (¿?), post-moderna, *sensu estricto*.

Un libro, además, utilísimo para todos aquellos lectores no especializados que quieran ponerse al día –de un modo claro y suficiente– acerca de una línea crítica materialista (ninguneada por el establecimiento oficial, desde la Transición, pero viva y pujante, de nuevo) que reivindica la "radical historicidad", tanto de la escritura, como de la lectura; y que, en Tierradenadie Ediciones, sin ir más lejos, ha dado tres títulos que se han sumado como sólidos eslabones a esta cadena, *La (re)conquista de la realidad* (2007), *Poesía de la Conciencia Crítica: 1987-2011* (2013) –ambas obras citadas en el libro–, y *La novela de la no-ideología* (2013), cuyo autor, David Becerra, firma también este logrado ensayo, *¿Qué hacemos con la literatura?*; en el que ha participado, por cierto, uno de los bastiones de la crítica marxista universitaria, a lo largo de estos años de plomo, el profesor Julio Rodríguez Puértolas, guía y maestro de tantos en la Universidad Autónoma de Madrid, y coautor de una obra clave para varias generaciones, *Historia Social de la Literatura Española*. Toda una garantía, pues, junto a Raquel Arias y Marta Sanz.

Reproducimos, a continuación, los párrafos finales, con los que se cierra este ensayo tan práctico como esclarecedor:

> Es cierto que la literatura ha sido, tradicionalmente un instrumento de legitimación ideológica burguesa y que lo que una parte sustancial de la literatura representa no es sino la cultura de nuestros explotadores. Pero eso no nos tiene que conducir a inhabilitarla como instrumento que nos acompañe en nuestra lucha por liberarnos de la explotación capitalista.
> Nunca hay que olvidar. Nunca hay que olvidar cuál es la función que ha realizado la literatura en su Historia para nunca dejar de comprender el rechazo que pueda provocar en ciertas culturas. En esta línea el testimonio de Rigoberta Menchú, líder indígena guatemalteca, contenido en *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia* (Burgos, 1983), resulta muy transparente. Lo primero que hay que destacar es que ella no ha escrito su autobiografía, sino que la ha realizado una periodista a partir de entrevistas. Y no la ha escrito Menchú precisamente por la desconfianza que a la indígena le produce la literatura. Porque, como dice en el libro, los indígenas americanos no quieren ir a la escuela, pues lo que enseñan en la escuela es la cultura de sus invasores. No quieren leer libros, porque lo que para nosotros es sinónimo de *cultura,* para ellos representa la opresión. No quieren saber nada de la literatura, porque no sólo les impone una visión del mundo que no es la propia, sino que además esa visión del mundo ha legitimado la destrucción de su mundo. ¿Qué aprecio pueden tener por un soneto de Garcilaso si con eso llega la destrucción de su vida?
> Entonces, ¿qué hacemos con la literatura? Desde dentro de la literatura no nos quedan más opciones que leer y seguir leyendo. Pero, eso sí, realizando el ejercicio de lectura desde la conciencia de que la literatura no nos hará más felices y, ni mucho menos, más libres. Sabiendo que el texto literario no es inofensivo, pero tampoco puro ni autónomo. Porque sólo leyendo históricamente los textos literarios, insertando nuestra tradición literaria en su *radical historicidad,* si bien no lograremos ser más libres, sí podremos conocer la lógica de nuestra servidumbre. Y una vez seamos conscientes del funcionamiento real de las relaciones de explotación que nos subyugan, el modo en que se reproducen y se legitiman, solamente entonces será posible empezar a buscar los medios que permitan acabar con la explotación.

◎◎◎

¿Podemos seguir siendo de izquierdas?, de Santiago Alba Rico (Pol-len Edicions, 2013. 126 páginas)

Sí, pero sólo si aceptamos las contradicciones y las paradojas a las que nos lleva la experiencia viva de una realidad también viva, diversa, compleja y poliédrica, más allá de la Historia concebida como una categórica apisonadora precisamente de lo vivo, de la acción estrictamente social o del pensamiento crítico, ni como un martillo pilón de la experiencia múltiple, diversa, compleja, a menudo contradictoria y paradójica, de lo real (de las condiciones reales de lo real, podría decirse); y más allá también de las *necesidades* geoestratégicas (en verdad, de *nuestras necesidades* geoestratégicas), esto es, de la Geoestrategia elevada, como la Historia, a categoría absoluta; pero no más allá de la Democracia y del Derecho... Eso es, al menos, lo que hemos entendido de este excelente libro de Santiago Alba Rico editado por nuestros hermanos de Pol-len Edicions. Porque ser de izquierdas hoy nos pondría ante algunas tesituras imprevistas, la primera, que tenemos que aceptar la posibilidad de que podemos dejar de serlo, pero también que no siempre lo vamos a ser o lo podremos ser, y que no importan nada, sin embargo, esas aparentes paradojas, si no nos atemoriza pensarlas y repensarlas una y otra vez, siempre que la realidad nos lo exija. He aquí cómo comienza su último capítulo, el número siete, que concluye y recapitula lo esencial de lo expuesto, que contesta sumariamente a la pregunta inicial, y que se titula precisamente: "Pero, ¿se puede seguir siendo de izquierdas?"

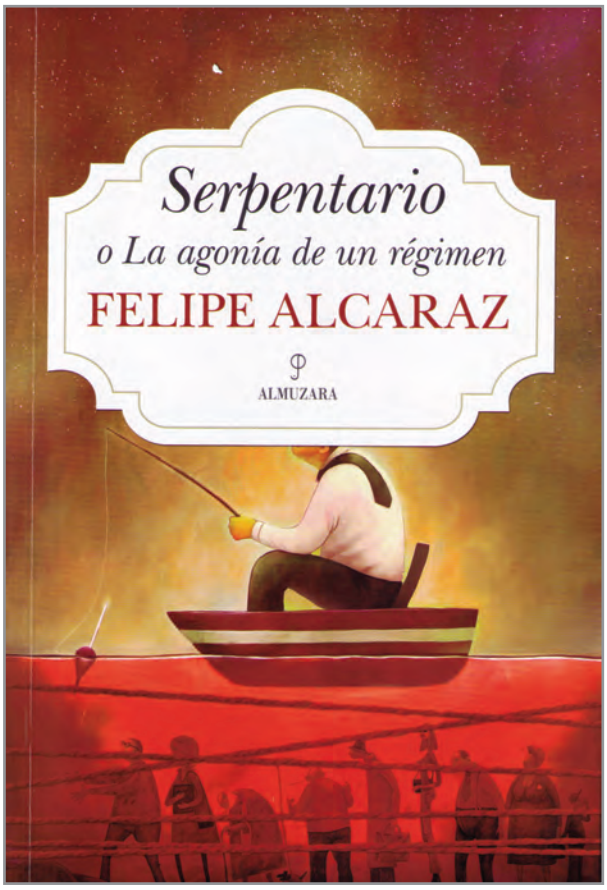
¿Se puede ser de izquierdas? Bueno, hay espesores vitales o sociales donde ser de izquierdas exige precisamente intervenir poco o no intervenir. El sexo, por ejemplo, hay que defenderlo de la derecha pero no puede ser –no conviene que sea– completamente de izquierdas. Tampoco la maternidad o los ritos de paso o la música y la poesía o las fiestas de cumpleaños –o el Carnaval. Hay luego otros espesores donde la izquierda no conseguirá penetrar nunca del todo o donde ha perdido ya la partida: tecnologías que ya no se pueden izquierdizar (como las centrales nucleares o las bombas atómicas) y que tal vez no se puedan suprimir; o la geoestrategia, contra la que hay que luchar sin descanso. La geoestrategia, sí, es la cantidad de realidad *histórica* con la que hay que contar, pero que marca los límites del "izquierdismo" y del comunismo posibles *sobre el terreno;* existe sin duda, como existen las trampas para pájaros y las alambradas electrificadas; y estamos obligados a ceñir nuestro análisis y nuestras decisiones a sus severas leyes. Eso se llama realismo y una cierta dosis de realismo es siempre necesaria, a condición de que recordemos que la realidad es aquí un resultado histórico –una trampa para pájaros y no un dato meteorológico– y que sus severas leyes tienen que ver con la conservación y soberanía de los Estados y no con la liberación y soberanía de los pueblos. Quiero decir que no puede haber política exterior *de izquierdas* en un mundo en el que la soberanía nacional, permanentemente negociada y cuestionada, debe acomodarse a relaciones de fuerza desiguales e injustas. Cuanto mayor es la determinación geo-estratégica, menor es la autodeterminación democrática. En este sentido, sería legitimo pretender demostrar, por ejemplo, que los sirios, nacidos en el lugar equivocado, no pueden permitirse aspirar a la libertad, la democracia, la justicia y la dignidad sin destruir el mundo; lo que no es legítimo es considerar "de izquierdas" y "comunista" la negación a los sirios de su derecho a la libertad, la democracia, la justicia social y la dignidad, pues, pues libertad, democracia, justicia social y dignidad son precisamente los rasgos definitorios de las izquierdas… [el que le dice a un sirio que tiene que renunciar a la libertad por razones geoestratégicas tienen que aceptar que no es de izquierdas, al menos en ese contexto, y que aún más es un poco canalla, sobre todo si se dirige a los sirios desde un lugar donde aspirar a la libertad cuesta poco o, en cualquier caso, menos que la vida.]

NOTICIAS / ACUSE DE RECIBO

Una novela que nos habla y nos da algunas claves del hoy político (con un incierto pronóstico).

Serpentario: o la agonía de un régimen, de Felipe Alcaraz (Almuzara, 2014) completa una trilogía, "Los días de la gran crisis", de raigambre galdosiana, como ya hemos afirmado al dar noticia de las dos primeras novelas de la serie, que trata sobre justamente nuestra coyuntura histórica más inmediata, la que nos está constituyendo en este preciso momento; tanto es así que, además de a casi todos los agentes de la realidad social y política madrileña y andaluza fundamentalmente (y esta es, acaso, su carencia fundamental, que no se tiene en cuenta los procesos y actantes catalán y vasco), se menciona incluso a esta misma revista, *Youkali*, cuando se estaba gestando la carpeta dedicada a Juan Carlos Rodríguez que apareció en el número anterior. Y es esa inmediatez, a pesar de todo, lo que da valor a esta trilogía y a esta tercera entrega, *Serpentario: o la agonía de un régimen*, pues se nos dan algunas de las claves para entender lo que está pasando a nuestro alrededor, por alguien que conoce los intríngulis de entre bastidores perfectamente y tiene información de primera mano; y que, al mismo tiempo, tiene el potencial y la capacidad de reelaborar todo ese material en términos literarios de alto kilataje, con la libertad evocadora y el potencial connotativo que posee la ficción, especialmente en el ámbito de la novela.
Y, a este respecto, lo primero que habría que reseñar de esta última entrega sería que, desde nuestro

punto de vista, es la más *personal*, y acaso *melancólica* –en un cierto sentido– de las tres; aunque está escrita con la misma valentía que las anteriores. Y una muestra de ello no es solo la franqueza con la que trata a los personajes reales, del mundo de la cultura (en esta novela adquiere especial relevancia Juan Carlos Rodríguez, por ejemplo) o de la política (los principales actores de la farándula política y mediática, a derecha e izquierda), nombrados directamente, o a aquellos tras cuyos nombres se esconden otros reconocibles, entre ellos el propio autor. Es valiente también porque, a lo largo de la misma, se abren paso distintas hipótesis y diversas respuestas ante esta –¿imparable?– agonía del actual régimen, tanto dentro como fuera de la izquierda; entre las cuales está también el que la propia izquierda política institucional y sus actores –digamos, Izquierda Unida y el PCE, o CC.OO.– sean precisamente una parte de ese régimen que agoniza; aunque con la esperanzada convicción final de que serán parte de las fuerzas protagonistas y vertebradoras que alumbren el nuevo régimen social y republicano (y esto puede que no sea compartido por todos, pero al fin alguien se atreve a imaginarlo y contárnoslo de un modo deseable y verosímil). Y sucede lo mismo con la trayectoria *biográfica* del personaje alter ego del propio autor, que está sujeta a virajes, interpretaciones, revisiones y perspectivas contrapuestas, e incluso contradictorias, que constituirían esa especie de *antibiografía* que cruza la peripecia de la novela.



Por estas y por otras razones de peso, que el lector irá descubriendo, *Serpentario: o la agonía de un régimen*, de Felipe Alcaraz, es una novela que hay que leer (por derecho, pero entre líneas también), y que merece la pena leer. He aquí su arranque.

1

Cuaderno de memoria (Gregorio Pruaño)

Me llamo Gregorio Pruaño Solano.

He deambulado un rato por el centro de la ciudad. El escaparate traidor de una tienda me ha abofeteado con la imagen de un viejo. He vuelto sobre mis pasos. Quiero saber quién soy ahora, me he dicho. Pero no se veía bien: parecía un cristal antiguo de aguas. He buscado un bar pensando que, pasadas las doce y media, es también la hora adecuada para tomar un blanco seco.

Observo mi cara en el espejo de los servicios y al principio no percibo nada raro. La luz automática se apaga un par de veces. La enciendo y vuelvo a escrutar mi rostro. Nada. Después me viene una impresión de extrañeza. Y de nuevo el desvarío que me infecta los últimos días y noches: la imposibilidad de leer mi rostro. O quizás ya la imposibilidad, en los tiempos que corren, de leer cualquier cosa; de leer nuestra propia vida, por ejemplo.

—Eres un cabrón —me digo. Blasfemo y, después de aspirar el blanco, salgo a una calle del centro de Madrid.

¿Quién eres? ¿Por qué te insultas?, me pregunto.

Nathaniel Hawthorne dejó al morir una serie de apuntes, quizás embriones de cuentos que nunca desarrolló. En uno de ellos se decía que una serpiente había vivido más de veinte años en el estómago de un hombre, que no la detectó a pesar del dolor que le producía.

2

Cuaderno de memoria (G. P.)

Nadie te había dicho que la vejez era esto. De pronto un día, en mitad de una calle, resulta que tienes setenta años. Miras hacia atrás y no ves nada. Y te da pánico la idea de una vida en números rojos que ya no da tiempo a rehacer.
Necesitas un relato, te dices. Quizás un resumen final para una trayectoria que ahora te parece inexistente. Te detienes a pensarlo. A lo mejor no está todo tan vacío y sólo falta un relato... o una explicación. Una explicación que, en lo esencial (lo sabes muy bien), no depende de ti.
Lo vas a intentar, piensas. Calculas el riesgo que arrostras y de nuevo te dices que vale, que adelante, que vas a procurar una explicación aunque reaparezca todo el ejército de fantasmas que se pudre en tu interior.
Recuperas una cita que te ha acompañado siempre, de Virgilio: «Es fácil descender a los infiernos». Y recuerdas las palabras de otra cita de Malcolm Lowry: «Nunca tan orgulloso como en el día de su perdición». También, cómo no, acudes a Shelley: «No despiertes a la serpiente, no sea que ignore cuál es el camino a seguir»; y recuerdas su llamada al «glorioso Fantasma» de la sublevación social, que años después pasearía Marx por toda Europa.
Llegas en metro a la estación de Atocha. Enlazas con el tren de regreso a Sevilla. El AVE atraviesa las afueras de Madrid y luego se adentra por el campo. Olivos, zonas de bancales, árboles disperses, lomas recrecidas…

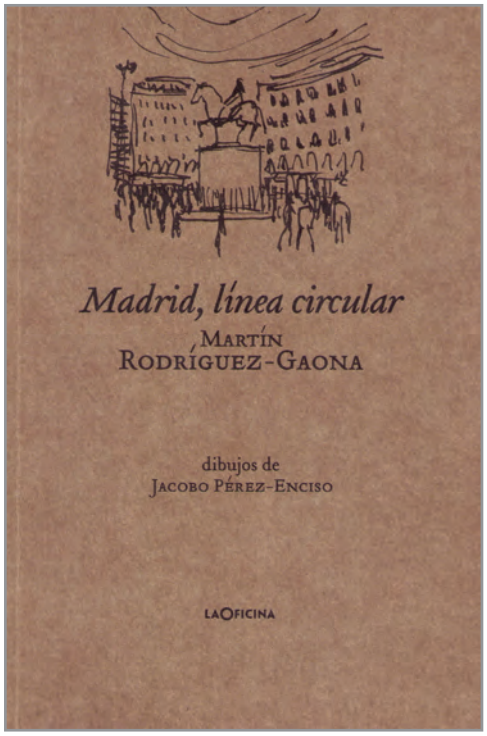
NOTICIAS / ACUSE DE RECIBO

Un poemario singular.

Madrid, línea circular, de Martín Rodríguez-Gaona (LaOficina, 2013), con dibujos debidos a la mano de Jacobo Pérez-Enciso, es un libro denso y de largo recorrido crítico –tanto hacia fuera como hacia dentro– a través de las capas verticales (las de los espacios) y horizontales (las de los tiempos) de una ciudad que se convierte en imagen de un "algo más", urbano e histórico, que nos atañe íntimamente a todos; pues este Madrid somos nosotros, seamos o no de Madrid; en realidad, lo que éramos, lo que somos y en lo que nos hemos convertido… *Madrid, línea circular* es, además, la visión de un observador que está dentro y fuera, a un tiempo; pues Martín Rodríguez-Gaona (Lima, 1969), habitante de la ciudad, proviene de fuera de ella. Un observador polivalente que, con su mirada dispuesta y atenta, nos lleva del pasado reciente al presente de la ciudad, y de lo particular –la anécdota, tal vez– a la categoría, para que entendamos mejor el Madrid/mundo que vemos, que vivimos o que nos constituye, querámoslo o no. Así, pues, a lo largo de sus siete secciones, con un lenguaje poético personal, efectivo, muy construido, y concebido como una íntima conversación con el lector, este Madrid, con sus calles, sus plazas y sus bares, conocidos o reconocibles, y estos habitantes del pasado y del presente de la ciudad, fantoches o fantasmas, según se vea, como Gutiérrez Solana, Lucía Sánchez Saornil, Ernesto Giménez Caballero, Pipi Estrada, Lucía Lapiedra, Keith Haring o Basquiat; son, finalmente, el mundo/ciudad tal y como lo conocemos y lo hemos hecho, sea con el ensueño amable y emocionante –a veces–, sea en medio de la pesadilla –casi siempre. Al que estamos prendido, pero del que deseamos huir. No es, pues, extraño que este *Madrid, línea circular* haya sido el XXIV Premio de Poesía "Cáceres Patrimonio de la Humanidad". Resulta, hasta cierto punto, lógico. Veamos dos ejemplos de lo dicho.

AQUEL DIOS CUYO NOMRE ES LEJANÍA

Un jubilado Convence
gritando:
«Tendremos que
tomar medidas».



El botellón en la mano y oscuras chupas de cuero:
intentan olvidar un barrio de protecci6n social,
el paisaje naranja, los edificios repetidos, nuevas
áreas verdes
dispuestas al compás de inmensas autopistas,
quién sabe cual conduciendo hacia el dolor.

La noche en que llegaron buscabas solo
aventuras de cine, la periferia en el centro,
un lugar para tu viejo automóvil junto al cruce
entre la calle del Barco y la del Desengaño.

Mira al cabrón,
cómo está dándole: mancha la sangre tío,
qué roja la tiene, mola
mucho más que en la pantalla.

No hay razas ni gente bella, solo el rencor
al saberse utilizados. Muchachos de casacas
negras,
tatuajes, pendientes en las fosas nasales,
audífonos en las orejas, heridas
en el coraz6n.

……

AL FINAL OBTIENES LO OPUESTO
A LO QUE TE PROPONES

When she is still her dress is like a roadmap.
JACK SPICER

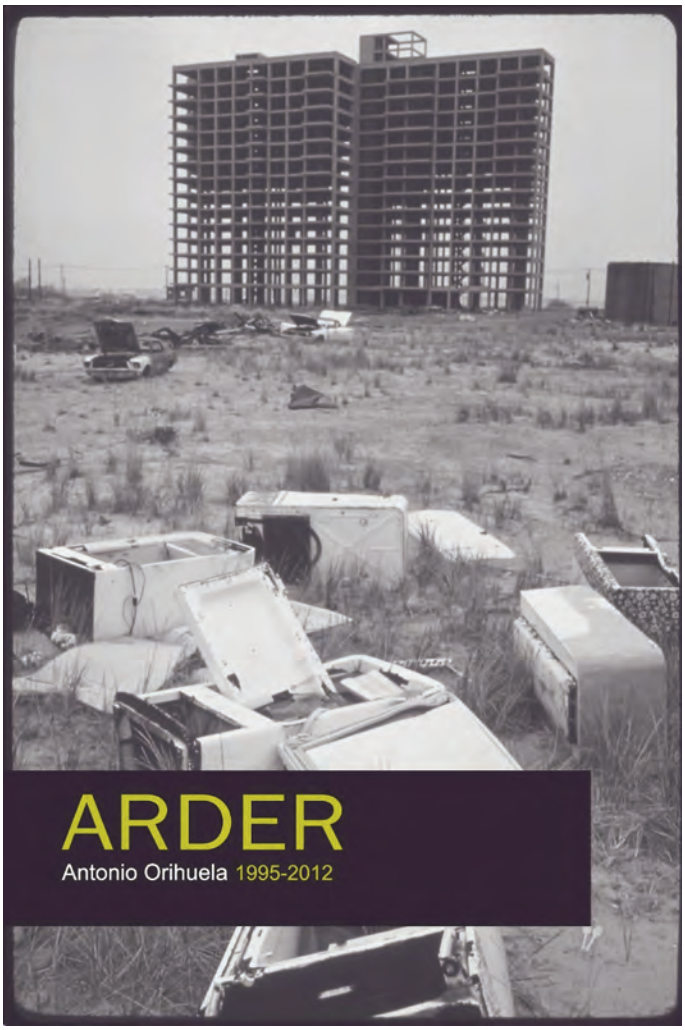
— ¿Qué fue lo que pasó Eva?
— Nada.
— ¿Cómo que nada? ¿Por qué te fuiste así ese fin de semana?
— Ya te respondí. No pasó nada.
— Pero no fuiste al hospital, no respondiste a mis llamadas.
— Necesitaba estar sola. Me sentía mal. Tú no me apoyabas.
— Pero si estaba todos los días contigo y con tu padre...
— Tú no hacías nada por mí. No hacías nada de la casa.

— ¿No habría, quizá, otras prioridades? Ese fin de semana fui temprano
al hospital: tu madre y tu hermana no supieron responder.
Te llamé muchas veces y saltaba el contestador.
— Estuve con mis sobrinas. No pasó nada.
— Nadie dio razón tampoco en casa de tu hermana.
— Entonces sería cuando fui a Santander.
— ¿A Santander? ¿Tu padre se estaba muriendo y recorriste media España?
¿Para qué fuiste a Santander?
— No sé. Quería ver el mar.

NOTICIAS / ACUSE DE RECIBO

Una antología poética completísima de la obra de Antonio Orihuela

Arder es el título con el que ha aparecido en Ediciones Lupercalia (2013) esta exhaustiva selección de poemas, que abarca la obra del poeta de Moguer escrita entre los años 1995 y 2012; un periodo clave en el desarrollo y el crecimiento intelectual, político y artístico de la misma. Recopilación antológica que culmina con el impresionante "Que el fuego recuerde nuestros nombres", uno de los poemas más intensos y emocionantes del gran Antonio Orihuela. He aquí, no obstante, el colofón del libro, debido a la mano de otro de los grandes poetas de nuestra generación, Jorge Riechmann (que nos da y sostiene, a un tiempo, el tono adecuado de la obra).



Colofón

Un anciano caminaba por una playa de México tras una poco común tormenta de primavera. La playa estaba llena de peces moribundos arrojados por las olas, y el hombre los devolvía uno a uno. Un turista lo vio, se le acercó y le preguntó. ¿Qué está haciendo? Intento ayudar a estos peces, dijo el anciano. Pero hay miles de ellos en estas playas, devolver unos pocos no sirve para nada, protestó el turista. A éste le sirve, replicó el anciano mientras devolvía un pez al océano.

◎

Los poemas enviados por correo desde la prisión de Guantánamo son secuestrados. "La poesía representa un riesgo especial", justifica una orden de los servicios de espionaje estadounidenses emitida en junio de 2006 (la prensa informó de ello en junio de 2007), que sigue: "Las normas del Departamento de Defensa no permiten la edición de ningún tipo de poesía en su versión original o en otras lenguas".

Los poetas descreen de los poderes de la poesía; el Pentágono no lo hace.

Jorge Riechmann.

NOTICIAS / ACUSE DE RECIBO

Una colección de relatos que bien podría ser una *novela generacional* (distanciada y crítica).

Fin de fiestas, de José S de Montfort (Suburbano Ediciones. Edición digital. 2014.), en efecto, bien puede considerarse también como una *novela fragmentada*, a pesar de que formalmente se presentan como doce relatos independientes; pues sus protagonistas, ciertas peripecias, la voz narradora (hasta cierto punto) y el espacio/tiempo narrativo son los mismos (así como el tono de "fin de fiesta" y la atmósfera de resignada nostalgia y de derrota que los contiene).
Una *novela fragmentada*, además, nada complaciente sobre toda una generación, una pandilla de jóvenes *rockers* durante los ochenta, "La Tremenda Crew United", que han alcanzado la madurez en un mundo imprevisto, pero de algún modo, acaso, sí, ya previsto desde el principio; pues una de las intenciones reconocidas de esta colección de historias es indagar acerca de una cuestión clave, ¿construye el pasado el tiempo futuro?, ¿hasta qué punto?, ¿por qué?, ¿cuáles son las claves de esa determinación?, ¿la "gran costumbre"?, ¿la mera casualidad o la suerte y el carácter de cada uno?, ¿o acaso la clase y la procedencia social, la educación o las oportunidades disfrutadas y perdidas?; esto es, ¿elementos azarosos o las condiciones materiales que rodean y constituyen a los protagonistas?
Fin de fiestas es, en realidad, un relato de relatos de ecos; que ni siquiera tratan de la resaca tras la fiesta que fue, sino de cómo con treinta años y en un mundo que nada tiene que ver con aquel del festejo y del desparrame, esos jóvenes apenas conservan lejanos ecos, girones deshilachados, de lo que fueron; pues, como uno de los personajes alcanza a reconocer en una vigilia premonitoria, "llega un momento en la vida (así ahora para mí, entiendo) en el que estamos destinados a convertirnos en la huella de alguien, así sea de nosotros mismos".
Por lo demás, la serie se divide en tres partes: "Otoño-Invierno", "Primavera-Verano" y "El largo Otoño", que van de octubre de 2011 a noviembre de 2012, en Castellón, la ciudad en la que el propio José S de Montfort nació, y en la que fue un joven rocker durante los ochenta del siglo pasado. Y en ella hay relatos memorables y emocionantes (siempre bien escritos y mejor concebidos y construidos), como el titulado "La desaparición de Mari Nieves", que justifican sobradamente y nos recompensan con creces

su lectura.

He aquí algunos fragmentos escogidos como perlas, aquí y allá, y el final del relato que lleva el nombre de la pandilla, "La Tremenda Crew United".

… Me toca ocuparme de uno de los fenwick, en la fábrica.

… Mi tarea es sencilla. Estoy para lo que me pidan. Asier, bájame un palé de no-se-qué. Cuál. Pues ese que es de color bermellón, Vale, pues Asier va y baja un palé de no-se-qué que es de color bermellón. Asier, el montón aquel de cajas de cartón, que lo necesitamos para poner las cenefas. Pues, bien, Asier va y localiza el montón aquel de cajas de cartón, lo baja y etc.

… Una de las causas funestas de los turnos horarios rotativos es que tengo descolocada la rutina del sueño…

… Así, en un estado de modorra criminal y zombie conduzco mi Seat amarillo de vuelta a casa por la avenida huérfana de la playa, deseando que se me cruce algún coche imprudente, y que choquemos y que se produzca una gran *mascletà*. ¡Bum!

… El otro día, por ejemplo, el segundo viernes de febrero, se presentó en el Centauro Pascual Roig y me contó que trabaja ahora de cobrador en el parking de Santa Clara, y que por fin le habían dado un viernes libre (después de estar puteado, dijo, durante muchos otros en los que sí tuvo que trabajar) y que necesitaba, "imperiosamente", dijo, emborracharse.
…
… Mi primo Víctor me instruye en la técnica básica para pintar con rodillo y en cómo preparar la pintura para que no quede demasiado densa (como si fuese algo *tan* difícil, pienso).

Lo único es mezclar la pintura con un poco de agua, y sobre el rodillo, sencillamente se trata de cogerle el truco, me dice: cada vez que lo mojas en la pintura, ojo, ten cuidado para no empaparlo demasiado, porque si no te salpica la pintura sobrante en la cara, según lo vas extendiendo por la superficie de la pared.

He suspendido dos asignaturas de último curso y, por ello, por no poder presentarme a la selectividad este año en lugar de estar estudiando justamente para preparar la selectividad –como todo el resto de mis compañeros de curso del instituto Ribalta– estoy aquí, pintando esta alquería destartalada en medio de ninguna parte y siguiendo las instrucciones de mi primo Víctor.

Me pregunto si esto es una prefiguración de lo que va a ser mi futuro.
… … …
… Busco por mi cuenta adentro del montón de fotografías de la caja. Me cuesta unos instantes reconocer a ese chico con un tupé grandioso y la chupa de cuero y, sobre esta, un chaleco que no puede ser sino el chaleco de *la Tremenda Crew United*.

Tendría yo aquí como catorce años o quizá ya quince. Era el más pequeño del grupo. Estoy montado en el sillín de una Moto Guzzi que no sé de quién sería. No lo recuerdo bien. A mi lado está José Luis Gordillo (que ahora trabaja de bedel en el polideportivo y a quien he visto

esta mañana), pero también el resto de los chicos, Pablo Montoya, Asier Mendizábal, Víctor Palacios (que luego se pasó al techno y el *bacalao*), Pascual Roig (a quien me ha parecido ver esta tarde en el parking), Alfonso Capdevila, Sebastián Estellés e incluso mi primo Iñaki. Todos son (o así me lo parece) mucho más mayores que yo (especialmente Alfonso Capdevila, que por aquella época estaba ya casado y era padre y todo).

Siento cierta empatía por ese chico de la fotografía, que yo recuerdo tímido y aturdido, a quien recién se le acaba de morir el padre y que, por ello, parece que mira desafiante a la cámara, en una pura afrenta chulesca. Pero no consigo establecer una conexión real con él. Es como cuando ves el personaje de una película, sientes parecido, lo compadeces, pero tú, por mucho que te esfuerces, no eres ni podrás ser nunca él.

Entonces, el dedo de Monique invade mi campo visual. Raudo, sin la menor duda, su yema perfila el contorno del cuerpo de ese chico adolescente, en la fotografía.

– ¿Este eres tú? –dice mirando ahora fijamente mi rostro de treinta años.

Y vuelve a la foto, comparando ambos rostros. Me vuelve a mirar, concentrada.

Se queda pensativa, durante largos segundos, como sopesando algo. Pero no dice nada.

Cuando vuelvo del baño a la cama Monique ya está acostada. Al meterme en las sábanas no se gira. Pero la oigo respirar, y noto que está despierta. No me queda más remedio que ponerme de espaldas a ella. Siento una vergüenza extraña. Como aquella vez cuando, de niño, me pillaron robando en un centro comercial.

De repente escucho una voz que dice:

– Desafina.

– Qué –inquiero.

– Tu madre.

Monique se gira hacia mí.

– Desafina que es una barbaridad –dice.

Monique me agarra la mano derecha, y se la lleva a los labios.

NOTICIAS / ACUSE DE RECIBO

Y finalmente un libro de rabiosa actualidad sobre el imperialismo, la xenofobia y la derecha radical que anidan en las entrañas de la Unión Europea.

Este es el subtítulo, en efecto, que lleva uno de los últimos libros de nuestra editorial hermana (y desde hace unos meses compañera nuestra en la ilusionante iniciativa de CONTRABANDOS); se trata de *El último europeo: imperialismo, xenofobia y derecha radical en la Unión Europea*, firmado por cuatro excelentes investigadores en la materia, Àngel Ferrero, József Böröcz, Corina Tulbure y Roger Suso (La Oveja Roja, 2014)

> *Hablar de la crisis del proyecto europeo parece hoy un lugar común. Pero recordar su pujanza como sistema imperialista en busca de recursos no parece estar en demasiadas agendas. Como tampoco recordar sus discriminaciones xenófobas o la actividad de la derecha radical en su seno. A diferencia de otros, nosotros será ahí donde miremos.*

Nos dicen, y añaden, a modo de resumen sumario de sus intenciones:

La Unión Europea parece vivir una paradoja. Sus habitantes desconfían de las instituciones comunitarias, la extrema derecha avanza en todas las elecciones, aumentan las desigualdades sociales y el racismo y la tensión entre centro y periferia se agrava. Periodistas, analistas políticos y economistas especulan con la ruptura de la eurozona, la salida del euro e incluso de la UE. Pero por otra parte, y sobre todo si lo miramos con perspectiva, desde que cayera el bloque soviético la Unión Europea ha añadido 16 nuevos estados, más de 2 millones de kilómetros cuadrados y 124 millones de nuevos habitantes. Y el proceso continúa: en 2011 Estonia adopta la moneda de la Unión; en 2013 Croacia se incorpora como miembro de pleno derecho; y en 2014 es Letonia quien adopta el euro... mientras la propia Ucrania, históricamente en la zona de influencia rusa, se desgarra a causa de la capacidad de atracción de la UE.

¿Qué está sucediendo? ¿Cómo es posible que la UE parezca desintegrarse socialmente al tiempo que amplía sus fronteras geográficas y gana estados miembros? Es más, ¿pueden esos dos fenómenos —desintegración y extensión— ser reales a un mismo tiempo? Porque, más allá de la virginal referencia a los «valores europeos» y a su supuesta «ciudadanía », ¿qué es y en pos de qué actúa la UE?

Con este libro, nos acercamos a la respuesta estudiando el comportamiento de la Unión como bloque geopolítico, sus prácticas internas en materia de inmigración y la estructura y organización de la derecha radical en sus diferentes estados. Si buscaban un panegírico sobre los «valores europeos», no es este lugar. Aquí nos hemos centrado en diseccionar el comportamiento de la Unión, su esencia, su jerarquía de intereses. ¿Y con qué nos encontramos? El subtítulo lo avanza: imperialismo, xenofobia y derecha radical. La Unión Europea como proyecto imperialista de espaldas a su «pueblo»: el último europeo.

Con su permiso, reproducimos a continuación el Sumario y el arranque del libro, con la Introducción del propio Àngel Ferrero; esta sería su contribución al material que sobre Europa y la Unión Europea ha compuesto parte de este número de YOUKALI.

Sumario

Introducción
Demos ante portas, de Àngel Ferrero 11

Unión Europea: geopolítica imperial y cadenas de imposición,
de József Böröcz 19
Transformaciones geopolíticas 19
Legados diversos y combinados de los imperios 24

Cadenas de imposición 30
Coda empírica 34

La Unión Europea en la era de los «imperialismos rivales»,
de Àngel Ferrero 37
El sueño de Europa produce monstruos 37
Europa: una cartografía cognitiva 45
Un coloso con pies de barro 51
Estrategias de contención de Rusia 80
EU MIC: el complejo militar-industrial europeo 88

Migrantes en Europa: derrumbando fronteras,
de Corina Tulbure 113
Ciudadanos del Este perdidos
en la transición: «los fresoneros» 113
Apuntes de «fresonero» 116
Ciudadanos europeos expulsados
de países europeos: los gitanos 120
Expulsiones 125
Una construcción discursiva 129
Europa avanza pisando los derechos humanos que predica 131

La derecha radical en Europa:
en los parlamentos, en las calles y en las redes sociales,
de Roger Suso 149
Austria: bailando con lobos 160
Alemania: clandestinidad nacionalsocialista 164
Países Bajos: de Mussert a Wilders 174
Reino Unido: entre Griffin y Farage 178
Francia: desmontando a Le Pen 184
Dinamarca: legislando la islamofobia 191
Suecia: Jimmie Jimmie Jimmie 194
Finlandia: Soini y sus racistas 199
Letonia y Estonia: gobernando con las Waffen-SS 202
Hungría: la cruz flechada 2.0 208
República Checa: a por el pogromo romaní 212
Eslovaquia: Kotleba como Hlinka 215
Polonia: jugando a ser Dmowski 218
Italia: el fascismo del Tercer Milenio 224
España: franquismo en plataformas 230
Grecia: Weimar en Atenas 239

Conclusiones
El último europeo, de Àngel Ferrero 247

A modo de epílogo
La Unión Europea del «Consenso de Bruselas», de Gustavo Buster 255

Introducción
Demos ante portas
Àngel Ferrero

El 8 de enero de 2014 se celebraba en Atenas, en medio de grandes medidas de seguridad, la inauguración de la Presidencia del Consejo de la Unión Europea en el céntrico edificio Zappeion, donde Grecia firmó su entrada a la Unión Europea en 1979. Mientras los políticos pasaban uno tras otro por el atril para hablar de «democracia», «paz» y «libertad» con la vaguedad habitual, la policía vigilaba el perímetro de seguridad establecido en torno al edificio. Las mismas personas a quienes se decía representar quedaban, así, excluidas de la ceremonia. *Tout pour le peuple, rien par le peuple*, todo para el pueblo, nada por el pueblo. Las paradojas no pasaron inadvertidas para los observadores: Grecia, cuna de la democracia, asume la presidencia de una organización posdemocrática de la que es su principal víctima. En realidad, la propia Unión Europea se presenta a los ojos de quienes habitan en ella como una paradoja en sí misma: a pesar de experimentar una profunda crisis de legitimidad, la UE parece seguir siendo capaz de seducir a una serie de Estados de Europa oriental que buscan desde hace años su entrada en el club.

Las elecciones al Parlamento Europeo de 2009 registraron la que entonces fue la participación más baja de toda la historia de la UE. El crédito de las instituciones comunitarias, empero, aún no había tocado fondo: en el Eurobarómetro de noviembre de 2012, la desconfianza declarada hacia éstas superaba el 50% en cinco de las mayores economías de la UE (Alemania, Francia, Reino Unido, Italia y España) y sólo en España ese porcentaje había pasado del 23 al 72% en cinco años, un incremento de 49 puntos[1]. El Parlamento Europeo, escribe Gerardo Pisarello, es percibido «como una institución lejana, con competencias misteriosas pero más bien inútiles y un papel marginal en el entramado institucional de la Unión Europea. En parte del imaginario colectivo, su mayor servicio al bien común consiste en haber acogido a políticos retirados, asegurándoles una jubilación plácida, sin sobresaltos»[2]. Valga como ejemplo el caso del temido comisario europeo de Asuntos Económicos y Monetarios, el finlandés Olli Rehn. Formado en universidades de prestigio finesas, estadounidenses e inglesas, Rehn se afilió a las juventudes del Partido de Centro —un partido conservador con un apoyo mayoritariamente rural— y en 1991 entró, con sólo 29 años, en el Eduskunta (parlamento). Rehn no tardó en convertirse en asistente del primer ministro finlandés, Esko Aho. Para hacer frente a la depresión que aquejaba al país en 1990, Aho aprobó duros recortes al Estado del bienestar finlandés que le hicieron enormemente impopular y en 1995 el Partido de Centro perdió las elecciones. Rehn se marchó entonces a Bruselas como eurodiputado. Tras no ser reelegido en 1996, se convirtió en presidente de la Veikkausliiga (la liga de fútbol profesional finlandesa) durante un año antes de regresar al mundo de la política. Lo hizo en la oficina de Erkki Likanen, el representante finlandés en la Comisión Prodi, al que sucedió —después de varias interrupciones en su carrera funcionarial— como comisario europeo de Industria y Emprendimiento en el 2004, y, poco después, como comisario para la Ampliación. Como tal, Rehn supervisó la ampliación oriental de la UE en el 2004 y la adhesión de Rumanía y Bulgaria en el 2007, obviando la corrupción —visible para todo el mundo menos para, al parecer, el propio Rehn— que afectaba y sigue afectando a aquellos países. En el 2010, Rehn fue nombrado comisario europeo de Asuntos Económicos y Monetarios y desde entonces promueve para toda la UE las mismas medidas de austeridad que fracasaron en su país y llevaron a su partido a perder el gobierno en Finlandia.

Del Parlamento Europeo se dice que es uno de los legislativos más poderosos del mundo. Tras las elecciones de 2014 contará con 751 escaños, siendo sólo superado en número de electores representados por el parlamento indio. El Parlamento Europeo es, sin embargo, un legislativo muy peculiar, pues comparte esa función con la Comisión Europea, que representa los intereses conjuntos de la UE, y con el Consejo de la Unión Europea (también conocido como *Consilium*), del que forman parte los gobiernos de los 28 Estados miembro a través de sus ministros. La Comisión Europea —el brazo ejecutivo de la

1.- «Crisis for Europe as trust hits record low», *The Guardian*, 24/04/2013.

2.- Gerardo Pisarello, «Disputar Europa», *Sin Permiso*, 26/01/2014.

UE— se compone en el momento de escribir este libro de 27 comisarios, uno por cada Estado miembro. Cada comisario es propuesto por el gobierno de cada Estado miembro y, por lo tanto, no es elegido directamente por la ciudadanía. Las carteras las asigna el Presidente de la Comisión antes de ser sometidas a la aprobación del Parlamento Europeo y, aunque en teoría todos los países son iguales, como en la fábula de Orwell uno son más iguales que otros, y los comisarios de los países más importantes acostumbran a llevarse las carteras más relevantes. En cuanto al procedimiento legislativo, éste no comienza por lo común en el Parlamento Europeo, sino en la Comisión, que presenta los proyectos de ley al Consejo y al Parlamento Europeo, para que éste presente sus enmiendas. Si la legislación no se aprueba en el parlamento en segunda lectura, un Comité de Conciliación acuerda un texto conjunto que el Consejo y el Parlamento Europeo han de aprobar. En algunos ámbitos de actuación —entre los que figuran por supuesto los más importantes, como la política exterior y de seguridad común— el Consejo es la única institución responsable de la toma de decisiones. Existe la posibilidad de que los ciudadanos de la UE presenten una «iniciativa ciudadana europea», pero para ello se requiere la firma de al menos un millón de ciudadanos de al menos una cuarta parte de los países de la UE. Esta petición ciudadana se presenta a la Comisión, y la Comisión es quien decide en última instancia presentar o no la propuesta legislativa. La democracia de la UE se rige por los mismos principios que la homeopatía: una gota de la sustancia que causa el mal, sometida a un proceso de dilución en serie.

Por mucho que el Parlamento Europeo retransmita sus debates a través de Internet y por un canal de televisión por satélite (¿quién los ve en cualquier caso?), muchas de las decisiones se toman fuera de la cámara. Los eurodiputados están sujetos a presión: aunque no se sabe con exactitud su número, se estima que en Bruselas hay entre 15.000 y 30.000 personas vinculadas a *lobbys*, un tercio de ellas trabajando para el sector privado[3]. En la capital belga, sede de un laberíntico entramado de instituciones, inextricable incluso para muchos de los funcionarios europeos, todos los vínculos entre la ciudadanía y sus representantes están rotos: las personas vinculadas al aparato institucional acostumbran a alternar su trabajo con la asistencia a los actos de alguno de los múltiples *think tanks* que tienen su sede en la capital belga, viajes y cenas oficiales y reuniones con delegaciones de todo tipo dentro y fuera de la cámara. En la misma entrada del parlamento, a la que la mayoría de los eurodiputados llega en coche todas las mañanas, se agolpa todos los días una abigarrada multitud de asistentes, guapas y jóvenes secretarias, becarios, periodistas de pluma sumisa, eminencias grises y aprendices de brujo neoliberales. Que los eurodiputados voten medidas contrarias a los intereses de sus electores en este ambiente no es extraño, sino lógico: su mundo y el de los ciudadanos nunca entran en contacto. La pobreza de una barriada gitana en Bratislava les resulta tan ajena como la de la Gare du Nord de Bruselas, donde residen los inmigrantes africanos y árabes y se encuentra el sórdido distrito rojo de la ciudad, con sus prostitutas de Europa del Este exhibiéndose tras las ventanas. Un eurodiputado tiene un salario mensual de unos 7.000 euros y un comisario, de más de 19.000 euros. El presidente de la Comisión cobra 24.422 euros al mes —además de un coche oficial, el alojamiento y un equipo de 20 asistentes personales—, y el Alto Representante para la Unión y Política de Seguridad más de 23.000 euros al mes. El presidente de la Comisión Europea tiene un salario superior al de cualquier otro mandatario de Europa (incluyendo Rusia). En comparación, Angela Merkel cobra menos que el presidente de la Comisión e incluso que un comisario: unos 20.600 euros. La comparación con el salario mínimo interprofesional resulta aún más elocuente: el más alto se encuentra en Bélgica y es de 1.501 euros; el más bajo corresponde a Bulgaria, con sólo 158,50 euros.

La gestión de la crisis financiera de 2008 por parte de la UE, la transformación de la eurozona en una auténtica unión de austeridad (pacto fiscal más pacto de competitividad), de la que países como Alemania se benefician —y de ahí su negativa a crear una unión de responsabilidades (eurobonos o unión de transferencias)— agrava la tensión centro-periferia de la UE. El Tratado de Estabilidad, Coordinación y Gobernanza en la Unión Económica y Monetaria (TECG), firmado en marzo de 2012 por todos los Estados miembro de la UE a excepción de la República Checa y Reino Unido, fomenta la disciplina presupuestaria. Las viejas rivalidades entre naciones, que la UE prometió superar, reaparecen con fuerza. Mientras en Europa Central los políticos recuperan todos los tópicos sobre el atraso, la ausen-

3.- David Cronin, *Corporate Europe*, Pluto Press, Londres, 2013, p. 2.

cia de disciplina y la pereza de Europa del Sur, allí los manifestantes portan imágenes de Angela Merkel —convertida en la odiada personificación de la política de austeridad— vestida con uniforme de la Wehrmacht. En Europa Central el análisis de la crisis ha sido eficazmente sustituido por un relato maniqueo que divide a los Estados miembro de la UE en «despilfarradores» y «ahorradores», presentando a los contribuyentes de estos últimos como los responsables de pagar los desmanes económicos de los primeros durante los años de *boom*. La integración europea, escribe Andreas Wehr, «ya no es la respuesta al nacionalismo, sino el subsuelo del que se nutre»[4]. En el 2011, Dinamarca anunció la ruptura unilateral del Tratado de Schengen, que permite la libre circulación de personas en la UE, y el restablecimiento de controles fronterizos; Bélgica ha llegado a expulsar a inmigrantes comunitarios considerados «una carga para el Estado»[5]. En Grecia, Croacia, Reino Unido o Hungría se han quemado banderas de la UE mientras se multiplica la bibliografía favorable a la división de la eurozona, la salida del euro y el retorno a las divisas nacionales e incluso la desintegración de la UE. La idea de que la UE constituía, como creía Jeremy Rifkin, *the European dream* (el sueño europeo) y, como tal, una alternativa a la hegemonía de EEUU, se antoja hoy algo mucho peor que imposible: ridícula.

El politólogo Pedro Chaves ha hecho un buen diagnóstico de la situación:

> «La crisis y la gestión de la misma han puesto de relieve la existencia de varias Europas que no necesariamente convergen y se encuentran, rompiendo con ello el mito de que el proyecto de integración acercaba tanto las economías como las sociedades europeas. […] despojado de esta perspectiva civilizatoria, el proyecto de integración aparece como lo que realmente ha sido desde el comienzo: un diseño político y económico fruto de diversas correlaciones de fuerza. […] La lógica del proceso de integración ha funcionado mientras ha sido posible mantener la ficción de que la UE se encargaba de cuestiones que requerían un saber técnico y la política seguía residiendo —con sus grandezas y miserias— en el espacio estatal-nacional. La crisis ha puesto especialmente de manifiesto la naturaleza infundada de esa creencia, y que la UE es un proyecto político de los pies a la cabeza, con una elevadísima capacidad decisional, pero también con un severísimo y crónico déficit democrático. Esto quiere decir que la UE toma decisiones sobre cuestiones relevantes y decisivas para la vida de las gentes, pero lo hace a través de procedimientos insuficientemente democráticos y escasamente controlables por instituciones representativas. […] El modelo es ilegible políticamente para la mayoría de la sociedad europea y no existen condiciones para que instancias ajenas a las mismas instituciones puedan ejercer su capacidad de control y exigencia de responsabilidad.»[6]

A pesar de todo ello, la UE sigue siendo atractiva para los países de Europa Oriental y los Balcanes, o al menos para sus gobiernos: el 1 de julio de 2013 Croacia entró en la UE, convirtiéndose en el vigésimo octavo Estado miembro, un estatus al que también aspiran Serbia, Montenegro, Bosnia y Herzegovina, Albania, Kosovo y Macedonia. Estonia adoptó el euro en el 2011, Letonia lo hizo en el 2014. Aunque no forma parte de la eurozona, Montenegro utiliza el euro como moneda oficial. La marcha atrás del ejecutivo ucraniano a finales de 2013 en la firma de un Acuerdo de Asociación con la Unión Europea desencadenó una fuerte protesta en el país que terminó en febrero de 2014 con el ejecutivo de Víktor Yanukóvich. En la eurozona, la crisis soberana parece haber quedado atrás: en febrero de 2014 el déficit de la eurozona se redujo por tercer trimestre consecutivo, acercándose al objetivo del 3% fijado por la propia UE. El euro es una moneda estable, aceptada mundialmente como una de las principales divisas de cambio y juega un papel significativo en la economía de la periferia de la UE, desde Marruecos hasta Rusia, así como en las antiguas colonias de varios estados europeos. Con el euro, la UE se convirtió en la región multilateral y el espacio económico único más grande de todo el mundo. A pesar de la desconfianza hacia las instituciones europeas ya mencionada, según una encuesta del Pew Research Center de

4.- Andreas Wehr, *Der europäische Traum und die Wirklichkeit: Über Habermas*, Rifkin, Cohn-Bendit, Beck und die anderen, PapyRossa, Colonia, 2013, p. 136.

5.- «Así se expulsa a un Europeo de la UE», *El País*, 12/01/2014.

6.- Pedro Chaves, «Unión Europea, ¿para qué?», *Público*, 11/11/2013.

marzo de 2013 el 69% de los griegos, el 67% de los españoles, el 64% de los italianos y el 63% de los franceses se muestra favorable al mantenimiento del euro, prácticamente duplicando al porcentaje de partidarios de regresar a la antigua divisa (un 25%, 29%, 27% y 37% respectivamente). La presencia institucional e incluso militar de la UE en el mundo aumenta. Aunque sus Estados miembro retienen más de la mitad de las colonias existentes en todo el planeta y cuentan con los peores historiales en violación de los derechos humanos del mundo, la UE se presenta como una entidad que promueve la paz y la diplomacia.

¿Cómo puede una Unión Europea que según sus críticos se desintegra coordinar políticas económicas para un espacio que agrupa a más de 500 millones de habitantes y constituye una de las tres primeras economías del mundo y, a la vez, reforzar sus estructuras y ampliar sus fronteras geográficas? ¿Con qué consecuencias políticas y sociales? Este libro trata de ofrecer algunas claves que ayuden al lector a responder a esa pregunta.

En el primer capítulo, el profesor Jósefz Böröcz analiza en una clave geopolítica global la trayectoria de la UE y su particular estrategia constituyente. A continuación, Àngel Ferrero se ocupa de la transformación de la UE en actor geopolítico —y su naturaleza particular— así como de las estrategias desplegadas en política internacional en un escenario caracterizado por la competición por obtener materias primas cada vez más escasas entre bloques supranacionales. En el tercer capítulo, Corina Tulbure describe las corrientes migratorias en Europa y la política de la UE ante ellas, analizando sus causas y consecuencias sociales y mostrando algunos de sus rostros. En el cuarto capítulo, Roger Suso radiografía a la derecha radical en auge en Europa, uno de los fenómenos sin duda más preocupantes hoy en la UE y que se ha traducido ya en la presencia de representantes ultraderechistas en instituciones y en el acercamiento entre los grupos extraparlamentarios y violentos y los partidos ultraderechistas que participan a las elecciones.

Àngel Ferrero quisiera agradecer a los editores de la revista *Sin Permiso* y a Rafael Poch-de-Feliu, de cuyo trabajo siempre aprende, así como a Iñaki Vázquez, Álvaro Rein, David Becerra, Antonio Antón, Julie Wark, Ivan Gordillo, Saúl Roas Deus y Raquel Manchado por su ayuda. Ernest Urtasun, Gianfranco Battistini, José Criado y Ekaterina Tsaranok ayudaron al autor durante su estancia en Bruselas. Al autor le gustaría agradecer de manera especial a sus padres, Àngel Ferrero i Calatayud y Concepción Brotons Gemar, por su apoyo durante la redacción del libro, así como a Ira Golenkova por su paciencia.

Roger Suso quisiera agradecer a Àngel Ferrero y Rafael Poch-de-Feliu por sus comentarios e informaciones, así como por su ayuda a Bertran Cazorla, Jordi Navarro i Garcia, David Bou, Víctor Yustres, Marta Bociek, *Stefan* de Antifa Berlin-Brandenburg, y a las personas entrevistadas en el capítulo.

Corina Tulbure quisiera dar a las gracias a todos los inmigrantes que prestaron su testimonio y a todos los activistas que luchan por los derechos humanos con los que habló durante la elaboración del texto.

Marzo de 2014

EN TIERRADENADIE EDICIONES PUEDES ENCONTRAR...

Raoul Vaneigem, *Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna y la oportunidad de deshacerse de ella*
Alicia B. Gutiérrez, *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*
J. Antonio Fortes, *La guerra literaria*
Jaime Baquero, *La salud del Capital*
Antonio Orihuela, *La voz común*
Warren Montag, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*
Laboratorio feminista, *Transformaciones del trabajo desdeuna perspectiva feminista (producción, reproducción, deseo, consumo)*
(anonimo), *Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo, Mahoma)*
Juan Pedro García del Campo, *Construir lo común, construir comunismo*
Aurelio Sainz Pezonaga, *Contra la ética. Por una ideología de la igualdad social.*
Matías Escalera (coord), *La (re)conquista de la realidad*
Juan Pedro García del Campo y Manuel Montalbán García, *Atlas histórico de filosofía (del mundo griego al inicio de la Ilustración)*
Montserrat Galcerán Huguet y Mario Espinoza Pino(eds.), *Spinoza contemporáneo*
John Brown, *La dominación liberal*
Laurent Bove, *La estrategia del conatus*
Eduard Ibáñez Jofre, *Campos de batalla*
Domínguez, Martínez, Lorenzi, *Okupaciones en movimiento*
Althusser, Balibar, Macherey, Montag, *Escritos sobre arte*
Aurelio Sainz Pezonaga, *Rupturas situacionistas*
José Luis Moreno Pestaña, *Foucault y la política*
Benasayag y Del Rey, *Elogio del Conflicto*
Frigga Haug, *Rosa Luxemburg y el arte de la política*
Alberto García-Teresa, *Poesía de la conciencia crítica (1987-2011)*
David Becerra Mayor, *La novela de la no-ideología*
Vittorio Morfino, *El tiempo de la multitud*
Mª José Gea Fernández, Mario Domínguez Sánchez-Pinilla, Igor Sádaba Rodríguez, *Una condena compartida. Un estudio de caso sobre el control penal*

tierradenadie ediciones

EN LOS LÍMITES DEL DESARROLLO CAPITALISTA: MULTIFRENIA CONSUMISTA Y CRISIS DE CIVILIZACIÓN EN EL MODELO DE GLOBALIZACIÓN FINANCIERA[1]

por Ángel de Lucas (UCM) y Alfonso Ortí (UAM)

«Así es que del modo más cruel nos atormenta sentir, en el seno de la opulencia, la falta de una cosa».
«La porfía, la obstinación menoscaban el logro más soberbio; de suerte que, para más profundo y más horrible tormento, debe uno cansarse de ser justo».

Goethe, *Fausto.*

1.- LA GLOBALIZACIÓN NEOTECNOLÓGICA Y FINANCIERA COMO META Y LÍMITE DE LA ACUMULACIÓN CAPITALISTA.

1.1. ***Choque de civilizaciones o crisis del capitalismo.***

Las escandalosas crisis de algunas empresas multinacionales de perfil más vanguardista (desde ENRON a VIVENDI), pioneras en muchos casos en el sector de las «nuevas tecnologías» (de la comunicación y la informática, y ligadas a veces a Internet, etc.), parecen haber marcado -en el umbral mismo del siglo XXI- el límite de la fase eufórica de la expansiva *globalización financiera y neotecnológica* de los años 1990. Más allá de la mayor o menor profundidad de la crisis económica -probablemente cíclica y transitoria- en que han tenido lugar estas quiebras empresariales, su significación histórica se ha visto además resaltada por su coincidencia con el súbito advenimiento -en los países centrales y hegemónicos de Occidente- de un difuso clima político frente al incierto futuro del orden mundial establecido. Han sido los trágicos acontecimientos que están marcando los comienzos del siglo XXI - simbolizados en el actual universo mediático por la espectacularidad del atentado de Nueva York del 11 de septiembre de 2001— los que han abierto, de forma más o menos consciente, la sombría perspectiva de su posible interpretación como anuncio de una nueva fase de radicalización de los conflictos de alcance mundial. Se trata — para los que nos atrevemos a pensar consecuentemente esta tesis— de una interpretación sintomática sustentada por el evidente carácter *imperialista* de las nuevas guerras neocoloniales emprendidas por la Administración Bush y apoyadas con entusiasmo, una vez más, por el *complejo militar—industrial* norteamericano: guerras dirigidas hasta ahora contra Afganistán e Irak, pero también potencialmente contra cualquier Estado o sistema desafecto, mientras se arma y se deja las manos libres a la política genocida del Gobierno israelí de Ariel Sharon contra el pueblo palestino. Esta naturaleza *imperialista* de las actuales agresiones norteamericanas se pone de manifiesto en la imposición 2 por la fuerza, en regiones muy distantes de sus fronteras, de la dialéctica hegemónica de sus propios intereses económicos (explotación del petróleo y control de su precio, etc.) y geoestratégicos (incluyendo el del mantenimiento en activo de un colosal Ejército como gran cliente y demandante de la industria de armamento y de muchos otros suministros).

1.- VIII CONGRESO DE LA F.E.S., Alicante 2004. Grupo 19: CONSUMO E INVESTIGACIÓN DE MERCADOS.

UN CLÁSICO, UN REGALO
ISBN: 1885–477X YOUKALI, 16 página 179

Este neoimperialismo, que abre el siglo XXI, lejos de ser entendido simplemente como una «nueva forma de soberanía» (como pretende el *best-seller* de moda de Michael Hardt y Antonio Negri), debe ser interpretado —a nuestro juicio— como una respuesta del capitalismo norteamericano frente a un nuevo *límite histórico* alcanzado por el actual modelo de acumulación del capital. Es este nuevo límite histórico el que está en el fondo de las actuales crisis del capitalismo, crisis que con frecuencia se interpretan como una crisis de la propia civilización capitalista, y que a veces se racionaliza mediante el referente externo a un *choque de civilizaciones* de carácter cultural y religioso, con su correlato de la emergencia del terrorismo internacional. Es cierto, sin embargo, que estas interpretaciones y racionalizaciones parecen generadas por la existencia de una conciencia histórica — más o menos consciente— de que la aceleración actual del proceso de globalización neotecnológica y financiera capitalista pasa necesariamente por la confrontación con sociedades y culturas externas, y por la subordinación de las mismas a la dinámica hegemónica de la propia civilización capitalista occidental. Por eso no parece pertinente rechazar de plano el concepto de «choque de civilizaciones». Pero conviene destacar su significado histórico concreto en el marco actual del desarrollo capitalista.

En este punto, en efecto, parece oportuno introducir la diferencia establecida por Lenin a finales del siglo XIX— en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*— entre el desarrollo «en extensión» y el desarrollo «en profundidad». En el primer caso, se trata del largo proceso de expansión geográfica del mercado capitalista historiado por Immanuel Wallerstein *(El moderno sistema mundial),* proceso que culmina en la constitución de una economía— mundo articulada en centro, periferias y semiperiferias. Y es en el contexto de esta economía— mundo articulada donde tiene lugar, a partir de la mitad del siglo XX, el establecimiento de las *sociedades de consumo* o *sociedades del bienestar:* primero en los países centrales y luego —más o menos precariamente— en los países semiperiféricos. El segundo modelo de desarrollo, el desarrollo «en profundidad», se caracteriza — en una primera etapa— por la intensificación de los mercados de consumo interiores en los países centrales y semiperiféricos, y por la subordinación de la economía— mundo a condiciones que permitiesen el acceso de grandes masas de consumidores a esos mismos mercados. Se trata de lo que podríamos denominar *etapa dorada* del capitalismo, marcada por la adopción del paradigma teórico keynesiano, con sus implicaciones de reforma social y democratización política, y que acaba integrando a las masas trabajadoras — incluidas sus organizaciones de clase— en la aceptación del sistema. Este *capitalismo dorado* conoce su crisis a lo largo de los años '80 del siglo XX, coincidiendo prácticamente con la derrota del bloque soviético en la guerra fría, pero sale de ella ideológicamente reforzado, al imponer el modelo ideológico del neoliberalismo conservador, fundado principalmente en el *individualismo consumista.*

Durante los últimos veinticinco años, los países centrales de la economía— mundo han combinado articuladamente el desarrollo *en extensión* y el desarrollo *en profundidad.* El fin de la guerra fría les permitió abrir los mercados de Asia y del oriente europeo, y apropiarse ventajosamente de sus reservas energéticas y de sus inmensas fuerzas de trabajo. Pero al mismo tiempo, han progresado considerablemente en la constitución de mercados orientados al consumo interior en muchos de los países hasta ahora periféricos. En este punto, pues, desarrollo en extensión y desarrollo en profundidad tienden a converger hacia la meta utópica e inalcanzable de la mundialización del modelo occidental de *sociedad de consumo.*

Esta doble expansión del capitalismo de los países centrales ha venido acompañada por la puesta en marcha acelerada de un «marketing global», destinado a la gestión de una intensiva «comercialización de los estilos de vida» occidentales y de una «red mundial de *logos* y productos» en «un planeta unido por las marcas» (Naomi Klein). Sin embargo, esta globalización de la producción y del marketing ha tenido como contrapartida una nueva *dualización mundial.* Primero, entre *países centrales* (en deriva hacia un sobreconsumo ocioso —Thorstein Veblen — ecológicamente destructivo) y *periferias* (dislocadas o reducidas, en buena medida, a una red de enclaves de fuerza de trabajo proletarizada, a veces inmigrante, al servicio de ese mismo *sobreconsumo central).* Y luego en el interior mismo de esas periferias, marcadas por las desigualdades impuestas por su propio modelo de desarrollo y por el crecimiento de unas clases medias emergentes, ganadas ideológicamente por los estilos de vida del consumismo occidental. Acaban así contraponiéndose, en el nuevo espacio globalizado y dual, franjas «centrales» o zonas privilegiadamente integradas (de alto y sofisticado consumo) frente a franjas marginales o «*zonas de vulnerabilidad*» (Robert Castell), como partes necesariamente complementarias de un desequilibrio creciente, desequilibrio que define los nuevos límites del desarrollo capitalista mundial.

Desde un punto de vista sociopolítico e ideológico, esta nueva frontera del despliegue de la economía— mundo expresa —a su vez— el límite de una nueva radicalización conflictiva en la confrontación entre la agresión agónica del «*neocapitalismo occidental de sobreconsumo*» y la «*respuesta*» (Arnold J. Toynbee) de los movimientos de reivindicación y resistencia de las sociedades y culturas periféricas explotadas. En efecto, la

imposición por los países centrales del modelo de la sociedad de consumo —con su correlato político de la democracia formal de partidos— a mundos con formas de vida y con valores profundamente diferentes (la familia patriarcal islámica, la sociedad de castas hindú, los sistemas tribales afroasiáticos, etc.), unido a las crecientes diferencias económicas que produce, ha generado la proliferación de movimientos radicales de resistencia, capaces de estimular resonancias ideológicas positivas en las masas explotadas y empobrecidas. Por eso, el actual despliegue capitalista de los países centrales tiende a apoyarse —de nuevo— en la violencia armada contra los sistemas políticos y las poblaciones de los países periféricos. Volveremos más adelante —en la parte central de esta ponencia— sobre la naturaleza *estructural* de los conflictos generados por el capitalismo a lo largo de su proceso de desarrollo, y sobre la especificidad concreta que adoptan en su actual momento histórico de despliegue.

1.2. ***Hacia la globalización del modelo de la sociedad de consumo: el conflicto entre el capitalismo y el ecosistema.***

Vamos a ocuparnos ahora del *conflicto del capitalismo con el planeta Tierra,* un conflicto que ha acompañado toda su historia, pero que ha adquirido una peligrosa aceleración en el marco del actual modelo de *globalización capitalista.* La mayoría de los análisis coinciden en señalar que la meta utópica de una *sociedad de consumo mundializada* — meta que ocupa el centro de la ideología con la que el modelo se legitima y racionaliza— es inalcanzable. Las previsiones de futuro indican que el *ecosistema* del planeta — propiedad inalienable de la humanidad en su conjunto— no podrá, durante mucho tiempo, soportar sin quiebra el nivel de explotación al que está sometido. La bibliografía sobre esta acuciante cuestión es cada vez más abundante. En ella resuenan los ecos de la reacción de los años '60 del siglo XX frente al «despilfarro consumista» de los países centrales: reacción que tuvo su máxima representación escénica de masas en las revueltas estudiantiles de 1968. «*Société du gaspillage*» — decían, en francés, los jóvenes de entonces. Pero los acentos ideológicos fundamentales de esta reacción anticonsumista fueron principalmente 6 estéticos y moralizantes. Por el contrario, en buena parte de la bibliografía más reciente predomina la atención sobre los *efectos materiales* del modelo actual de desarrollo sobre el conjunto de nuestro ecosistema. Y las conclusiones que de ella pueden extraerse son concluyentes. En un plazo relativamente corto —de 20 a 40 años— el planeta no podrá soportar la explotación a la que está sometido. La tendencia a la *mundialización* de la *sociedad de consumo,* en el caso de mantenerse su ritmo actual, producirá efectos irreversible sobre el ecosistema, efectos que supondrán, en primer término, un mayor deterioro de las formas de vida de las masas empobrecidas que habitan las regiones periféricas del sistema capitalista, agudizando así las contradicciones y antagonismos sociales que ocupan ya, a escala planetaria, el *centro estructural* del modelo de desarrollo capitalista en el momento histórico concreto que marca el tránsito entre los siglos XX y XXI. El conflicto del *capital* con la *naturaleza* viene a superponerse, pues, a la radicalización mundial de los conflictos sociales, generando así una dialéctica en la que ambos conflictos se alimentan y se potencian mutuamente.

A este respecto, resulta significativo que el *Worldwatch Institute,* en su informe anual sobre «*La situación en el mundo*», haya escogido como «*tema central*» para el año 2004, el análisis de «*La sociedad de consumo*». (Traducción al español en Icaria Editorial, S. A., Barcelona, 2004). El volumen contiene trabajos de diversos especialistas, destinados al estudio de los fenómenos más importantes en los que se manifiesta el actual *consumo mundial,* desde el creciente consumo de recursos energéticos hasta la invasión masiva de «cachivaches» electrónicos en los *mercados de consumo mundializados.* En el conjunto del volumen se destacan los rasgos fundamentales de los *mercados* de agua, de energía, de alimentos, de automóviles, de aparatos electrodomésticos, etc., y en todos los casos se hace hincapié en los costes ecológicos que generan. El Presidente del *Worldwatch Institute,* Christopher Flavin, en su presentación del volumen, sostiene la convicción de que el consumo debe ser considerado como «uno de los elementos fundamentales... en la búsqueda mundial de un futuro sostenible», y se lamenta de que haya sido hasta ahora uno de los «más descuidados». Por nuestra parte, podemos lamentarnos también del lugar marginal que los estudios sobre el consumo han venido ocupando en el campo sociológico, especialmente en la Sociología académica, cuya habitual ceguera ha tendido a identificarlos con el *marketing* y a considerar las formas de consumo como epifenómenos prácticamente desvinculados de las *formas de reproducción social.* Apoyándose en la autoridad del historiador Gary Cross (*«An All—Consuming Century: Why Commercialism Won in Modern America»,* Nueva York, Columbia University Press, 2000), Flavin sostiene que el triunfo ideológico del *consumismo* a lo largo del siglo XX constituye «el rasgo que mejor define nuestra época». Esta ha sido la victoria ideológica real de la guerra fría, aunque se presente —dice— como «el triunfo del capitalismo o de la democracia sobre el comunismo». Los

economistas conceden una enorme importancia a los *indicadores de los niveles de consumo.* Si el nivel de consumo se estanca, igualmente se estanca el volumen total de la producción social. Si no crece lo suficiente, esta última no alcanza el volumen que se precisa para cubrir las «nuevas necesidades». Del consumo —se dice— dependen las tasas de empleo y los niveles individuales de renta. Por esta razón, como afirma Christopher Flavin, «la relación del consumo con objetivos económicos más amplios, como el empleo, es una piedra de toque para los políticos». Como todo el mundo sabe, la marcha acelerada del «tren del consumo» representa una condición indispensable para la intensificación «en profundidad» de la acumulación capitalista. Pero en el discurso ideológico, la aspiración a niveles de consumo en crecimiento permanente se identifica con un *derecho individual* que constituye una de las características fundamentales de las «sociedades democráticas». No importa que —incluso en los países desarrollados de Occidente— la realidad de los últimos veinticinco años haya acabado imponiendo mercados de consumo tajantemente *segmentados,* mercados que reservan para «una elite privilegiada» buena parte de los productos más excelentes: se trata de la diferenciación social por los «modelos de consumo». En cualquier caso, en la fase actual del desarrollo capitalista, esta elite privilegiada de consumidores tiende a extenderse —con más o menos intensidad— a regiones y sociedades periféricas, y es posible observar también la emergencia creciente de una clase media mundial —la «clase del excedente»— que ha entrado ya en las «prácticas del sobreconsumo ocioso».

Es bien conocido cómo la salida de las crisis de finales del siglo XIX supuso transformaciones radicales en el modelo de desarrollo capitalista. La invención del motor de combustión interna, la generalización del empleo de la energía eléctrica y otras innovaciones tecnológicas, unidas a una nueva «organización racional» de los procesos de trabajo, abrieron la posibilidad de la producción masiva de bienes de consumo, y planteó la necesidad de encontrar un nuevo equilibrio entre los *mercados de bienes de producción* y los *mercados de bienes de consumo* distinto del que había dominado durante todo el siglo XIX. Pero tal equilibrio exigía la constitución de una *nueva norma de consumo de masas,* que incluyera tanto a la clase obrera como a las nuevas *clases medias funcionales* emergentes. El parto de esta nueva norma de consumo fue bien doloroso. La primera mitad del siglo XX conoció dos guerras mundiales por la conquista de posiciones hegemónicas entre las propias potencias capitalistas, y una radicalización — casi sin precedentes— de las luchas de clases. La salida no se produciría —como ya hemos dicho— hasta después de la II Guerra Mundial, en los años 1950. Pero los supuestos ideológicos que acompañaron el proceso ya pueden encontrarse perfectamente elaborados en el decenio de 1920. A este respecto, basta repetir las exhortaciones de Víctor Lebow, experto en ventas norteamericano de esa época, recogidas por Vance Pakard (*«The Waste Makers»,* Nueva York, David Mckay, 1960): «Nuestra economía enormemente productiva... requiere que hagamos del consumo una forma de vida, que convirtamos la compra y la utilización de bienes en un ritual, que busquemos nuestra satisfacción espiritual, la satisfacción de nuestro ego en el consumo... Necesitamos que las cosas se consuman, se quemen, se desgasten, se sustituyan y se desechen a un ritmo cada vez más rápido». Como el propio Flavin comenta, «este modelo, pocas veces descrito con tanta crudeza, ha contribuido a impulsar un crecimiento sin precedentes de la economía global en las últimas cinco décadas, generando empleo e ingresos para cientos de millones de personas».

Es muy probable que estas exhortaciones de Lebow, tan prematuras, fueran inducidas por el optimismo dominante en los medios económicos norteamericanos, entregados a la fiebre de la especulación bursátil durante buena parte del decenio de 1920. Pero el desastroso hundimiento de la Bolsa de Nueva York en octubre de 1929 pondría de manifiesto la escasa consistencia de ese optimismo. Después del hundimiento de la Bolsa, se hizo evidente una grave *crisis de sobreproducción* que venía germinando durante los últimos años. Las conmociones sociales de la crisis fueron catastróficas. Acabar con la situación de sobreproducción imponía la necesidad de aceptar reformas sociales que ampliaran las bases sociales del consumo, en un marco que definiera unas nuevas relaciones entre el capital y la fuerza de trabajo. Como es bien sabido, el *pacto keynesiano* entre las *grandes corporaciones industriales* y los *sindicatos obreros* — pacto arbitrado por la autoridad política— fue un instrumento decisivo para la constitución de una nueva *norma de consumo de masas.* En cualquier caso, sin embargo, los rasgos que Lebow atribuye a la *sociedad de consumo* acabarían actualizándose en el modelo que ahora conocemos. Un modelo en el que es preciso que los bienes «se consuman, se quemen, se desgasten, se sustituyan y se desechen a un ritmo cada vez más rápido». Un modelo en el que el sobreconsumo acelerado se transforme en una «forma de vida», regida por rituales que buscan «satisfacción espiritual» en la sustitución acelerada de los objetos de consumo. Parece resonar aquí —en esta cínica exhortación de Lebow— el lamento de Fausto ante la inminencia de la posesión de Margarita: «Con empeño [Mefistófeles] atiza en mi pecho un violento fuego que me arrastra hacia aquella hechicera imagen. Así ando vacilante del deseo al goce, y en el goce suspiro por el deseo».

Y este es el modelo de *sociedad de consumo* que tiende a universalizarse. Los expertos del *Worldwatch Institute* advierten de los riesgos ecológicos que este proceso supone. En la actualidad, unos 1.700 millones de personas pertenecen ya a la sociedad de consumo: un 27% de la humanidad. La mitad de ellas — aproximadamente— pertenecen a los países capitalistas centrales y se distribuyen principalmente entre USA, Canadá, Europa Occidental y Japón. Pero casi otra mitad de los «consumidores opulentos» (en la terminología de Galbraith) viven ya en los «países en desarrollo»: 240 millones en China, 120 millones en la India, «cifras que se han disparado de forma espectacular en las dos últimas décadas». El caso de China es paradigmático. China era el país de las bicicletas. En 1980 los automóviles privados prácticamente no existían. Sin embargo, en 2002 contaba ya con 10 millones de vehículos y su número aumentaba de forma acelerada: en 2003 unas 11.000 nuevas unidades se sumaban diariamente al consumo privado, es decir, un total de 4 millones de nuevos automóviles en un solo año. Y los expertos estiman que en 2015, a este ritmo de crecimiento, la cifra de automóviles en manos de los consumidores habrá alcanzado los 150 millones. Estas expectativas están atrayendo enormes inversiones de capital trasnacional: General Motors ha invertido 1.500 millones de $ USA en su nueva fábrica de Shangai, mientras que Volkswagen tiene comprometidos 7.000 millones para aumentar su capacidad productiva a lo largo de los próximos cinco años. Cada nueva unidad que se fabrica supone la creación o el mantenimiento de dos puestos de trabajo, de manera que este espectacular crecimiento está actuando como locomotora sobre otros sectores de la economía. China parece haber optado, así, por una vía de desarrollo que repite —«con ocho décadas de retraso»— el camino marcado inicialmente por EE.UU., que fue seguido de forma casi inmediata por el resto de los países centrales, y cuyos ominosos efectos sobre las formas de vida son bien conocidos.

Pero estas expectativas de la industria automovilística no bastan para obtener una visión de conjunto del actual «ritmo de desarrollo» de la economía china. El *editorial* de la edición española de *Le Monde Diplomatique,* en su número de agosto de 2004, destaca sus principales parámetros (Ignacio Ramonet, *«China megapotencia»).* «Coloso demográfico», con 1.300 millones de habitantes (que proporcionan una fuerza de trabajo barata), y abierta a la afluencia creciente de inversiones extranjeras, se ha especializado — desde el final de los años 1970— en la exportación de productos baratos, principalmente «textiles, indumentaria, calzado, productos electrónicos y juguetes», hasta el punto de convertirse en la primera exportadora mundial en estos sectores industriales. Su penetración en los mercados de EE.UU. ha sido enorme: «¡en 2003, el déficit comercial estadounidense frente a Pekín alcanzó los 130.000 millones de dólares!». Esta actividad exportadora ha generado «un despegue espectacular del crecimiento, que desde hace dos décadas supera el 9% anual», y que ha permitido al Estado emprender un *proceso de modernización* acelerada, «multiplicando la construcción de infraestructuras: puertos, aeropuertos, autopistas, vías ferroviarias, puentes, embalses, rascacielos», etc. Pero también ha generado un incremento del nivel de vida de millones de personas, hasta el punto de que «el PIB por habitante alcanzó 4.690 $ en 2003». Las bases para la constitución de una sociedad de consumo al estilo occidental parecen firmemente asentadas. En los últimos años, la economía china, que «infundía miedo como potencia exportadora», ha pasado a convertirse «en un país importador» que, al tiempo que tira del «crecimiento planetario», inquieta seriamente por su «voracidad insaciable». En 2003, «fue la primera importadora mundial de cemento (importó el 55% de la producción mundial), carbón (el 40%), acero (el 25%), níquel (el 25%) y aluminio (el 14%)». Y «es la segunda importadora mundial de petróleo, después de EE. UU.». Los expertos calculan que, a partir de 2030, su consumo de energía equivaldrá a la suma del consumo actual en EE. UU. y Japón, y que al no disponer de petróleo suficiente para satisfacer esta enorme demanda, «se verá obligada a duplicar su capacidad nuclear y a construir dos centrales atómicas anuales» desde ahora hasta 2020. Todo esto ha situado a China en el sexto lugar entre las principales potencias económicas mundiales, y algunos expertos estiman (Maryam Khelili, citada por Ramonet) que en torno a 2040 alcanzará el primer puesto, superando a los EE. UU.

Pero también la ha colocado en el segundo puesto entre los países más contaminantes del planeta, y — aunque ratificó el protocolo de Kyoto en 2002— parece evidente que alcanzará en poco tiempo el primer puesto. Sus enormes emisiones de «gases con efecto invernadero» están contribuyendo decisivamente a agravar el cambio climático. Y a esto hay que añadir el ingente volumen de «basuras residuales» generadas por la producción o el uso de bienes de consumo, sobre todo de los de penetración más reciente en los mercados mundiales, incluidos los mercados chinos: los ordenadores personales, especialmente los fabricados con los desechados en Occidente; los teléfonos móviles, de renovación y desecho cada vez más rápido, y cuyo mercado en China ha superado ya al de los EE. UU.; el agua embotellada, cuyo consumo está creciendo de manera espectacular, amenazando seriamente los recursos de los acuíferos, además de los grandes costes ambientales implicados en el proceso de producción de los envases; las «bebidas con burbujas», «cuyas plantas

UN CLÁSICO, UN REGALO
ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 183

envasadoras han tenido conflictos con las comunidades locales en regiones con escasez de agua»; los productos del mar, capturados mediante modernos sistemas de arrastre que suponen graves daños para muchas especies «económicamente descartables» y, frecuentemente, el arrasamiento irreparable de los fondos marinos; y un largo etcétera que incluye desde buena parte de la industria alimentaria hasta la industria pesada.

Ramonet, apoyándose de nuevo en la autoridad de Maryam Khelili, señala cómo la India, Brasil y Rusia están recorriendo aceleradamente la misma vía de desarrollo que China, y pronostica que todos ellos se contarán — en torno a 2040— entre las siete primeras potencias económicas mundiales. El gran peso demográfico de estos países, unido al de otras importantes regiones embarcadas en un proceso semejante, tendrá efectos importantes sobre la expansión mundial de la *«sociedad de consumo»,* con los costes ecológicos irreparables que este modelo puede generar a medio plazo. La conclusión de los expertos de *Worldwatch Institute* es contundente: «Si el nivel de consumo que hoy disfrutan varios cientos de millones de la población más opulenta fuera imitado por la mitad de los 9.000 millones de personas aproximadamente que se calcula que poblarán el planeta en 2050, el impacto sobre el suministro de agua, la calidad del aire, el clima, la diversidad biológica y la salud humana sería gravísimo». Pero también señalan que, incluso a más corto plazo, la globalización del *modelo de sobreconsumo de masas* disminuirá aún más la capacidad de la economía mundial para satisfacer las necesidades básicas de la población marginada: una población que incluye actualmente 2.800 millones de personas.

2. FUNDAMENTOS ESTRUCTURALES DE LA INTERNALIZACIÓN DEL CAPITAL: EXPANSIÓN DEL MERCADO Y CONFLICTO SOCIAL.

2.1. *Comprensión sociohistórica y larga duración: el «campo sociológico» como campo de debate ideológico.*

Comprender la dinámica real del *sobreconsumo acelerado* de las regiones centrales o dominantes del capitalismo occidental supone, ante todo, situarlo históricamente — en el umbral de siglo XXI— como un momento, fase o estadio de su propia constitución, estructura y desarrollo. Porque, al igual que en el caso de otras formas *macroestructurales* básicas y estadios del desarrollo de las civilizaciones —como el *esclavismo* o el *feudalismo,* etc.—, la comprensión del despliegue como una *totalidad concreta* del capitalismo occidental exige la elaboración de un contexto de inteligibilidad para intentar —a su vez— comprender y analizar en profundidad los fenómenos específicos de cualquiera de sus momentos o fases. En este caso: la *sociedad de consumo avanzada o saturada.* Se trata, pues, de reafirmar una concepción metodológica que podríamos llamar *moderna* o *clásica* y que —a juicio de los autores de esta ponencia— se encuentra hoy denegada tanto por el *hipercriticismo postmoderno* frente a los llamados «grandes relatos» como por los *neopositivismos analíticos y tecnocráticos* actuales. Sin embargo, frente a tan gratuitas denegaciones de la Historia como *proceso real* (proceso que sólo puede ser comprendido, a nuestro juicio, como un *«macrorrelato»* — ciertamente ideológico— como única forma de conferir sentido, a la vez, al pasado, al presente y al futuro), sus despectivos hipercríticos carecen de cualquiera otra alternativa metodológica que la de refugiarse en *«microrrelatos reductivos»* analíticamente idealistas o banales, y que, además de ser tan ideológicos como cualquier otro relato sociohistórico, se identifican en cada momento con el cierre situacional de la ideología dominante. Abrir los horizontes, situar el análisis de cada fenómeno en su perspectiva sociohistórica concreta (cara al pasado y al futuro) pasa, por el contrario, por la *apuesta metodológica* de construir —como matriz y campo de referencia— un cierto *«metarrelato»* histórico, asumiendo consciente y polémicamente su inevitable carácter ideo—lógico y proyectivo.

En consecuencia, la comprensión y análisis del despliegue del capitalismo occidental deben realizarse en el nivel heurístico plurisecular de la *«longue durée»* —empleando la expresión conceptual del historiador Fernand Braudel— , es decir, un nivel de construcción sociohistórica de la realidad en el que el análisis de las actuales *formaciones sociales de facto* se articule mediante su inscripción como *momento* o *estadio* coherente de un proceso histórico con un sentido y una lógica estructural que subtienden y conforman su desarrollo. En todo caso, a los autores de esta ponencia, esta aproximación heurística y metodológica nos parece tan evidente como fecunda para la comprensión de la actual forma y momento de la *sociedad occidental de consumo* como estadio propio y específico del desarrollo capitalista. Pues en contraste con otras perspectivas y enfoques totalizadores de la sociedad de consumo —y singularmente con la crítica cultural «novecentista» y «postmoderna»—, la aproximación sociohistórica que aquí proponemos —inspirada evidentemente de forma más o menos libre en la tradición marxiana— pretende y permite una comprensión conjunta más pro-

funda y sistemática de las bases estructurales socioeconómicas y de los fenómenos culturales y psicológicos de la actual evolución de las formas de consumo.

En cualquier caso, por supuesto, ni la grandiosidad de las visiones sociohistóricas de Marx, ni tampoco la pertinencia genérica de su modelo «estructural— dialéctico» y «constructivista», ni siquiera su valor heurístico como guía y repertorio de cuestiones básicas para el análisis del presente, cierran — para estos ponentes— ningún debate sociológico. Porque lo que podemos llamar *«campo sociológico»* (según la denominación de la que Bourdieu pretende apropiarse, pero reinterpretándolo, por supuesto, en sentido contrario) no es, ni más ni menos, que un permanente e insuperable *campo de debate... ideológico.* Es decir, un campo — ¡precisamente!— de subjetividades, proyectos e intencionalidades enfrentados, no sobre «lo que es», sino sobre «lo que puede llegar a ser» y «lo que queremos que llegue a ser»... nuestra realidad social. Una convicción que estos modestos ponentes comparten desde hace ya mucho tiempo (habiendo visto pasar, uno tras otro, multitud de modelos y modos sociológicos que se pretendían absolutos), y que, lejos de ser una proclamación del «que todo vale», se reduce a confirmar que no hay análisis sociológico posible *sin* un punto de vista ideológico que le confiera sentido. Todo punto de vista —«micro» o «macro», «conservador» o «progresista», etc. —se encuentra histórica y socialmente condicionado en su despliegue teorético y en su consecuente contrastación empírica. Por eso el valor heurístico relativo de las visiones y modelos correspondientes a cada punto de vista surge de la *relevancia* de las cuestiones que plantea — para la transformación o conservación del orden social, etc. —y de los fenómenos concretos que ilumina y a cuya comprensión contribuye, en una determinada época y trayectoria histórica. En este sentido, el valor relativo del modelo marxiano — tal como aquí nos atrevemos a postular una vez más— surge también de su todavía vigente capacidad de iluminación conjunta de los actuales fenómenos concretos del *sobreconsumo,* entendido éste como forma estructural específica de las sociedades occidentales, en relación no sólo con los estilos de vida y tipos de personalidad dominantes en ellas, sino también en relación a la actual frontera del desarrollo capitalista y a la peligrosa deriva mundial del imperialismo de USA.

2.2. ***La creación del mercado interior capitalista: desterritorialización e individualización del trabajo.***

Las actuales formas de consumo y estilos de vida *opulentos* y *ostentosos* de las clases privilegiadas de los *consumidores globales* (de productos provenientes de todo el planeta) constituyen el resultado histórico en el largo plazo de la formación de una *«economía—mundo europea»* desde principios del siglo XVI, como la denomina y caracteriza Immanuel Wallerstein en su clásica obra ya citada. Este proceso de globalización económica, que se corresponde con las fases de desarrollo histórico del capitalismo occidental, ha sido una historia trágica de conflictos de dominación, de luchas imperialistas y de clases y de explotación de unas zonas del mundo por otras. Sin embargo, es cierto que, a través de estas luchas inmisericordes para con los vencidos y explotados, la dinámica globalizadora del capitalismo, guiada por los principios de acumulación y eficiencia que Max Weber definirá como *«racionalización»,* ha dado como resultado un aumento fabuloso de la producción mundial. Es decir, a partir de la época *moderna* — desde el siglo XVI a la actualidad—, la prepotencia de los países occidentales, una vez sometidas militarmente poblaciones y regiones (hoy Irak, ayer América), *racionaliza empresarialmente* su dominación económica. En contraste con las anteriores formas de pillaje consuntivo — o de *«acumulación primitiva»* (Marx)— , Weber teoriza la adecuación y consistencia de esta nueva forma de *dominación* y *producción empresarial moderna* como fundada en una «adquisición económica racional... orientada por probabilidades pacíficas». Pero habría que añadir, por nuestra parte: después de establecida la *dominación política.*

Sin embargo, en el origen mismo y en el mantenimiento de la racionalización y expansión económica a través del *sistema regulador del mercado* por mediación de los precios (como institución básica de la sociedad capitalista, según Karl Polanyi), se encuentra una violencia fundacional y un aparato de instituciones sociopolíticas que han impuesto y siguen garantizando el actual *orden socioeconómico globalizado.* Anticipándose a los bienintencionados análisis de Polanyi en su obra «La gran transformación» (hacia 1940), casi un siglo antes, Karl Marx había denunciado ya — como es bien sabido— las raíces históricas y las bases violentas de la dominación capitalista y de la fundación del mercado.

Marx plantea su propia revisión histórica del proceso al enfrentarse críticamente al «secreto de la acumulación originaria» anterior a la «acumulación capitalista» *(previous accumulation,* según la denomina Adam Smith), esto es, al cuestionar la existencia inocente de un *fondo de capital* previo en cuanto *punto de partida* del régimen capitalista de producción. Esta revisión crítica marxiana — en el antaño célebre capítulo XXIV del

ISBN: 1885–477X YOUKALI, 16 página 185

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 186

Un Congreso Español de Sociología - Alicante Septiembre 2004
Angel de Lucas y Alfonso Ortí.

El Deseo Fáustico, "Espíritu del Capitalismo" y Alma del "Consumidor (in)-satisfecho"

En la Segunda Parte (1832) del «Fausto» de Goethe

Texto alemán "Jubiläumsausgabe" Verlag C.H. Beck, München, 1999

Acto Quinto (Final) (Muerte de Fausto)

Versión libre de Ortí, a partir de la traducción en prosa de J. Rovira Alta Bordell de 1920, reeditada por Cátedra, Madrid, 1987 → 2004

Versos **Faust** { Dirigiéndose a Mefistófeles: Aufseher! → Hier! } → Fausto: ¡Capataz! → Mefistófeles ¡Aquí estoy!

11.551. Wie es auch möglich sei,
Arbeiter schaffe Menge' auf Menge,
Ermuntere durch Genuß und Strenge,
Bezahle, locke, presse bei!
11.555 Mit jedem Tage will ich Nachricht haben,
Wie sie verlängt der unternommene Graben.

→ Por todos los medios que sea posible, concentra masas y masas de obreros, aliéntalos con el goce y el rigor, págalos, sedúcelos, presiónalos. Todos los días quiero tener noticias de cómo adelanta la emprendida fosa

Mefistófeles (halblaut) ..... **Mefistófeles** (en voz baja)

Man spricht, wie man mir Nachricht gab,
Von Keinem Graben, doch vom Grab...

(Pero) tal como me han informado, no se trata de ningún foso, ... sino de una fosa.

Emocionado ahora ante la magnitud de su empresa y las expectativas de su futuro, Fausto proclama:

Faust: Eröffn' ich Räume vielen Millionen,
11.564 → Nicht sicher zwar, doch tätig-freizu wohnen
.....
11.575 → Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben
Der täglich sie erobern muß

Les abro yo espacios a muchos millones (de hombres), no seguros, es cierto, pero sí para vivir libre y plenamente activos...
Sólamente merece la libertad como la vida, quien diariamente debe conquistarlas...

Y extasiado ante tan grandiosa perspectiva, Fausto exclama finalmente:

11.581 Faust: Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
"Verweile doch, du bist so schön!"

Entonces podría decir al fugaz momento: "¡Detente, pues; eres tan bello!"

Momento de felicidad en el que Fausto muere, según el pacto firmado con Mefistófeles, al que debe pertenecerle su alma ahora:

Mephistopheles: celebrando entonces haber inoculado el deseo en el alma de Fausto:

11.587 Ihn sättig Keine Lust, ihm genügt Kein Glück,
so buhlt er fort nach wechselnden Gestalten...

Ningún placer le satisface, ninguna le felicidad le basta, y así se proyecta él hacia cambiantes figuras.

primer volumen de *El capital* (1867)— pretende explicar de un modo realista, frente al idealismo teórico de Adam Smith, la existencia en manos de los productores de mercancías de grandes masas de capital y de fuerza de trabajo. Para ello, Marx pone en relación la formación de «la naciente clase capitalista» con las transformaciones históricas de aquellos momentos «en que grandes masas de hombres se ven despojados repentina y violentamente de sus medios de producción para ser lanzados al mercado de trabajo como proletarios libres, y privados de todo medio de vida». Tal descripción *histórica* — de una situación tantas veces repetida en unas y otras partes del mundo— se corresponde así con una formulación *estructural* del origen mismo del modo de producción capitalista. «La llamada *acumulación originaria* — define canónicamente Marx— no es, pues, más que el *proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción.* Se la llama *originaria* porque forma la *prehistoria del capital* y del régimen capitalista de producción». Esta concepción tiende a coincidir, pues, de manera inmediata, con el básico proceso *histórico—estructural* que algunos seguimos denominando *Revolución Burguesa* (concepto hoy, por cierto, difuminado o denostado por tantos historiadores reconvertidos en «neoliberales» o, en el caso español — tan divertido—, en «neomonárquicos»). Y aunque es cierto que Marx no emplea en este texto (salvo mejor lectura) el término de «Revolución Burguesa», parece darlo por sobreentendido cuando vincula la «acumulación originaria» con la «lucha victoriosa contra el régimen feudal» de los «capitalistas industriales», en un proceso en el que «la estructura económica de la sociedad capitalista brotó de la estructura económica de la sociedad feudal». En el caso de Inglaterra — continúa Marx— «la Glorious Revolution (de 1688) estregó el poder, al ocuparlo Guillermo III de Orange, a los capitalistas y terratenientes elaboradores de plusvalía», que concluirían «entregándose en una escala gigantesca al *saqueo de los terrenos de dominio público*» y que, aliados en parte con la «oligarquía (nobiliaria) inglesa», consiguieron *convertir el suelo en un artículo puramente comercial*». Se trata, sin duda, de una empresa revolucionaria de la burguesía —en alianza con la vieja oligarquía terrateniente— que pasa por la «usurpación violenta de los bienes comunales», desde finales del siglo XV al XVII, y que toma en el siglo XVIII la forma de «los Bills for Inclosures of Commons (leyes sobre el cercado de bienes comunales)»: «decretos — dice Marx— encaminados a expropiar al pueblo de lo suyo» y «por medio de los cuales los terratenientes se regalaban a sí mismos en propiedad privada las tierras del pueblo». De este modo — señala finalmente Marx— «la población campesina (va a quedar) *disponible* como proletariado al servicio de la industria», con lo que — a su vez— empieza también a quedar constituido y estructuralmente regulado el *mercado capitalista* en proceso de progresiva expansión.

Lejos de representar un universo armónico — como postulaba también lleno de buenas intenciones Adam Smith —el mercado capitalista surge así como resultado de la violencia, y se desarrolla y se diferencia internamente a través de la misma. En lugar de surgir de ningún «*pactum societatis*» (inspirado en el idealismo liberal —burgués o «*individualismo posesivo*» de John Locke), su fundación y desarrollo se instituye y mantiene sobre el fundamento de una *división clasista* y una *dualización social* entre *decisores capitalistas* (antes: burgueses patriarcales, y hoy: empresas multinacionales) y *masas administradas* o no propietarias de medios de producción (antes, en el centro fundacional occidental: proletarizadas, y hoy, en las regiones periféricas: proletarizadas o marginadas). En ese momento histórico fundacional (del que todavía estamos partiendo en nuestra exposición), esta división clasista originaria va a ser sistemática y claramente analizada por V. I. Lenin — siguiendo a Marx— para el caso de la Rusia zarista de finales del siglo XIX. En el ya citado texto de 1899, dice así: «El mercado interior para el capitalismo se crea por el propio capitalismo en desarrollo, que profundiza la división del trabajo social y divide a los productores directos en capitalistas y obreros». Fundado, en definitiva, sobre un proceso histórico de expropiación originaria (en la Inglaterra moderna o en la Rusia o la España del siglo XIX), el mercado interior capitalista es —a su vez— sostenido y profundizado por el desarrollo *diferenciador* de las fuerzas y tendencias del sistema. En efecto, como insistirá el joven Lenin en su polémica con los *populistas rusos,* «el proceso de formación del mercado interior para la gran industria» se funda y pasa por «el desposeimiento o expropiación de los medios de producción», antes a disposición del productor (claramente en el caso de la tierra). Y este proceso de expropiación del campesinado (y de las masas populares en general), inherente a la impuesta «división social del trabajo capitalista», «crea —como subraya Lenin— el mercado interior»: una creación que tiene lugar, por una parte, al «convertir los *medios de producción* (dedicados antes a la producción para el autoconsumo o al intercambio familiar local, etc.) en capital (para la multiplicación de *mercancías* destinadas a su venta lucrativa en un mercado en expansión, etc.); mientras que, por otra parte, «los *medios de subsistencia* de los pequeños productores» (alimentos o vestidos, etc.) «se convierten (a su vez) en elementos materiales del *capital variable*», es decir, en el fondo de salarios invertido por los patronos capitalistas para compensar la «*fuerza de trabajo*» en compraventa de la creciente masa de sus trabajadores, ahora *libremente contratados.* Liberados así de las cargas y cuidados (pero también de los

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 187

frutos y productos) de la *pequeña producción familiar,* los nuevos trabajadores del capitalismo industrial naciente, como *individuos libres,* acabarán convirtiéndose —sobre todo durante la segunda mitad del siglo XX— en *consumidores potenciales* de las «afluentes mercancías» ofertados por sus propios patronos, erigidos en nuevos dueños y señores de la masiva producción de mercancías en serie. O lo que es lo mismo, forjados (en caso necesario: a sangre y fuego) como *disponibles* para el trabajo productivo «en masa», llegará también un momento histórico en el que los antiguos *proletarios fabriles* (tras más de un siglo de represión, de acciones reivindicativas de sus derechos y de luchas políticas por la democratización social) empezarán igualmente a ser considerados por la *socialtecnocracia capitalista* —en el marco del llamado «Estado del Bienestar» del siglo XX— como *individuos disponibles para el consumo «en masa».*

De este modo, la disponibilidad para el trabajo y para el consumo capitalistas terminará convirtiéndose en la *dimensión individualizadora* de sociedades, grupos y personas, dimensión correspondiente al proceso de una acumulación de capital ininterrumpida y progresiva. Se trata de un modelo de sociedad fundado ideológicamente en el principio del *individualismo competitivo,* modelo que corresponde al estadio actual del desarrollo capitalista —tan sólo consumado en las más afortunadas regiones centrales de Occidente— , y que se legitima por la hegemonía arrolladora de la «ideología igualitaria del bienestar» (Jean Baudrillard: «La sociedad de Consumo. Sus mitos, sus estructuras»). En efecto, en el contexto ideológico de la «sociedad de consumo occidental», el individualismo competitivo y el mitificado igualitarismo de las democracias liberales se concilian — definitiva y brillantemente— en el discurso político propagandístico del «bienestar para todos»: discurso popularizado, hacia 1950, por el ministro alemán de Economía, Ludwig Erhard, como lema de los esfuerzos de reconstrucción capitalista de la Europa central tras la II Guerra Mundial, y usado también como prometedor título de uno de sus libros (*« Wohlstand für alle»).*

Emergentes así, en un contexto político e ideológico de defensa del sistema capitalista, los mitos igualitarios de la actual *democracia del consumo* se expresan y concretan — como señala Baudrillard— en el *«ideal de conformidad»* con el *«standard package»,* definido a su vez «por el promedio estadístico de los bienes consumidos». Ahora bien, estos mitos consumistas e igualitarios responden, en cuanto formación ideológica, a los fundacionales «principios individualistas» de la presuntamente consumada «Revolución del Bienestar (como legítima heredera o ejecutora testamentaria de la Revolución Burguesa», que se habría concretado finalmente en una «democracia del standing», como analiza críticamente el propio Baudrillard en su viejo libro de los años 1970.

Es cierto —sin embargo— que, a lo largo de este proceso, las luchas obreras reivindicativas han logrado importantes conquistas, y que estas mismas luchas han contribuido considerablemente a la democratización de *nuevas formas reales de bienestar,* sobre todo para aquellas masas populares que han sufrido en el pasado más duras y miserables condiciones de vida. Pero las formas del actual «standard package» del *consumidor satisfecho u opulento* —además de corresponderse con las necesidades estructurales del *centro capitalista* en este estadio de desarrollo— pueden ser consideradas también como coartadas ideológicas e incluso como *formas de alienación política,* más aún si se contemplan desde la perspectiva de la actual dominación global del capitalismo en un mundo desigual y conflictivo. Y esto, en primer lugar, porque —como ya hemos expuesto— semejantes formas de *consumo opulento* no parecen ser extensibles a muy vastas regiones periféricas del planeta, habitadas por crecientes masas populares sumidas en la indigencia. Y en segundo lugar, porque en el propio mercado interior de las naciones capitalistas más desarrolladas, el contexto político de esta «democracia del standing» entraña, ante todo, un *proceso de conservadurización* institucional y personal que promueve la desmovilización política de los «ciudadanos opulentos» frente a los problemas, conflictos e inciertas perspectivas de la actual globalización capitalista. Una desmovilización política asociada a una *disponibilidad para el consumo* que, «más allá de la contradicciones sociales», tiende a reducir el proceso crítico— democrático «a la democracia *formal* inscrita en la Constitución», «disimulando (así) la democracia *ausente* y la igualdad imposible», como también sostiene Baudrillard en el texto citado.

Podemos cerrar aquí este *excursus* sobre la *sociedad de consumo* actual, y volver sobre sus bases sociohistóricas originarias, analizando la fundación y desarrollo del capitalismo a partir de la creación de un «mercado (míticamente) libre» crecientemente *individualizado,* que disuelve todos los vínculos asociativos anteriores, y que tiende a ser cada vez más *diferenciado* y *desigual.* Un proceso cuyo acto fundacional —desde la perspectiva marxiana que todavía estamos contemplando— coincidió con la *desterritorialización material del trabajo,* como condición previa a la *desterritorialización del consumo —o ¡del deseo!—* actual (cuestión sobre la que parecen centrarse los análisis relativamente recientes de significativos autores de la *cultura de la postmodernidad,* como Gilles Deleuze y Félix Guattari). Y en este sentido, insistimos en que toda consideración teórica de las formas específicas de consumo del actual mercado capitalista tiene —necesariamente— que empezar por la crítica

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 188

de las *estructuras de producción* y las *formas específicas de trabajo* del sistema capitalista: que si en el momento fundacional de la Revolución Burguesa —en la Europa de las siglos XVII al XIX— engendró una sociedad manifiestamente dividida por el *trabajo productivo,* ha desembocado por su propia dinámica interna en un *sobreconsumo* más o menos generalizado, que encubre los conflictos del «mercado libre», a la vez que los desplaza y «desterritorializa» fuera del centro hegemónico occidental.

2.3. ***Compraventa de la fuerza de trabajo y desarrollo del capital: una dinámica conflictiva***.

El mito del «trabajador libre», en un «mercado libre» de una «sociedad libre» inspira ideológicamente al desarrollo del capitalismo desde el momento mismo de la Revolución Burguesa. Separados los hombres de la tierra (esto es, de sus medios de producción), fueran las que fuesen sus formas de vinculación con la misma, el trabajador deviene ahora trabajador «libre» para «concurrir» en un mercado igualmente «libre». Despojado de sus medios de producción, no tiene otra forma de subsistir que la de «buscar trabajo», como el lenguaje y la ideología dominantes se empeñan hoy — con éxito— en hacernos decir, invirtiendo así la relación real existente entre trabajadores y patronos. Formulado de manera más realista y adecuada, lo que el mixtificado «trabajador libre» empieza entonces a hacer —y en determinadas condiciones (dramatizada hoy por la emigración masiva) sigue haciendo todavía—es «vender» a los capitalistas —y, en general, a los empleadores— su trabajo, o dicho de manera más precisa en el contexto del modelo marxista, su «fuerza de trabajo». Esta distinción entre «trabajo» y «fuerza de trabajo» constituye una diferenciación teórica que, a partir del propio texto marxiano de *El Capital* (1967), introduce y enfatiza Federico Engels — en su *Introducción de 1891*— al reeditar los artículos de Marx —de 1854— sobre «Trabajo asalariado y capital», en los que éste —al referirse al hecho de que «el *obrero libre* se vende él mismo y, además, se vende en parte»— hablaba todavía de «venta de trabajo». Pero al volver sobre la cuestión de la «*compra y venta de la fuerza de trabajo*» (capítulo IV del Libro I de *El capital),* es el propio Marx quien determina la profundidad teórica y real de su concepción, al afirmar que se «entiende por *capacidad* o *fuerza de trabajo (Arbeitsvermögen or Arbeitskraft,* en el original alemán) el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase». Porque aquello que el trabajador ofrece (él mismo, y no su empleador capitalista) y vende como «*mercancía*» al afortunado empresario capitalista es su *fuerza de trabajo* (o capacidad inteligente de *crear valor* transformando la materia).

Pero estas capacidades personales para la creación de nuevos valores, que se ofrece ahora a los patronos capitalistas (después de la expropiación de los trabajadores de sus medios de producción), ha sido previamente forjada por el conjunto de la propia sociedad (en un determinado nivel de desarrollo histórico), y de forma más concreta e inmediata por el esfuerzo familiar, así como por el esfuerzo del trabajador mismo a lo largo de su vida personal. A nada de ello ha contribuido el empresario empleador, y muchísimo menos aún el *burgués patrimonialista* del siglo XIX. Sin embargo, el trabajador desposeído de sus medios de producción no va a tener más remedio que «poner a (la plena) disposición del capitalista» todas esas complejas capacidades previamente constituidas, «al alquilar o vender su *fuerza de trabajo* — como insiste Engels en la *Introducción* citada— por un cierto *precio de mercado*». Se vende, así, por parte del «trabajador libre» como mercancía algo que no lo es, una «mercancía» que sólo conseguirá vender si su *oferta* de trabajo es considerada como un «negocio provechoso» por el capitalista que *demanda* y se apropia de este trabajo. En el proceso productivo del sistema capitalista, la compra de la fuerza de trabajo se realiza básicamente con el propósito de maximizar los beneficios empresariales mediante las diversas formas de «intensificación del trabajo», como señala Marx en el capítulo XIII del Libro I de *El Capital.* Ahora bien, de lo que fundamentalmente se trata para el capital es de que el «precio de mercado de la fuerza de trabajo» — impuesto en el marco de las relaciones de dominación existentes— se mueva dentro de unos límites que permitan que su «consumo productivo» pueda llegar a ser suficientemente *lucrativo* o *rentable* para el empresario capitalista mediante la «realización» o venta en el mercado de las mercancías producidas. O lo que es lo mismo: el *valor de cambio* de la fuerza de trabajo debe ser menor que el *valor de cambio de su producto* en el mercado, como observa Marx en su «*Contribución a la Crítica de la Economía Política*» y destaca Gerald A. Cohen en su «*Teoría de la Historia de Karl Marx*». Después de este análisis de Marx, la fuerza de trabajo se presenta en el mercado capitalista como una *mercancía excepcional,* cuya excepcionalidad consiste en su capacidad para generar un excedente de valor *(plusvalía)* para los empresarios que la *compran.* Su valor de cambio en el mercado (que el capitalista compensa por su uso) se determina y delimita básicamente — en el marco teórico de Marx— «por el tiempo de trabajo necesario» para su reproducción (mantenimiento del trabajador); es decir, se reduce al «tiempo necesario para la reproducción de los medios de subsistencia», teniendo en cuenta — según añade el propio Marx— que «el

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 189

número y magnitud de las llamadas necesidades esenciales (o naturales del trabajador) varían según las condiciones climáticas y otras condiciones físicas de su país», así como «de su desarrollo histórico... y grado de civilización».

Es evidente — como el propio Marx señala— que esta consideración de la fuerza de trabajo como mercancía introduce en la dinámica del mercado capitalista la violencia originaria que la constituyó como tal. Por eso ha acompañado la historia completa del proceso de acumulación de capital. A este respecto conviene —desde nuestros intereses expositivos— destacar los tres conflictos más importantes que esa misma violencia ha generado.

— Hay un primer conflicto generalizado *entre los patronos capitalistas* por la apropiación del plusvalor excedente mediante la apropiación ventajosa de la fuerza de trabajo ofertada en el mercado. Este conflicto ha generado — como efecto más destacable— una dinámica permanente de concentración del capital, dinámica que se acelera a partir de las crisis económicas de finales del siglo XIX, hasta el punto de que el sistema capitalista entra en los primeros decenios del siglo XX —tras el hundimiento del *capitalismo patrimonial*— transformado en el capitalismo de las *grandes corporaciones transnacionales.* Tal transformación coincide —como ya hemos dicho con la llamada *segunda revolución industrial,* la puesta en marcha de la *producción en masa* y las consiguientes crisis de *sobreproducción* en los países centrales de occidente. La salida de estas crisis no llegaría hasta la segunda mitad del siglo XX, después de haber pasado por un largo período de revoluciones y contrarrevoluciones, y dos guerras mundiales entre las principales potencias capitalistas. El resultado final sería — una vez cumplido un proceso acelerado de reformas democráticas— el establecimiento de las *sociedades de consumo* occidentales, las *Sociedades del Bienestar.*
— El segundo conflicto es el que se da entre los *capitalistas empleadores* y los *trabajadores asalariados:* éstos por mejorar sus condiciones de trabajo e incrementar sus salarios, y aquéllos por maximizar el plusvalor excedente obtenido por el empleo de la fuerza de trabajo en las condiciones del mercado. Este conflicto se traduce en las agudas luchas de clases de ese largo período que abarca prácticamente la totalidad del siglo XIX y el primer tercio del XX. Las sociedades de consumo occidentales lo institucionalizan, estableciendo una especie de *armisticio* que contribuye a mitigar su violencia. Pero la tendencia actual —sobre todo desde las crisis del último final de siglo— va en el sentido de desplazarlo a las regiones periféricas y a reproducirlo parcialmente en el caso de los trabajadores más vulnerables en los países centrales.
— Por último, el tercer conflicto es *interno a la propia masa de trabajadores,* y se da por la competencia para la venta de su *fuerza de trabajo individual* en el mercado. En las etapas más duras del capitalismo, la presión de la oferta sobre el mercado —lo que Marx ha llamado *ejército industrial de reserva*— propició la existencia de salarios miserables, que produjeron esa deshumanización de las masas trabajadoras que conoció el Occidente capitalista durante la primera mitad del siglo XIX. El fortalecimiento de las *organizaciones obreras* —a partir de la segunda mitad de ese mismo siglo— proporcionó a las masas trabajadores nuevos y eficaces instrumentos de intervención en el mercado (contratación colectiva, huelgas reivindicativas y de solidaridad, cajas de resistencia, etc.), que lograron abrir un proceso —más o menos constante— de importantes mejoras en las condiciones de trabajo, un duro y costoso proceso que —en los países centrales— acabaría integrando a la clase obrera en el sistema capitalista. En el estadio actual del desarrollo capitalista, después de la crisis del Estado de Bienestar, este conflicto se ha reactualizado de nuevo, pero ha tendido a desplazarse hacia las regiones periféricas, y hacia los sectores sociales más vulnerables del Occidente desarrollado (inmigrantes, etc.).

En definitiva, las *relaciones de producción* en la sociedad burguesa suponen, de forma permanente, este triple conflicto, de modo que los procesos de *racionalización del mercado* — a los que Max Weber dedicó tanta atención —se producen siempre en un marco social conflictivo, como ya Marx anticipaba. Según Weber, la *dominación por el valor de cambio* y la relativa autonomía de los precios determinan una competencia regulada por «el cálculo del capital», dando lugar así a una «gestión económica» orientada por la «racionalidad formal». Se trata de una orientación que Weber exalta como principio mismo del desarrollo capitalista —en su monumental «*Economía y Sociedad*», F. C. E., 1964 (curiosamente otro *Grundriss* inacabado)—, al identificar prácticamente la *racionalidad formal* y la *gestión empresarial* con el *dinero.* «El dinero —subraya con entusiasmo Max Weber— es el medio de cálculo económico más perfecto, es decir, el medio formal más racional de orientación de la acción económica» (op. cit. p. 65). Y aquí reside la *racionalidad formal* (esto es: *dineraria)* que con-

fiere a la empresa capitalista occidental su supremacía histórica, pues —como Weber señala— «el cálculo de capital» se define como una forma particular del cálculo en dinero, y de la adquisición e intercambio característicos de la empresa económica. «La *empresa económica* —subraya y celebra una vez más— (constituye, en fin), ...una actividad autónoma orientada por el cálculo de capital», para «la *adquisición* o *lucro* realizados *en el mercado*» (p. 68). Ahora bien, una vez reducida la empresa capitalista a la racionalidad del «cálculo de capital» orientado al «lucro» en el mercado, y la «racionalidad» misma del capitalismo a la «contabilidad dineraria», el modelo weberiano del desarrollo capitalista —propuesto a veces como alternativa al marxiano— queda a su vez inscrito y subsumido en el superior modelo macroestructural propuesto por Marx. En efecto, en el corazón y en el cerebro del sistema capitalista —es decir, en su núcleo y motor: el «cálculo de capital»— la «razón material» última que reina no es otra que la *conflictividad social,* como no tan sorprendentemente va a reconocer el propio Weber. Y fue este reconocimiento el que Herbert Marcuse convirtió, muy justamente, en la clave del sistema y de la metodología weberiana, articulando en torno al mismo su estudio «*Industrialisierung und Kapitalismus in Werk Max Weber*» (1964). Marcuse centra su análisis crítico en una sola y definitiva frase de Weber en «*Economía y Sociedad*»: «Die Kapitalrechnung in ihrer *formal* rationalsten Gestalt setz daher *Kampf des Menschen* mit dem Menschen voraus» (Formulación traducida en la edición española del F. C. E. como: «El cálculo de capital en su estructura *formalmente* más perfecta supone, por eso, la *lucha de los hombres unos contra otros»)* (p. 70). Tan lapidaria como realista proposición supone, en definitiva, reconocer igualmente que el desarrollo de la triunfante racionalización capitalista del mundo se produce en el marco de relaciones sociales conflictivas, como resultado de conflictos en los que unos buscan imponerse sobre otros. Y es esa guerra interminable la que conforma justamente el campo de despliegue de las «acciones racionales finales». Sin embargo, Weber —de forma ideológicamente consciente— sitúa el nivel del conflicto en el plano de la lucha y competencia entre individuos orientados a la obtención del mayor *lucro* de cada uno en los mercados (de bienes, de trabajo, etc.). Se trata del enfoque característico del *individualismo metodológico,* que puede resultar fecundo para el estudio —por ejemplo, mediante encuestas— de los *comportamientos individuales* en el mercado o en el seno de las «corporaciones» empresariales y políticas: empresas, partidos políticos, universidades, iglesias, etc. Pero Weber —como riguroso puritano que a sí mismo se califica de «científico»— se niega a colocarse en un punto de vista histórico y sustantivo, de manera que su modelo entraña una visión y un discurso sobre la complejidad estructural de la realidad social degradado e inerme, incapaz de dar cuenta de los procesos conflictivos fundamentales y supraindividuales: los conflictos entre Estados, clases sociales, comunidades étnicas o ideológicas, corporaciones empresariales, etc. Al servicio precisamente de la «acción racional... capitalista», la sociología comprehensiva weberiana queda así presa de los límites del angosto edificio teórico que construye. De este modo, una vez más, otro pretendido modelo alternativo al «materialismo histórico» marxiano —como algunos sociólogos y economistas pretenden que representa la obra de Weber— se revela como un modelo de rango inferior, que ciertamente especifica determinados niveles de la realidad social, pero que puede ser subsumido como tal —digamos, como una capilla con culto propio en una catedral— en la grandiosa construcción «macroestructural» del modelo de desarrollo capitalista de Marx. El espíritu del «cálculo racional» (al tomar como medida la tendencia a la *monetarización* de todas las relaciones del «*Lebenswelt*», esto es, del «mundo de la vida), aunque ciertamente describe —usando con exquisita sabiduría la navaja de Occam— las reinantes y progresivas *relaciones capitalistas* del «mundo moderno», no las explica: salvo que la *irracional* conflictividad individual se tome como supuesto básico y esencial (perspectiva latente en el «individualismo posesivo» del liberalismo económico y del neoliberalismo actual, así como en sus epígonos «microeconomistas» y en los neoconservadores norteamericanos dominantes en la Presidencia del segundo Bush, dispuestos esto últimos a imponer la «democracia liberal», esto es, el mercado capitalista y sus estilos de vida y consumo por medio de un permanente conflicto imperialista). Por el contrario, la perspectiva *totalizadora* y *dialéctica* de Marx asume el reto de intentar pensar, con sistemática profundidad, los procesos sociohistóricos «objetivos» (o mejor dicho: «objetivables» por la mediación de un todo coherentemente construido y «en marcha») que fundan la *estructura* y la *dinámica* del capitalismo en todos sus complejos niveles, tanto en el corto como en el largo plazo. Esta diferenciación entre los niveles de análisis de Weber y Marx no es simplemente metodológica sino fundamentalmente ideológica. Weber — en su propósito de guiar a la burguesía alemana en esa trágica coyuntura histórica que la conduciría al desastre del nazismo— realiza sus agudos análisis *desde dentro* del propio sistema capitalista, en un intento de articular y conciliar *liberalismo burgués, nacionalismo proimperialista* y *desarrollo capitalista.* Los análisis de Marx, por el contrario, se realizan *desde fuera* del mismo, esto es, desde una visión estratégica superior, intencionalmente orientada a encontrar las difíciles vías «totales» para su superación histórica.

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 191

3.— LA MUNDIALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD DE CONSUMO COMO SALIDA DE LA SOBREACUMULACIÓN CAPITALISTA: UN CONTEXTO SOCIAL PARA LA MULTIFRENIA

3.1. *Los fundamentos estructurales de la «sociedad de consumo»: descomunitarización e imposición del valor de cambio como mediador generalizado.*

Reputada por muchos de los actuales sociólogos y economistas académicos como una demostrada superchería ideológica mixtificadora, y relativizada por otros muchos como una obra correspondiente a una época histórica ya por completo superada, la obra de Marx sigue, no obstante, constituyendo — para estos modestos ponentes— la fuente intelectual más viva y luminosa para la comprensión del presente. A pesar de todas sus limitaciones, parcialidades, ofuscaciones y puntos ciegos — propias de todo discurso humano sobre el proceso sociohistórico— el discurso marxiano sobre el *desarrollo capitalista aún en marcha* puede seguir siendo ventajosamente comparado con cualquier otro discurso contemporáneo. Tanto por su ambición «catedralicia» — esto es: en cuanto atrevido y omnicomprensivo «metarrelato»— como por la solidez de sus fundamentos y la riqueza de sus sugestiones, la obra de Marx no sólo sigue estando vigente, sino que sigue representando la *alternativa crítica* más consistente frente a las grandes síntesis socioeconómicas «burguesas» o *procapitalistas:* Adam Smith, Durkheim, Weber, Keynes, Schumpeter, etc. Esta prolongada vigencia intelectual del *modelo sociohistórico* marxiano puede ser atribuido, en principio, al hecho de que fuera formulado en una «coyuntura histórica» en la que estaban constituyéndose los fundamentos básicos del actual sistema capitalista, esto es, en una situación en la que las formas y los procesos concretos de institucionalización del nuevo sistema eran aún manifiestamente visibles para quien se esforzara en captarlos teóricamente. Pero el titánico esfuerzo de Marx se distingue, sobre todo, por haber sido capaz de anticipar no sólo las *líneas centrales previsibles del despliegue capitalista,* determinadas — como ya hemos dicho— por el conflicto interno entre «capital» y «trabajo», sino también sus *fases y alternativas posibles.* Pues si bien el *«Manifiesto Comunista»* (1848) y el Libro I de «El *Capital»* (1867) fundamentan la comprensión y explicación del desarrollo capitalista en el análisis de esa contradicción matriz entre «capital» y «trabajo», otros muchos textos de Marx aportan — a veces de forma fugaz pero siempre coherente— otras visiones alternativas que matizan, complementan o iluminan la comprensión de ese proceso contradictorio central. Tal es el caso, entre otros, de dos textos (también monumentales, a pesar de su carácter incompleto o incluso de borradores fragmentarios) conocidos por los títulos de *«Grundrisse (o borradores)*, de 1857—58, y *«Theorien über Mehrwert. Vierter Band des "Kapital"» («Teorías sobre la pluvalía. Cuarto volumen de "El Capital"»),* de 1861 — 63. Estos textos, por su factura de manuscritos inacabados, han sido conocidos y estudiados sólo muy lentamente, pero en muchas de sus formulaciones y notas pueden encontrarse algunas de esas visiones alternativas que anticipan lúcidamente las características básicas de la *actual estructura social capitalista,* incluyendo la tendencia al *sobreconsumo* en el *marco del capitalismo avanzado.*

En este sentido, desde el decenio de 1960 —coincidiendo con la consolidación de la «sociedad de consumo» en los países capitalistas centrales de Occidente— , han sido bastantes los autores del llamado «marxismo occidental» (Perry Anderson) que han destacado precisamente este valor heurístico latente en los *«Grundrisse»* para la comprensión crítica del presente. En sus páginas no sólo se van formando «los materiales de construcción de todo lo que Marx habría de desarrollar después y multitud de elementos que no sirvieron más tarde de fermento de obras nuevas» — señala, por ej. Ernest Mandel hacia 1967—, sino que también «nos encontramos una serie de observaciones de la mayor importancia concernientes a la propiedad de los bienes raíces, al trabajo asalariado, al comercio exterior, al mercado mundial... que no se vuelven a encontrar en ninguno de los cuatro tomos de *«El Capital»* (Cf. Ernest Mandel, *«La formación del pensamiento de Marx»,* Madrid, Siglo XXI Editores, 1974, págs. 111 — 112). En fin, no sólo respecto a la cuestión del *consumo en el superdesarrollo,* sino en relación también a muchas otras cuestiones teóricas del marxismo contemporáneo, los *«Grundrisse»* han pasado a ser una fuente vivificadora para la renovación del debate crítico sobre el desarrollo capitalista.

En dos artículos recogidos en un opúsculo bajo el título de *«El Marx desconocido»* (Barcelona, Ed. Anagrama, Colección Cuadernos, 1972), y desde una perspectiva centrada — por su parte— en la cuestión de la emergencia de las *nuevas clases medias,* Martin Nicolaus destacó especialmente la importancia de los manuscritos 34 redactados por Marx en 1857— 1858. Algunos extractos de estos manuscritos fueron publicados en 1903 por la revista *Die Neue Zeit,* pero el acceso completo a los mismos no fue posible hasta su publicación en Moscú entre 1939 y 1941. Para las citas en versión original nos hemos servido de la siguiente edición: *«Grundrisse der Kritik der politischen Ókonomie (Rohentwurf). 1857—1859»,* Berlín, Dietz Verlag, 1974, XVI+

102 páginas. Afortunadamente disponemos de una excelente traducción al español de Pedro Scaron y equipo, publicada por Siglo XXI de México, bajo el título *«Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). 1857—1858»*, cuya decimosexta edición de 1989 nos ha servido también de referencia. Se trata de un «borrador personal», constituido por una serie de textos embrionarios, destinados preferentemente a plantear problemas y vías de desarrollo, más que a presentar soluciones. Sin embargo, la amplitud y profundidad de estos *Grundrisse* (un grueso volumen de unas 980 págs de Marx, en la citada edición alemana, y tres volúmenes en la española), y sobre todo su coherencia interna, los convierten en lo más aproximado a un tratado de sociología general marxiana (pidiendo disculpas por semejante denominación comtiana al genial filósofo crítico de Tréveris). Conviene indicar — por nuestra parte— que, aunque Nicolaus no lo señale con el mismo énfasis, las anticipaciones de los «*Grundrisse*» sobre la actual sociedad capitalista de clases medias (... y de *sobreconsumo ocioso)* podrían haber sido complementadas con aportaciones contenidas en *«Theorien über Mehrwert»*, obra para la que disponemos de la traducción española de Wenceslao Roces: « *Teorías sobre la plusvalía. Tomo IV de* El Capital», México, F.C.E., 1980.

En el trabajo de análisis crítico de estos difíciles textos, Nicolaus fue ciertamente — como él mismo reivindica— uno de los primeros en señalar el valor heurístico que tienen para una comprensión más profunda de los fenómenos vinculados con el desarrollo capitalista de finales del siglo XX; pero lo hizo en el contexto de un optimismo revolucionario, subordinado a su triunfalista propuesta de «construcción del marxismo como *ciencia social* revolucionaria», que los autores de esta ponencia no podemos compartir. Contemplando la sociedad norteamericana hacia 1967, y contraponiéndose a los puntos de vista pesimistas expuestos por Baran y Sweezy en su *«Capital monopolista»*, Nicolaus llegaba a sostener que «el monopolio, la conquista del mercado mundial, la tecnología avanzada y una clase obrera más próspera que antes, no son sino las condiciones previas que hacen que la revolución (¿anticapitalista?) sea posible». Por nuestra parte, pensamos, desde la perspectiva de hoy, que lo que auguraban esas «condiciones previas» era más bien, por el contrario, el actual desplazamiento progresivo de los conflictos capitalistas hacia el campo imperialista mundial, en defensa de la hegemonía, el poder de las grandes corporaciones y los estilos de vida de la *«inner society»* de Norteamérica. Ahora bien, expresada esta disonancia con los optimistas planteamientos históricos de Nicolaus, es obligado reconocer que le debemos —desde hace muchos años— su clarividente visión de la existencia en los *Grundrisse* de concepciones fundamentales sobre el «trabajo excedente», y cómo él mismo reformula —a partir de esas concepciones marxianas— una *teoría de la clase media* como *«la clase del excedente»:* concepciones y teoría dotadas de un extraordinario valor heurístico para la comprensión y análisis crítico de la actual *estructura social* de los *países de capitalismo avanzado,* y que pueden ser reformuladas de forma sistemática y crítica —como estamos intentando hacer aquí— para la cuestión clave y cada vez más decisiva del *sobreconsumo capitalista.*

En contraste con el carácter más delimitado y reduccionista de *El capital,* los *Grundrisse* —dice Nicolaus— representan «el eslabón perdido entre el Marx maduro y el Marx joven» (op. cit., pág. 53), y sitúan la crítica marxiana en una perspectiva más omnicomprensiva y abierta. Esta perspectiva, en efecto, convierte a los textos exploratorios y tentativos de los *Grundrisse* —¡precisamente por su menor grado de formalización!— en reflexiones tan concretas como sugestivas para una profunda comprensión crítica del *orden capitalista «globalizado»* actualmente existente. Desde el punto de vista de los propósitos de esta ponencia, el interés de estas reflexiones marxianas reside en la forma en que se aproximan y se centran —con su sistemática y anticipada clarividencia— a la cuestión estructural del lugar de los *fenómenos del sobreconsumo* en las actuales sociedades hegemónicas de Occidente y en sus afines: una aproximación a las determinaciones y consecuencias sociales de la *estructura del mercado* y de las *formas del consumo capitalistas,* que (como señala Nicolaus, op. cit., pág. 27) convierte estos poco conocidos textos de Marx en precedentes de las teorías sociológicas de las *formas de vida «urbanas»,* surgidas en Alemania medio siglo después (Simmel, Weber, etc.).

En un primer momento de la conformación progresiva de su sistema teórico, el enfoque *estructural* de Marx sobre el mercado tiende a converger con un temprano texto del joven Engels dedicado a la crítica de la «institución del mercado» como «principio fundamental de la economía burguesa» *(«Umrisse zu einer Kritik der Nationalókonomie»,* publicado en los *Deutsch—Französische Jahrbücher* de Marx y Ruge, del año 1844). Pero a partir del planteamiento de Engels, y superando el moralismo de su texto, el joven Marx, en sus escritos económicos de 1844 a 1849, va a centrar ya su atención (como advierte Nicolaus, op. cit., págs. 18— 22) en la relación entre «la (naciente) *división del trabajo* y (el) cambio», para señalar —en una primera aproximación— que «la clave de la sociedad burguesa habría de encontrarse en la *competencia».* Sin embargo, en los *Grundrisse* —ya en la segunda mitad de los años 1850—, Marx va a integrar el análisis del *mercado* como institución burguesa en los mucho más complejos procesos del «modo de producción» capitalista. Sin dejar de poner en

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 193

cuestión críticamente la naturaleza «burguesa», individualizadora y conflictiva del mercado capitalista — que centra la *teoría de la alienación* del joven Marx en su *«Manuscritos económico—filosóficos»* de 1844— , en los *Grundrisse* la crítica de la forma de la «competencia mercantil» burguesa va a quedar inscrita en el marco de las *«relaciones de producción»* específicas (social e históricamente) del *«modo de producción capitalista».* En ellos, los conceptos de *«sociedad burguesa»* (o de apropiación individual del producto), de *«mercado»* (o relaciones sociales monetarizadas y reguladas por el *«valor de cambio»)* y de *«producción capitalista»* (o de apropiación y acumulación del «plusvalor» generado por el *«trabajo excedente»)* se constituyen como elementos sistémicos en la unidad de síntesis —teórica y real— de una *«totalidad histórica concreta»* en desarrollo.

En los *Grundrisse* Marx va a explorar las vías de ese desarrollo en el futuro, y a esbozar — de paso— el núcleo teórico embrionario de una visión del *«sobreconsumo»* (ocioso) como salida transitoria de las contradicciones y conflictos del emergente — en el siglo XIX— «capitalismo burgués». Ante todo, al revisar aquí su crítica de la economía burguesa para integrarla en su teoría del *modo de producción y desarrollo capitalista,* Marx vuelve a insistir y a centrarse en el carácter decisivo del *mercado* en cuanto presupone la *monetarización de las relaciones de producción,* cuestión a la que dedica el capítulo *«Das Kapital vom Geld»* (Siglo XXI, vol. 1, págs. 35—174; Dietz, págs. 33—148. Desde esta perspectiva —como observa, por su parte, Nicolaus (op. cit., pág. 27)— , Marx esboza el estudio de aquellas «circunstancias históricas» en las que el dinero puede llegar a «convertirse en la abstracción de los valores de cambio», estudio en el que desarrolla toda «una crítica sociológica y política» de la sociedad burguesa, entendida ésta — precisamente— como aquella *«organización social»* (o mejor dicho: *estructura social* — AL/AO) en la que los valores de cambio se convierten, a su vez, en la abstracción de todas las formas de cambio», dando lugar así a «una constelación molecular de personas que realizan transacciones privadas» (Nicolaus, *ibidem).* Tal planteamiento marxiano —añadimos, por nuestra parte— anticipa y supera en profundidad al de Polanyi, casi posterior en un siglo, ya que éste se limita a identificar el mercado capitalista como «un *sistema autorregulado de precios»,* es decir, como una forma de organización económica (no de *estructura)* que adquiere propiamente su sentido en el nivel de la distribución, y es —por tanto— políticamente superable mediante acciones de reforma. Por el contrario, lo que Marx cree haber encontrado y teoriza es el *hecho estructural* (digamos: durkheimiano) de que la *forma del valor de cambio dinerario* se constituye y se convierte, ya directamente, en la *forma misma de toda relación social,* lo cual supone toda una revolución del propio modo de producción. Se trata, pues, de un análisis de la sociedad burguesa en su nivel más profundo, análisis que —como señala también Nicolaus— Marx realiza en las notas correspondientes a la sección *«Das Geld als gesellschaftliches Verháltnis»,* Dietz, págs. 73—82 (es decir, «El *dinero como relación social»,* Siglo XXI, vol. 1, págs. 84—93). En estos análisis, con un radicalismo consecuente, Marx sostiene que la conformación de las relaciones sociales por la primacía del valor de cambio en dinero entraña (digamos: en el sentido de Tönnies) una tendencia general a la *individualización*, a través de «la disolución de todas las consistentes (o fijas) relaciones personales de dependencia en la producción». Y es en este contexto más amplio donde Marx postula que «la reducción de todos los productos y de todas las actividades a valores de cambio presupone tanto la disolución de todas las rígidas relaciones personales (históricas) de dependencia en la producción, como la dependencia recíproca general de todos los productores» (Siglo XXI, vol. 1, pág. 83) Así, Marx define aquí (anticipándose también a las tesis de Ferdinand Tönnies en su *«Gemeinschaft und Gesllschaft,* de 1887) las consecuencias sociales perdurables de la *monetarización fundacional* del mercado burgués, la cual actúa como una *estructura* que, a la vez que *despersonaliza* las relaciones entre los productores —eliminando cualquier vinculación comunitaria o de grupo—, crea una interdependencia generalizada de esos productores mismos. Y en este contexto, en el que la interdependencia general viene a ser establecida por el valor de cambio, semejante «dependencia recíproca se expresa en la permanente necesidad del cambio, y en el valor de cambio como mediador generalizado» (Siglo XXI, vol 1, pág. 83; Dietz, pág. 74).

Desde estos análisis marxianos, podríamos sostener que la relación económica entre los hombres no es consecuencia de una misteriosa y natural *«propensión al cambio»* (como Adam Smith ingenuamente proponía, y Polanyi con razón rechazó), sino el resultado de la *institucionalización del valor de cambio monetario* por un proceso histórico de violenta imposición política, esto es, un resultado de la Revolución Burguesa, que —con ayuda de la violencia— instaura el mercado capitalista e impone el *valor en dinero* como mediador de cualquier forma de reconocimiento social. Lejos de unir a los hombres mediante «la simpatía» (A. Smith), «la propensión al cambio (capitalista)» disuelve las relaciones *reales* entre personas y grupos, para *reunificarlos de forma abstracta* a través de relaciones competitivas de intercambio dinerario en condiciones de desigualdad. En cualquier caso, en el ya largo y manifiesto proceso de *globalización del capital* como forma determinante de la *mundialización del mercado capitalista,* a cada fase histórica de integración a través de lo que Weber llamó relaciones mercantiles «racionales», ha correspondido un proceso de violenta disolución de las comunidades tradicionales, desarrai-

go de las personas y sometimiento de los individuos: en el *old colonial system* de los siglos XVII y XVIII, predominantemente minero, liquidación de las tribus indígenas y «mercado esclavista»; en el *imperialismo económico* de finales del XIX, creación de un *mercado mundial de productos agrarios* y «*descampesinización*» —por la emigración forzada— de las sociedades internas de la propia Europa; y en fin, en el siglo XX, control de los recursos energéticos y presión para la «*democratización*» (esto es, la *occidentalización* y *procapitalización)* de las regiones y sociedades todavía resistentes al afán «fáustico» de apropiación del capital. Y así, en cuanto proceso de creación de relaciones mercantiles abstractas de interdependencia, monetarizadas e individualizadoras, el actual proceso de *globalización tecnofinanciera* de los siglos XX y XXI no hace sino prolongar y profundizar, por mediación del valor de cambio, la ya vieja trayectoria transformadora del capitalismo moderno occidental.

En definitiva, el mercado capitalista entraña por sí mismo la creación y desarrollo de una *estructura social históricamente específica,* tendente a la expansión globalizadora, y fundada sobre la igualmente específica *interdependencia* de las relaciones entre productores y entre individuos a través de la creciente primacía reguladora del valor de cambio monetario. Si la *dominación feudal* se articulaba y legitimaba ideológicamente mediante el recurso a cosmovisiones de naturaleza religiosa que definían el orden social y determinaban las posiciones jerárquicas en el mismo, la *dominación capitalista* se funda y se expresa directamente en la *estratificación contable* de los valores monetarios correspondientes a las desiguales posesiones individuales. (Como gustaba decir Jesús Ibáñez, el desaparecido maestro y gran metodólogo de una de las corrientes minoritarias de la denominada «sociología crítica española» de los años 1960 y 70, el paso desde el orden feudal al orden burgués supondría, en términos tan sencillos como claros, la sustitución de la dominación mediante «*cuentos*» por la dominación mediante « *cuentas»).*

Por otra parte, sin denegar plenamente el sentido, la adecuación real y la fecundidad metodológica de las categorizaciones sobre la *interdependencia social,* formuladas de forma clásica por Emile Durkheim en su básica obra «*De la division du travail social*» (1893), puede considerarse que el modelo teórico de Marx permite inscribirlas en un nivel de mayor profundidad, amplitud y perduración. En efecto, elaboradas como formas progresivas de la *sociabilidad* o *solidaridad* de las estructuras sociales, la contraposición durkheimiana entre «*solidaridad mecánica*» (impuesta ideológicamente por la «*conciencia colectiva*» tribal, etc.) y la «*solidaridad orgánica*» (resultado del carácter complejo, multifuncional y cooperativo del sistema industrial capitalista), se subsume en el *desarrollo ambivalente* de un mercado capitalista en el que el *conflicto* precede y subtiende permanentemente la construcción del *orden capitalista,* como un orden de *división del trabajo* y *cooperación en el trabajo* necesarias y progresivas. En el modelo marxiano, «*división del trabajo*» (social, manufacturera y técnica), «*propiedad de los medios de producción*» y «*relaciones de producción*», «*acumulación*» y «*mercado de capital*» e incluso «*formas de consumo*» (elementos todos ellos en sí mismo ambivalentes), o lo que es lo mismo, «*mercado*» y «*producción*», se articulan en una «*estructura de dominación/explotación*» determinada por la dinámica de *acumulación de capital* y mediada por la *dialéctica del conflicto* entre las clases sociales, los Estados, las corporaciones e incluso los individuos, en torno a las formas y la orientación del desarrollo, sus costes y la apropiación de sus eventuales beneficios. Se trata de una perspectiva sociohistórica realista y —por cierto— global, una perspectiva que — en sus supuestos básicos— puede orientar aún la *historia del presente* y las *previsiones de futuro,* enfrentándose así —polémicamente— con los numerosos «microrrelatos empíricos», frecuentemente ciegos para la percepción de la *complejidad real* que caracteriza a nuestras sociedades actuales y a la situación mundial.

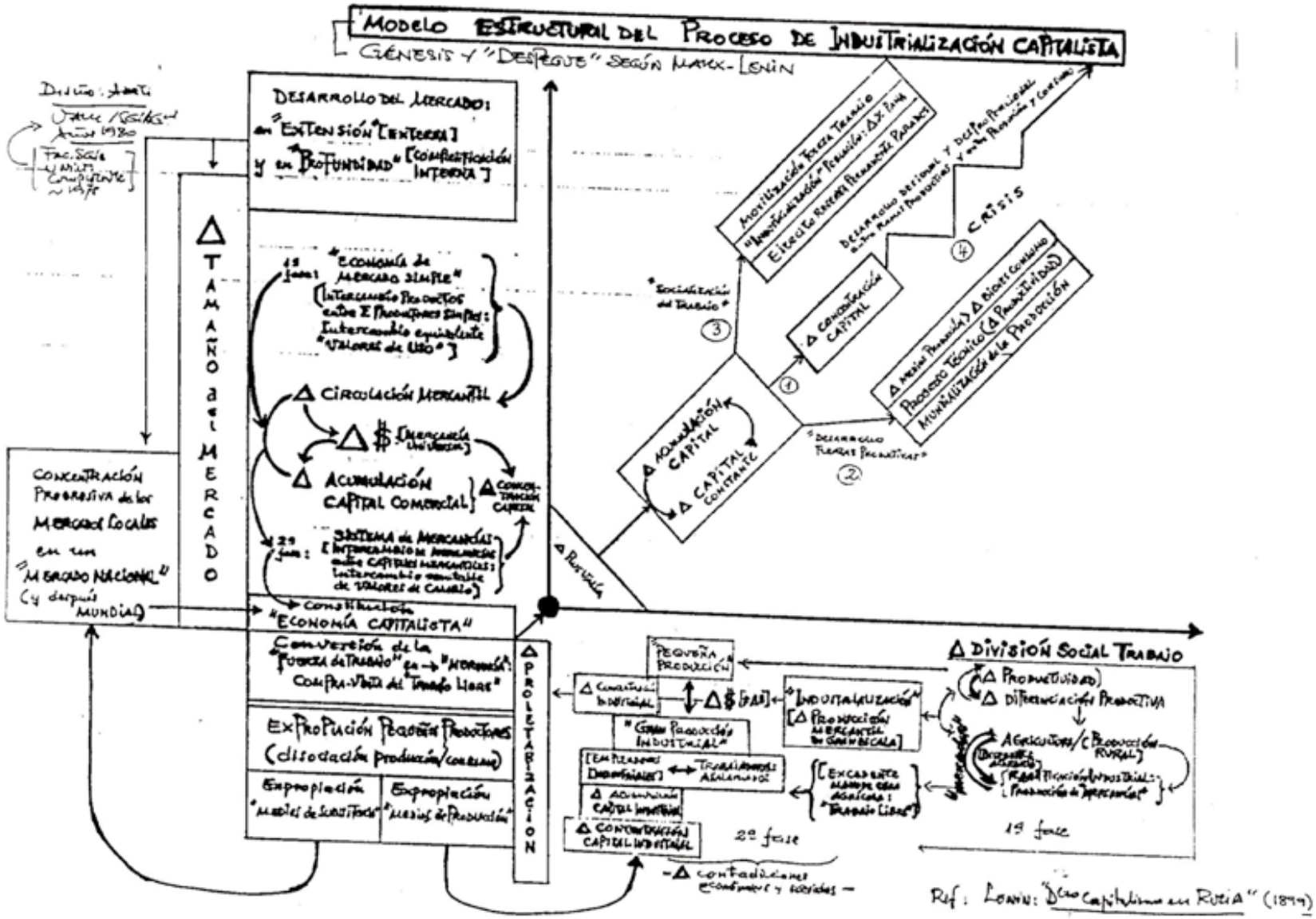
3.2. ***Sobreacumulación capitalista y sociedad de consumo: nuevas necesidades y globalización de la dialéctica del deseo.***

Ya en el cuaderno de «*Introducción*» a los «*Grundrisse*», redactado en el verano de 1857, Marx establece como punto de partida el principio de que los «individuos producen en sociedad», un principio que puede parecer obvio, pero que Marx enfatiza polémicamente frente al «robinsonismo» de los economistas clásicos (Smith, Ricardo, etc.), que sostienen la visión mítica de una «sociedad civil», surgida del «pacto» y mantenida por la «producción de individuos aislados» (individuos naturales: sin historia). «El hombre es, en el sentido más literal —dice Marx—, un *zoon politikon,* no solamente un animal social, sino un *animal que sólo puede individualizarse en la sociedad*» (sub. AL/AO). Tal punto de partida, por muy obvio que pueda parecer, debe seguir siendo —también hoy— polémicamente subrayado, no sólo frente al hegemónico « *individualismo metodológico microeconómico*» del academicismo actual, sino incluso frente a la ilusoria convicción socialmente dominante de que vivimos y actuamos como «individuos/ trabajadores/consumidores *absolutamente* libres» (...una convicción ideológica que alcanza, por cierto, el carácter de una fatua alucinación entre los alumnos de los primeros cursos de «empresariales y económicas»).

Inmediatamente después, en la misma *Introducción,* Marx aborda directamente la *cuestión del consumo* en su relación con la *producción material.* Dice así: «La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a éste le faltaría el objeto. Pero el consumo es también mediador de la producción, en cuanto *crea para los productos el sujeto* para el cual ellos son productos» (sub. AL/AO). En otro pasaje de los *Grundrisse* (Siglo XXI, vol. 1, pág. 230; Dietz, pág. 198), Marx analiza cómo el carácter contradictorio del desarrollo capitalista se expresa y se proyecta en las actitudes personales de la burguesía capitalista del siglo XIX a propósito del consumo de los trabajadores. Dice así: «Por lo demás cada capitalista, ciertamente, exige a los obreros que ahorren, pero sólo a *los suyos,* porque se le contraponen como obreros; (pero) de ninguna manera (lo exige) al resto del *mundo de los obreros,* ya que éstos se le contraponen como consumidores». Como ya hemos dicho, esta *contradicción estructural* entre producción y consumo iba a concluir resolviéndose —no sin la acción reivindicativa del movimiento obrero— a la salida de la gran crisis del capitalismo del siglo XX (esto es, en la *crisis de demanda* de la Gran Depresión de los años 1930), mediante la ideología y la práctica del llamado «*fordismo*», incluida la creación de una «norma de consumo obrero» como base de un «Estado del Bienestar», ...si bien limitado a las «aristocracias obreras» de las regiones capitalistas centrales de Occidente. Pero una vez más, Marx prevé la posibilidad futura de una salida semejante, más o menos transitoria, asociando la extracción de «*plusvalías relativas*» con la elevación de los salarios reales —en contraste con la propuesta de «reducciones salariales», propuesta sostenida casi cien años después (1930) por el economista británico A.C. Pigou ante la Comisión Macmillan que estudiaba las medidas pertinentes para superar la Gran Depresión y estimular el empleo. (Cf. la crítica del keynesiano Robert Lekachman, «La *era de Keynes*», Madrid, Alianza Ed., 1970; págs. 66—67).

A este respecto, en el mismo pasaje de los «*Grundrisse*», Marx no sólo anticipa el papel de la «estrategia del deseo» en la dialéctica constituyente de la futura «sociedad de consumo» — estrategia formulada en EE.UU. al comienzo de los años 1960 por Ernst Dichter, en el campo del *marketing* y de los *estudios de mercado* (cf. Alfonso Ortí, «La estrategia de la oferta en la sociedad neocapitalista de consumo», en *Política y Sociedad,* n° 16, 1994, mayo—junio)—, sino que además vincula su despliegue y crecimiento con la constante ampliación de un universo de «nuevas necesidades» ...ociosas. Dice así: «In *spite* de todas las frases "piadosas", (el capitalista) recurre a todos los medios para incitarlos a consumir, para prestar a sus mercancías nuevos atractivos, para hacerles creer que tienen nuevas necesidades, etc.» Conviene que destaquemos aquí, sin embargo, que esta crítica marxiana del comportamiento y —si se quiere— de la «corruptora» moral burguesa no se dirige en absoluto, de forma puritana, contra los «atractivos» del universo del consumo, ni siquiera contra el proyecto de «nuevas necesidades». Por el contrario —consciente siempre (desde el vibrante texto del «*Manifiesto*») de la profunda ambivalencia del desarrollo capitalista en cuanto conflictiva realización de «la modernidad»— , Marx pondera aquí, en la frase inmediata de los «*Grundrisse*», el valor potencialmente civilizatorio de esas *nuevas necesidades de consumo:* «Precisamente este aspecto (contradictorio) de la relación entre el capital y el trabajo constituye un elemento fundamental de civilización; sobre él se basa la justificación histórica, pero también el poder actual del capital».

Más allá, en efecto, del *enclaustramiento* de la sociedad occidental por los procesos de burocratización y la prepotencia de sus burocracias (la «*jaula de hierro*» maxweberiana), es la propia *forma estructural* de la producción social capitalista —como advierte Marx— la que determina el destino conflictivo de una *globalización del capital,* cuyo fundamento y motor sigue siendo la ciega «sobreacumulación competitiva» de intereses particulares enfrentados. De tal manera, que el «sobreconsumo ocioso» del que disfruta actualmente un 27% de la población mundial puede ser interpretado como un logro de la producción social capitalista, pero un logro por cierto— no exento de las contradicciones y amenazas que hemos considerado en la primera parte de esta ponencia. Porque como escribía en los *Grundrisse* el fundador del materialismo histórico, «los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad; pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común» (Siglo XXI, vol. 1, pág. 86; Dietz, pág. 76). Marx es consciente de que «en el análisis ulterior del capital habrá que ponderar más de cerca la relación entre el consumo y la producción» (Siglo XXI, vol. 1, pág. 226; Dietz, pág. 194), y es consciente también de las consecuencias civilizatorias de esta relación. Con esta anotación de pasada, que Marx pone entre paréntesis, parece estar abriendo un nuevo campo de reflexión. Y en un pasaje posterior del mismo texto (Siglo XXI vol. 1, pág. 360; Dietz, pág. 312), aporta algunas anotaciones sobre esta cuestión. Dice así: «La producción de *plusvalor relativo* — o sea la producción de plusvalor fundada en el incremento y desarrollo de las fuerzas productivas— requiere la producción de nuevo consumo; que el círculo consumidor dentro de la circulación se amplíe así como antes se amplió el círculo productivo». En primer lugar, mediante la «ampliación cuantitativa del consumo existente»; en segundo lugar, mediante la difusión de las necesi-


MODELO ESTRUCTURAL DEL PROCESO DE INDUSTRIALIZACIÓN CAPITALISTA
GÉNESIS Y "DESPEGUE" SEGÚN MARX-LENIN
DESARROLLO DEL MERCADO:
en "EXTENSIÓN" [ENTERRA]
y en "PROFUNDIDAD" [COMPLETIFICACIÓN INTERNA]
Δ TAMAÑO del MERCADO
CONCENTRACIÓN PROGRESIVA de los MERCADOS LOCALES en un "MERCADO NACIONAL" (y después MUNDIAL)
1ª fase: "ECONOMÍA de MERCADO SIMPLE"
Δ CIRCULACIÓN MERCANTIL
Δ $ [MERCANCÍA UNIVERSAL]
Δ ACUMULACIÓN CAPITAL COMERCIAL
Δ CONCENTRACIÓN CAPITAL
2ª fase: SISTEMA de MERCANCÍAS
constituye "ECONOMÍA CAPITALISTA"
Conversión de la "FUERZA de TRABAJO" en → "MERCANCÍA": COMPRA-VENTA del "TRABAJO LIBRE"
EXPROPIACIÓN PEQUEÑOS PRODUCTORES (disociación producción/consumo)
Expropiación "medios de subsistencia"
Expropiación "medios de producción"
Δ PROLETARIZACIÓN
Δ PLUSVALÍA
Δ ACUMULACIÓN CAPITAL
Δ CAPITAL CONSTANTE
"SOCIALIZACIÓN del TRABAJO"
Δ CONCENTRACIÓN CAPITAL
"DESARROLLO FUERZAS PRODUCTIVAS"
Δ MEDIOS PRODUCCIÓN → Δ BIENES CONSUMO
PROGRESO TÉCNICO (Δ PRODUCTIVIDAD)
MECANIZACIÓN de la PRODUCCIÓN
CRISIS
Δ DIVISIÓN SOCIAL TRABAJO
Δ PRODUCTIVIDAD
Δ DIFERENCIACIÓN PRODUCTIVA
AGRICULTURA/(PRODUCCIÓN RURAL)
PRODUCCIÓN INDUSTRIAL: PRODUCCIÓN de MERCANCÍAS
"INDUSTRIALIZACIÓN" [Δ PRODUCCIÓN MERCANTIL en GRAN ESCALA]
Δ $ [GAS]
PEQUEÑA PRODUCCIÓN
"GRAN PRODUCCIÓN INDUSTRIAL"
[EMPLEADOS INDUSTRIALES] ↔ TRABAJADORES ASALARIADOS
Δ ACUMULACIÓN CAPITAL INDUSTRIAL
Δ CONCENTRACIÓN CAPITAL INDUSTRIAL
[EXCEDENTE ALIMENTICIO AGRÍCOLA: "TRABAJO LIBRE"]
2ª fase
1ª fase
Δ contradicciones económicas y sociales
Ref: LENIN: "Desarrollo capitalismo en RUSIA" (1899)

dades existentes «en un círculo más amplio»; y por último, mediante la «producción de *nuevas* necesidades y (el) descubrimiento y creación de nuevos valores de uso». Escogemos, de nuevo, otro pasaje de los *Grundrisse* (Siglo XXI, vol. 2, pág. 245; Dietz, pág. 607) en el que se presenta el incremento del consumo como una consecuencia ineludible del desarrollo de las fuerzas productivas. En él Marx vincula la innovación tecnológica permanente, impuesta por la competencia entre capitales, con un aumento incesante del *capital fijo* (Ricardo), y señala el hecho de cómo cualquier interrupción de la producción aniquila total o parcialmente el *valor de uso* de esta forma de capital, amenazando incluso con la «destrucción de su valor original mismo». «No es, por tanto, sino con el desarrollo del capital *fixe* que la continuidad del proceso productivo, correspondiente al concepto del capital, es puesta como *conditio sine qua non* para su conservación; de ahí, asimismo, la continuidad y el crecimiento del consumo».

Como ya hemos visto, es este necesario crecimiento del consumo —y en especial la creación permanente de nuevas necesidades— en lo que se funda Marx para atribuir un papel civilizatorio al proceso de desarrollo capitalista. Pero conviene que maticemos esta atribución. Se pueden encontrar también en los *Grundrisse* algunas reflexiones sobre el desarrollo tecnológico que parecen una profética anticipación de la fase actual del desarrollo capitalista (Siglo XXI, vol. 2, págs. 227— 229; Dietz, págs. 592— 593). «En la medida en que la gran industria se desarrolla — dice Marx—, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez —su *powerful efectiveness* (su poderosa eficacia)— no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología». De esta manera, el «capital mismo es la contradicción en proceso, [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo cómo única medida y fuente de la riqueza». En este punto, Marx prevé la salida que en ese nivel *estructural* del desarrollo adoptará el capital: «disminuye el tiempo de trabajo en su forma necesaria para aumentarlo en su forma superflua *(überflüssige);* (y) de este modo, el trabajo superfluo, en medida creciente, se convierte en condición —*question de vie et de mort*— para el trabajo necesario». Hemos optado aquí por una traducción de esta cita menos literal que la de Siglo XXI y corregir, de paso, un error de ésta que nos parece bastante significativa: en efecto, Pedro Scaron traduce «*überflüssige Arbeit*» como «trabajo excedente», frente a la traducción por «trabajo superfluo» que nosotros proponemos. Probablemente, este error sea debido a la oscuridad de este pasaje concreto del texto. Como es bien sabido, en el modelo teórico marxiano tanto el «trabajo necesario» como el «trabajo excedente» o «plustrabajo» tienen valores conceptuales precisos. «*Trabajo necesario*» es el tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo aplicada en el proceso laboral, esto es, el valor en dinero que el capital desembolsa por su adquisición. «Trabajo excedente» o «plustrabajo» *(Surplusarbeit)* es el tiempo de trabajo que produce el *plusvalor* que el capital se apropia. La suma de estas dos formas de trabajo constituye la duración de la jornada laboral. Por el contrario, la expresión *überflüssige Arbeit* («trabajo superfluo») carece a nuestro juicio — salvo mejor lectura— de un valor teórico preciso, y podría ser entendida como una de tantas huellas contenidas en los *Grundrisse* que apuntan hacia una posible transcendencia del modelo *científico* presentado por Marx en *El capital.* En cualquier caso, su ambivalencia es bien evidente. En el contexto en que aparece, Marx parece debatirse entre dos visiones de futuro del desarrollo capitalista. Por un lado, sostiene que la reducción del tiempo de trabajo y la simultánea consideración de este mismo tiempo como «única medida y fuente de la riqueza» constituye una contradicción insuperable del capital, contradicción que —de acuerdo con su *modelo científico*— supondrá el desplome del modo de producción capitalista, de manera que el «proceso de producción material inmediato» perderá «la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo». Así — después de este desplome— se abre, en esta perspectiva marxiana de futuro, un tiempo en que será posible el «desarrollo libre de las individualidades» y, en general, de las capacidades y poderes de la humanidad. Por otro lado, sin embargo, parece igualmente prever que — mientras ese tiempo llega— el capital, mediante el incremento incesante del *trabajo superfluo* (productor también de *plusvalor),* podrá enfrentarse con más o menos éxito a las crisis recurrentes que esa misma contradicción implica. De esta manera, la reflexión de Marx —contemplada desde la presente perspectiva histórica— parece prever la posibilidad de la actual *sociedad de consumo* y la tendencia a su expansión planetaria. Una sociedad fundada sobre un sistema económico que — *para no morir*— sobreacumula productos y servicios lucrativos pero cada vez más superfluos (automóviles, televisores, equipos de sonido, producciones discográficas, teléfonos móviles, turismo de masas, ciudades vacacionales, parques temáticos, etc.), mientras que se muestra incapaz de satisfacer las necesidades básicas de una proporción creciente de la población mundial. Destaquemos, por último, que la previsión por Marx de la tendencia final del desarrollo capitalista hacia un mundo de *sobreconsumo rico y diversificado,* con-

templada de forma positiva en éste y en otros numerosos pasajes de los *Grundrisse,* anticipa también de manera implícita su reverso negativo, es decir, la posibilidad de que genere una sociedad que multiplique el tipo de personalidad *multifrénica,* con la degradación consiguiente del *mundo de la vida.*

3.3. ***La dialéctica fáustica de la sobreacumulación capitalista: evanescencia de las relaciones sociales y reducción de todos los valores a la lógica del mercado.***

En el contexto de la tumultuosa —pero coherente— riqueza de perspectivas de los *«Grundrisse»* — emergentes en un proceso de modelización abierta o *in fieri—*, las visiones y análisis de Marx sobre la acumulación del capital parecen estar básicamente orientadas por una concepción de la misma como proceso de *expansión contradictoria y sin límites;* de manera que la caracterización marxiana del desarrollo del *capitalismo occidental moderno* podría ser definida, a nuestro juicio, como una *dialéctica «fáustica» del excedente,* es decir, como un dinamismo en sí mismo *contradictorio* y *conflictivo, regido por el exceso* y *abocado al desequilibrio permanente.* Así, lejos de responder en última instancia al principio de la *«racionalización maxweberiana»,* el proceso real del capitalismo moderno constituiría una dinámica caracterizada por la ambivalencia y el arrebato *«fáusticos»* (o si se quiere dramatizar más: *«diabólicos»,* en el sentido etimológico original de «arrojado más allá»). Conflictividad y ambivalencia de una acumulación «diabólica» cuya meta es «arrojada» cada vez más lejos — Indias, Luna, Cosmos... —, y cuya esencia fue originariamente representada por la dualidad del lema *«A la espada y al compás, más y más y más y más»,* leyenda que aparecía bajo el retrato del capitán español Vargas Machuca en la portada de su libro *«Descripción de las Indias»* de 1599. (Se trata de una imagen en la que el propio Vargas aparece con una mano en su espada y con la otra asiendo un compás encima de un globo terráqueo, y que el historiador inglés John H. Elliot reproduce, a su vez, en la portada de la edición española de su monografía «El *viejo mundo y el nuevo. 1492—1650»,* Madrid, Alianza, 1972). Nos encontramos, pues, ante una imagen radical y profética, propia de la expansión colonial originaria, pero que parece condensar simbólicamente la síntesis entre «pasión» y «razón», «voluntad de poder» y «vocación de conocimiento», «violencia» y «ciencia», etc.; una imagen — la de un capitán «imperialista» — que puede confundirse todavía con la de un «guerrero feudal», y que podría servir como testimonio argumental de la mixtificadora construcción sociológica de Joseph A. Schumpeter que, en su monografía «Zur *Soziologie der Imperialismen»* (1919), pretende defender que «el impulso imperialista» (tan presente en el desencadenamiento de la Gran Guerra de 1914) constituiría un «instinto de dominio y de guerra» propio del «feudalismo», pero absolutamente ajeno a la «racional» y «pacífica» «mentalidad del capitalismo como forma de vida», encarnada de forma excelsa (!) por el comportamiento de los Estados Unidos de América (Cf. J. A. Schumpeter, *«Imperialismo y clases sociales»,* Madrid, Ed. Tecnos, 1965). Por el contrario, Marx (que paradójicamente ejercerá tanta influencia sobre la propia concepción schumpeteriana del desarrollo burgués) vinculará —en los *«Grundrisse»*— el *afán de acumulación sin límites,* y la *expansión imperialista del capital* asociada al mismo, con la naturaleza asimismo *ilimitada* de la *acumulación dineraria,* en contraste con las formas de riqueza anteriores. «La sed de enriquecimiento como tal —dice— es imposible sin el dinero; todo otro tipo de acumulación y de sed de acumulación aparece natural, limitada, condicionada por un lado por las necesidades, por el otro por la naturaleza limitada de los productos *(sacra auri fames)»* (Siglo XXI, v. 1, págs. 90—91; Dietz V., pág. 80).

Para Marx, en el proceso del desarrollo capitalista, la «maldita sed de oro» *(sacra auri fames),* más allá de la motivación personal, se convierte en una determinación de «la ley fundamental de la competencia», ley que implica la «acción recíproca de los capitales en cuanto entidades individuales» (cada uno de ellos a la búsqueda de su máxima valorización en el mercado), de manera que el mercado adquiere así «otro significado más», esto es, un significado *estructural* (AL— AO), según el cual cada «capital singular es puesto *realiter* (realmente) en las condiciones del capital en general», suprimiendo así su «independencia aparente y la no menos aparente existencia autónoma de los individuos». (Siglo XXI, v. 2, págs. 175— 176, Dietz V., pág. 550). En otro pasaje de los *«Grundrisse»* (Siglo XXI, vol. 2, págs. 166—167, Dietz V., págs. 542— 544), Marx insiste en las consecuencias de este significado estructural de la ley de la competencia. La competencia —dice— «históricamente se presenta como negación de los límites y barreras característicos de niveles de producción previos al del capital». Pero esas limitaciones y barreras, para los modos de producción anteriores, «eran límites inmanentes dentro de los cuales se desarrollaban y movían de manera natural». El capital, sin embargo, no suprimió todas esas limitaciones, sino sólo aquellas que se oponían a su propio movimiento y desarrollo. «Dentro de sus propios límites... (el capital) se sentía libre, ilimitado, esto es, limitado sólo por sí mismo, sólo por sus propias condiciones de vida». La *libre competencia* marca los nuevos límites que se adecuan al movimiento del capital. Ella es —señala Marx— «la relación del capital consigo mismo... , el compor-

tamiento real del capital en cuanto capital». Ella es «el desarrollo libre del modo de producción fundado en el capital». Sólo a través de ella «las leyes internas del capital... son puestas como leyes». De esta manera —concluye Marx— en «la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital».

Así, el capitalista individual, si quiere sobrevivir en la lucha con otros capitalistas, está condenado a competir por la *valorización* de su propio capital, amenazado permanentemente de «destrucción» *(Vernichtung)* o «desvalorización» *(Entwertung).* A este respecto, en el capítulo XXII del primer volumen de *El capital,* dedicado a la *«Transformación del plusvalor en capital»,* Marx analiza el comportamiento del capitalista individual, cuyas «acciones —afirma— son únicamente una función del capital que en él está dotado de voluntad y conciencia». Esto es: «las leyes inmanentes del modo capitalista de producción, que imponen a todo capitalista individual la competencia como ley coercitiva externa, le obligan a expandir continuamente su capital para conservarlo». Pero «la magnitud de la acumulación depende... de cómo se divida el plusvalor entre el fondo de acumulación y el de consumo». En la fase originaria del desarrollo capitalista — que nosotros proponemos llamar primera fase de la «modernización capitalista»—, el capitalista individual, en cuanto «capital personificado», no persigue el uso y disfrute de los productos, sino que su «motivo impulsor» fundamental es la apropiación «del valor de cambio y su acrecentamiento». Su consigna es: «¡Acumulad, acumulad!». Y por consiguiente: «¡ahorrad, ahorrad, esto es, reconvertid en capital la mayor parte posible del plusvalor o del plusproducto! Acumulación por la acumulación, producción por la producción misma; la economía clásica — concluye Marx— expresa bajo esta fórmula la misión histórica del período burgués». Y es así, paradójicamente, como ese «fanático de la valorización del valor...constriñe implacablemente a la humanidad a *producir por producir,* y por consiguiente a desarrollar las *fuerzas productivas sociales* y a crear *condiciones materiales de producción»* que —en la perspectiva revolucionaria de Marx— serán «las únicas capaces de construir la *base real* de una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo».

En el mismo capítulo de *El capital,* Marx señala cómo con el *obligado* desarrollo de las fuerzas productivas, y «al crecer (en consecuencia) la acumulación y la riqueza, el capitalista deja de ser la mera encarnación del capital... Mientras el capitalista clásico estigmatizaba el consumo individual como un pecado contra su función y como una "abstenerse" de la acumulación, el capitalista modernizado está ya en condiciones de concebir la acumulación como un "renunciamiento" a su afán de disfrute. "¡Dos almas moran, ay, en su pecho, y una quiere divorciarse de la otra!"». De esta manera, se abre paso en el comportamiento del capitalista un cierta inclinación hacia el disfrute, un «cierto grado convencional de despilfarro» que le permite hacer ostentación de su riqueza, de su solvencia y de su poder. Pero se trata de una ostentación que se racionaliza como una necesidad de su negocio, una ostentación que facilita el acceso al «crédito», recurso éste que resulta indispensable en el nuevo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas: «El lujo entra así en los costos de representación del capital». De esta manera — continúa Marx—, «aunque el derroche del capitalista no posee nunca el carácter *bona fide* que distinguía al del pródigo señor feudal, y en su trasfondo acechan siempre la más sucia de las avaricias y el más temeroso de los cálculos, su prodigalidad se acrecienta, no obstante, a la par de su acumulación, sin que la una perjudique necesariamente a la otra y viceversa. Con ello, a la vez, se desarrolla en el noble pecho del individuo capitalista un *conflicto fáustico* entre el afán de acumular y el de disfrutar».

Conviene subrayar, por nuestra parte, que toda esta argumentación de Marx se refiere *exclusivamente* a la manera en que se distribuye un nivel dado de *plusvalor* entre el fondo de acumulación y el de consumo o disfrute. A la hora de decidir este reparto, el *salario de los obreros* queda fuera de consideración. En todo este capítulo, Marx toma explícitamente como referencia concreta el *modelo manchesteriano* de capitalismo, y en este modelo se daba generalmente por supuesto — práctica y teóricamente— que las leyes del mercado tendían a fijar los salarios en torno al *nivel de subsistencia.* Los conflictos sociales más importantes durante la mayor parte del siglo XIX tienen como fundamento esta cuestión. Por lo tanto, sólo en el «noble pecho» del capitalista se desarrolla ese «conflicto fáustico» *(faustischer Konflikt)* entre las «dos almas que moran en él». (Señalamos aquí, de pasada, cómo la traducción de W. Roces —al verter *faustischer* por «demoníaco»— oscurece la significativa referencia de Marx al personaje de Goethe). Marshall Berman, en su espléndido estudio sobre la «modernidad» *(«Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad»,* Madrid, Siglo XXI, 1982), pone de manifiesto cómo el *Fausto* de Goethe —sobre todo su Segunda Parte, publicada póstumamente en 1832— puede ser interpretada como «una historia, y como una tragedia, del desarrollo», una historia y una tragedia de lo que ahora llamaríamos *primera modernización.* Y establece un sorprendente paralelismo entre esta tragedia goethiana y el «drama (del) desarrollo de la burguesía y el proletariado modernos y la lucha entre ambos», drama que Marx describe en el *Manifiesto Comunista* con una prosa «luminosa, incandescente», con la que «evoca y pone en escena la marcha desesperada y el ritmo frenético que el capital-

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 200

ismo imparte a todas las facetas del mundo moderno». A este respecto, Berman transcribe un «párrafo evocador y emocionante» del *Manifiesto* con el que Marx «celebra los triunfos» históricos de la burguesía moderna: «La burguesía, con su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la adaptación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?». Y este es —subraya Berman— el mismo papel histórico revolucionario que vemos realizar a Fausto en los dos últimos actos del drama de Goethe.

En ambos casos, además, esta actividad histórica «altamente revolucionaria» implica la destrucción del mundo de las viejas «relaciones feudales, patriarcales, idílicas». En el caso de Fausto, esa destrucción se simboliza en la tragedia de Baucis y Filemón, una pareja de bondadosos y acogedores ancianos que habitan «desde tiempo inmemorial» una idílica parcela situada en medio del inmenso territorio que Fausto ha colonizado. Éste siente que su presencia impide que su «dominio se extienda a todo el mundo», y «en el seno de la opulencia, le atormenta sentir la falta de una cosa». Intenta desplazarlos pacíficamente y les ofrece otro hermoso lugar en que asentarse. Pero lo ancianos se resisten porfiadamente a abandonar la casa en la que han vivido desde siempre, los tilos de su apacible jardín, su ruinosa capilla. Fausto se impacienta, «se cansa de ser justo», y — como dice Berman— «comete su primera maldad consciente». Llama a Mefisto y le ordena que resuelva el asunto. Éste asume «el trabajo sucio del desarrollo». Sólo le interesa el resultado que su señor desea y despeja el terreno a su manera. A la mañana siguiente Fausto se lamenta horrorizado del trágico final de la pareja de ancianos, pero Mefisto sabe —dice Berman — que «ha estado fingiendo — no sólo ante los demás sino ante sí mismo— que podía crear un mundo nuevo sin ensuciarse las manos». Mefisto personifica aquí la versión moderna del «padre de la mentira..., el lado oscuro no sólo de la creatividad, sino de la propia divinidad». «Este es —concluye Berman— el tipo de mal caraterísticamente moderno: indirecto, impersonal, mediatizado por organizaciones complejas y papeles institucionales».

Al final del drama de Goethe, un Fausto que ha sido mágicamente *cegado* — como Edipo— entona así las alabanzas de la meta utópica que ha asumido: «A muchos *millones de hombres* les abro espacios donde *puedan vivir,* no seguros, es cierto, pero sí libres y en plena actividad... Sí, a esta idea vivo entregado por completo; es el fin supremo de la sabiduría: sólo merece la *libertad,* lo mismo que la *vida,* quien se ve *obligado a ganarlas* todos los días. Y de esta suerte, *rodeados de peligros,* el niño, el adulto y el viejo pasan bien aquí sus años. Quisiera ver una muchedumbre así en *continua actividad,* hallarme en un *suelo libre* en compañía de un *pueblo libre.* Entonces podría decir al fugaz momento: "Detente, pues; ¡eres tan bello!" La huella de mis días terrenos no puede borrarse en el transcurso de las edades. En el *presentimiento* de tan alta felicidad, gozo ahora del momento supremo (sub. AL/AO)». En esta escena (Segunda Parte, Acto V, "Gran patio del Palacio"), Fausto sabe bien cuál es la apuesta. Sabe que arriesga nada menos que el destino de su alma que había comprometido mediante contrato con Mefistófeles, cuando en la Primera Parte del drama, a solas con él en su "Gabinete de estudio", prometió servirle como esclavo si llega el día en que satisfecho y complacido exclame ante el fugaz momento: «¡Detente! ¡Eres tan bello!». Y ahora, al borde ya de la muerte, Fausto actualiza esta cláusula del contrato. Prefiere gozar del presentimiento de un destino consumado *aquí,* y que venga después en buena hora lo que pueda encontrase en el *más allá.* Prefiere imaginar espacios abiertos por él mismo, donde puedan vivir millones de hombre libres en plena actividad; hombres nuevos, laboriosos, empeñados en transformar permanentemente el mundo recibido, capaces de vivir rodeados de los peligros que esta empresa implica y conscientes de que la vida y la libertad sólo se merecen si se conquistan cada día. Marshall Berman —a diferencia de Georg Lukács en su «*Goethe und seine Zeit*», Berlín, ed. Aufbau, 1955— se resiste a identificar *estrictamente* la tragedia fáustica con la tragedia del desarrollo capitalista. Admite que «el contexto concreto, social y económico» de los años en que Goethe redactó la Segunda Parte de la obra (decenio de 1820) justifican en parte esta interpretación de Lukács. Pero prefiere adoptar una perspectiva más amplia, y subrayar que «la contradicción y la tragedia» son inherentes a «*todas* las formas de la iniciativa y la creatividad modernas». Fausto — dice Berman —, aunque no desprecia el dinero como medio, carece por completo de la pasión de la acumulación dineraria (la *sacra auri fames).* Sus deseos se orientan hacia metas de mayor excelencia: quiere «gozar lo que de toda la Humanidad es patrimonio», admitir en su propio espíritu todo lo que ésta tiene de bueno y de malo, identificarse con ella, aun a riesgo de «estrellarse también» con ella si llega la ocasión. «Tenemos aquí — concluye Berman— una incipiente economía de autodesarrollo que puede transformar hasta la pérdida humana más conmovedora en una fuente de crecimiento y ganancia psíquica».

ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 201

Por último, en su afán de separar la figura de Fausto del capitalismo de la época (repetimos: el decenio de 1820), Berman propone una hipótesis atractiva. Propone vincularlo con el socialismo utópico francés, especialmente con el movimiento saint—simoniano. En esta época, en efecto, Goethe mantenía relaciones relativamente estrechas con los discípulos de Saint— Simon — al que Marx, por cierto, trata con bastante respeto en el *Manifiesto*— y era un lector asiduo del órgano de la escuela, *Le Globe,* en cuyas páginas los «jóvenes científicos e ingenieros» saint—simonianos publicaban sus grandes proyectos «utópicos» de desarrollo. Y «fue justamente —dice Berman— este utopismo el que conquistó la imaginación del viejo Goethe», hasta el punto de inspirar las grandes obras de colonización que emprende Fausto en el último acto de la obra. Pero existe otra posible interpretación que Berman elude parcialmente, aunque parece estar a punto de señalarla. Se trata de las alianzas que Fausto necesita para llevar a cabo sus grandiosos proyectos. Goethe tiene la experiencia suficiente para saber que «el tema del desarrollo es un tema político». Y es consciente del subdesarrollo económico de Alemania en comparación con Francia e Inglaterra. Cuando aún era joven, tuvo que pasar por las llamadas «*ciencias de cámara*», que era el nombre que recibía el estudio de la economía, las finanzas y la administración de los pequeños estados alemanes absolutistas de los siglos XVIII y XIX, y que constituían — según comenta Marx— «un revoltijo de conocimientos a cuyo purgatorio (debía) someterse el desesperanzado candidato a la burocracia alemana». Ha sido testigo de la descomposición definitiva del Imperio Germánico. Ha asumido responsabilidades políticas de primer orden en el Gran Ducado de Weimar, y obtenido así una considerable experiencia como gestor y administrador. Por otra parte, desconfía de la capacidad revolucionaria de la burguesía alemana y —a semejanza de Saint— Simon y sus discípulos— ni siquiera se le ocurre pensar en un posible papel histórico del proletariado ascendente. Y ahora, cuando busca las alianzas que Fausto necesita (Parte Segunda, Acto IV), hace que Mefisto le proporcione el favor del Emperador y de la aristocracia de su corte. Goethe, en definitiva, pensaba que este «*pacto fáustico*» entre la débil burguesía alemana y los restos —todavía poderosos— de las aristocracias feudales podía abrir una nueva vía hacia el desarrollo —lo que más tarde se llamaría la «*vía prusiana* al desarrollo— y confiaba además en que, como dice Lukács (*«Goethe und seine Zeit»,* citado por Berman), «un desarrollo ilimitado y grandioso de las fuerzas productivas haría que la revolución política resultase superflua». Por eso puede imaginar un final tan feliz para su drama, y permitir — no sin cierta ironía: «¡ay! ¡existen ahora tantos medios para sustraer las almas al diablo!»— que Fausto arriesgue la suya seducido ante la belleza del mundo que presiente.

Pero volvamos a Marx y a la manera en que describe la destrucción del viejo mundo feudal por la revolución burguesa. Como ya hemos visto, Marx no escatima — en el *Manifiesto*— los elogios que le merecen los «logros materiales» de la burguesía moderna. En otro pasaje — que Berman cita parcialmente y que nosotros transcribimos en su totalidad— se refiere a los efectos de ese enorme desarrollo de las «fuerzas productivas» sobre la formación económico— social en su conjunto: «La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas. Todo lo estamental y estancado se esfuma *(Alles Stándische und Stehende verdampf);* todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas». Señalamos que Berman traduce así la frase alemana que hemos puesto entre paréntesis: *All that is solid melts into air,* y — para destacar la fuerza de condensación simbólica contenida en ella— la escoge como título que abre su ensayo sobre la modernidad.

La *ley de la competencia* late por debajo de estas brillantes metáforas marxianas. Como ya hemos visto, Marx subraya cómo la ley de la competencia pone cada capital individual en relación con el capital en general, determinando así las «leyes internas» del modo de producción capitalista. Dentro de los límites que esa ley marca, el capital general «se pone como libre», y condiciona inexorablemente —bajo amenaza de muerte— «la voluntad y la conciencia» de cada capitalista individual. Nos encontramos así, paradójicamente, con que la tantas veces exaltada figura del empresario burgués —el heroico «*bourgeois conquérant*» de Charles Morazé o el celebrado «empresario innovador» de Schumpeter— no es otra cosa que una función del capital, un individuo que, después haber descubierto en la empresa industrial capitalista un modo de enriquecerse potencialmente fabuloso, se ve permanentemente sometido por la competencia a la angustiosa amenaza de destrucción. Por eso se siente obligado a «revolucionar incesantemente» sus instrumentos de producción: obligado a desprenderse de los procedimientos que la competencia ha dejado obsoletos, a la inno-

vación técnica incesante, a la apertura de nuevos mercados en los que comprar y vender. Se trata de un proceso constante de «destrucción creadora» (según la idealizada expresión schumpeteriana), que tiene como consecuencia un incremento acelerado de la acumulación de capital, y que revoluciona a su vez «todas las relaciones sociales». De todos los valores heredados de la vieja sociedad, la burguesía sólo conserva los que son expresables como *valores de cambio,* susceptibles por tanto de ser intercambiables por dinero en el mercado *(sacra auri fames).* Todo lo demás, el sentimentalismo que cubría las relaciones familiares, la aureola de las profesiones más respetadas, el sagrado éxtasis del fervor religioso, las instituciones más estables, las ideas y creencias veneradas durante siglos, y en definitiva, todo lo que hasta entonces era *«sólido se desvanece en el aire».* Y los hombres quedan solos frente al frenético proceso de sobreacumulación capitalista, «forzados — como dice Marx— a considerar serenamente (si es que pueden hacerlo — AL/AO) sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas».

4.— EXODUCCIÓN: SOBRECONSUMO Y MULTIFRENIA

«El capitalismo transforma el *valor,* el trabajo pretérito, objetivado, *muerto,* en *capital,* en valor que se *valoriza en sí mismo,* en una especie de monstruo animado que rompe a "trabajar" como si encerrase un alma en el cuerpo» (según traduce Wenceslao Roces en la edición de F.C.E. del Tomo I de *El capital,* pág. 146, sin advertir aquí tampoco, ni ofrecer señal alguna de que «la coda» interpretativa final de la frase constituye una concreta cita más del *Fausto* de Goethe). Pero de forma tan consciente como significativa, Marx concluye aquí su análisis del *proceso de valorización* del capital comparándolo con los estertores agónicos (expresamente: *¡libidinales!)* del ratoncillo de la despensa, bien cebado (de «queso y manteca»), cuya agonía (tras su envenenamiento por la cocinera) canta el coro de borrachos de la taberna de Auerbach, con el estribillo o coda de *«als hätte sie Lieb' im Leibe»* (cf. *Faust,* ed. C. H. Beck, München, 1999, pág. 69, verso 2132). Tal estribillo puede traducirse — de forma, en este caso, más literal que la de Roces, pero más cargada a la vez de afecto y de sentido— mediante la variante de la coda: «cual si tuviera amor en el cuerpo», alternativa por la que se inclina precisamente J. Roviralta Borrel en su traducción española, 60 reeditada recientemente por Cátedra, 10ª ed., 2004, pág. 163. En su exactación orgiástica, la «reunión de alegres bebedores» *(«Zeche lustiger Gesellen»)* tabernarios, que con tanto entusiasmo celebra el placer corporal de la agonía como límite más profundo del goce, evoca hoy — en muchos de nosotros— la desenfrenada voracidad autodestructiva del film *«La grande bouffe»* de Marcos Ferreti, metáfora crítica a su vez de la actual *sociedad de consumo* occidental.

De este modo, difuminada por la traducción española de Roces, y engarzada en el texto marxiano de forma tan sutil e imperceptible, esta mínima alusión a uno de los momentos orgiásticos y más grotescos del drama fáustico encarna y profundiza, con una metáfora libidinal y en todo coherente, la reiterativa representación —en muchos otros textos de Marx— del despliegue de la *valorización/acumulación del capital* como un frenesí «diabólico». Pues forzado por la universalización (cada vez más «global» y *abstracta)* de la competencia, el capital se valoriza y acumula a través de una permanente «fuga hacia adelante», en una rotación incesante, cada vez más rápida y diversificada, inconsciente y sin sentido (podríamos decir: *multifrénica).* En su agitación perpetua («cual si tuviera el amor en el cuerpo»), la acumulación de capital — al mismo tiempo que transforma todas las relaciones sociales— crea modos y estilos de consumo histéricamente cambiantes y forja «grupalidades» y «tipos de personalidad» igualmente *multifrénicos.* Agónica siempre, y siempre casi mortalmente «sobresaturada», la acumulación de capital, en un proceso de «subsunción» progresiva de la realidad social, corrompe (o «envenena») con su *destructiva creatividad* todo cuanto a ella se opone; pero igual que el ratoncillo de la canción (so *eng ihr in der Welt,* verso 2131), en su alocada carrera de *desterritorialización* (de una «deslocalización» a otra «deslocalización»), acaba siempre chocando con «un mundo cada vez más estrecho». Se trata de un choque que se ha repetido, en niveles de mayor o menor intensidad, a lo largo de toda la historia del capitalismo, de manera que como ya hemos dicho, ha tenido que enfrentarse una y otra vez a las barreras que se le oponían, y en las diversas fases históricas de su desarrollo, de acuerdo con la situación concreta, se ha visto obligado a combinar, sucesiva o simultáneamente, lo que hemos llamado — siguiendo a Lenin— el desarrollo «en extensión» con el desarrollo «en profundidad». Es decir, como venimos insistiendo, en paralelo o como culminación de cada fase *«extensiva»* (apoyada casi siempre en la violencia) ha tenido lugar (no sin la *acción política* reivindicativa de las fuerzas del trabajo) un *desarrollo en profundidad* de los mercados capitalistas interiores, mediante la *diversificación intensiva* de las formas de consumo de una parte «central» de la población mundial o —dicho de otro modo— de la *«inner society»* de las áreas hegemónicas y más prósperas del mundo.

UN CLÁSICO, UN REGALO
ISBN: 1885-477X YOUKALI, 16 página 203

En fin, desde la perspectiva de la *larga duración,* el sentido del proceso histórico moderno parece corresponder, en último término, a este mismo doble movimiento dialéctico del desarrollo capitalista como proceso global de «*destrucción creadora*» (Marx/Schumpeter); proceso que no sólo «revoluciona» continuamente las formas de vida y consumo de los pueblos (universalizando el conflicto de identidades o «multifrenia cultural»), sino que lo hace además de forma profundamente contradictoria y trágica. En efecto, desde el momento en que el proceso se inicia — antes, en la Inglaterra del siglo XVII, y ahora, en las periferias actuales—, la *modernización capitalista* se desarrolla a través de las conmociones de las *luchas de clases* y de las *revoluciones nacionales:* «furiosos estertores» determinantes de las más estúpidas devastaciones del territorio y del desarraigo y sacrificio de inmensas masas humanas proletarizadas y explotadas. Desde el punto de vista *sociopolítico,* este doble movimiento dialéctico tiende a articularse —como ya hemos expuesto— a través de una expansión conflictiva del capital *en el exterior* (el *imperialismo),* asociada *en el interior* a los *nacionalismos fascistas,* como momento *sistemático* de cada proceso, complejísimo y singular en cada caso, pero constituyente de la definitiva dominación de las respectivas *burguesías nacionales* en el paso de la *Primera* a la *Segunda Modernización capitalista* a lo largo del siglo XX. Condicionada desde sus orígenes por su peculiar situación sociopolítica y sus recursos naturales, en cada Estado— nación la expansión capitalista tiene lugar ciertamente a través de su propia *vía histórica de desarrollo* («británica», «francesa», «prusiana», etc., en el sentido de Barrington Moor); pero finalmente este *momento nacional—imperialista* de las burguesías occidentales, en el que la estrechez del mercado fuerza al capital a su ampliación exterior e interior, se resuelve *en el interior* — mediante la acción de las fuerzas progresistas, con la contribución fundamental del movimiento obrero— en una lucha de clases, en la que concluye triunfando dramáticamente una *reforma social* (más o menos radical), que funda al mismo tiempo (como es bien sabido) el *Estado del Bienestar* y la *sociedad de consumo.*

Ahora bien, como momento histórico (sistemático) en su fase nacional— imperialista, la proclividad de la dominación burguesa a adoptar *formas sociopolíticas fascistas* (también más o menos radicales) puede considerarse, en principio, vinculada a las dificultades para la acumulación de capital, de manera que las tantas veces celebradas *democracias burguesas noratlánticas* han de situarse, para su mejor comprensión histórica, en el marco geopolítico de su más temprana, favorable y consumada *acumulación/explotación imperialista de la fuerza de trabajo mundial.* Por el contrario, en el caso de las catastróficas quiebras del Antiguo Régimen y del imperialismo monárquico hispanos, la perpetuación de los elementos precapitalistas del «*old colonial system*» preparan el futuro advenimiento del — no tan peculiar— Régimen franquista, como *momento burgués fascista sistemático* del capitalismo español, y no simplemente como «anécdota», «infortunio» o «error histórico» según pretenden piadosamente los historiadores actuales devenidos «neoliberales» y «neomonárquicos». En definitiva, pues, tanto en lo que concierne al *imperialismo occidental* como a las *reformas sociales* del Estado liberal, el estancamiento de las *formas de consumo* ha jugado un papel fundamental al contribuir considerablemente a reforzar las dificultades del proceso de acumulación ampliada del capital — dificultades agudizadas en el caso de España por la persistencia de la dominación oligárquica del *patrimonialismo burgués*» (A. Ortí).

En realidad, lejos de ser un descubrimiento excepcional —como parece pretender Martin Nicolaus en su opúsculo «*El Marx desconocido*» (1976—1968)—, la cuestión de la expansión del consumo e incluso de la existencia misma de la «clase del excedente» constituye una de las cuestiones centrales por excelencia del debate teórico de la laberíntica, riquísima e interminable evolución ideológica de «los marxismos». (Por más que los fogosos militantes ultraliberales del «fin de la Historia» en el «mundo feliz» del «*american way of life*» pretendan, una y otra vez, haber enterrado a Marx *in toto).* La cuestión de la *expansión del consumo* como salida de la « *sobreproducción*» se encuentra ya muy explícitamente presente en la propia obra de Marx —como hemos referenciado aquí de manera sucinta—; pero también subyace en el modelo marxiano la perspectiva de una creciente «estrechez del mercado» (enfatizada por Rosa Luxemburgo en su libro «La *acumulación del capital*», 1913). Momento final de toda fase de acumulación, en el que la saturación del «sobreconsumo» (esto es, su *multifrenia)* señala la existencia de un nuevo límite o barrera para la expansión del capital «en profundidad». Por lo que es precisamente el momento en que, recuperando su violencia originaria, el desarrollo «en extensión» del capital (como advertía Rosa Luxemburgo) determina el retorno del imperialismo.

VIVIMOS...
(Alberto García-Teresa)

Vivimos en un mundo
en el que cada segundo
vale más que un latido.

En el que el tiempo es cárcel,
y la cárcel, horario.
En el que el tiempo es hambre,
es salario, es piso a plazos.

Vivimos en un mundo
en el que un sueño desgrava,
donde el pasado no existe
y el futuro es de una Caja.
En el que el presente
es una deuda abierta
y unas horas
que no son nuestras.

La vida es de interés variable;
variable conforme a tu pobreza.
Los deseos están hipotecados
y salen billetes de nuestros brazos.

Vivimos en un mundo
en el que nuestros latidos
están devaluados.