

**ENTRE ORIENTE
Y OCCIDENTE**

Sergio Quinzio
Gilles Kepel
Richard Rorty
Victor Mallet
Luciano Pellicani
Krzysztof Gawlikowski

**LEER, ESCRIBIR
Y EDITAR**

Tom Engelhardt
Rafael Conte
Robert Darnton
Hans Christoph Buch
Denis Hollier
Spojmai Zariab
Christian Salmon
Carlos García Gual
Peter Esterhazy
Roger Shattuck
Nadine Gordimer

**PASADO Y FUTURO
DE LA REVOLUCION
CUBANA**

Saul Landau
Gillian Gunn
Hermann Bellinghausen

Marin Sorescu, Raymond Carver,
Sara Sefchovich, Josefina R. Aldecoa,
Félix Grande, José Méndez,
Giulio Giorello, Rosa Pereda



EDITOR EJECUTIVO

Salvador Clotas

DIRECTORESLuis Goytisolo
Antonin J. Liehm**SUBDIRECTOR**

Manuel Ortuño Armas

COORDINADORA

Rosa Pereda

CONSEJO DE REDACCIONVictoria Camps
Josep M. Carandell
Jon Juaristi
Ludolfo Paramio
Carlos Piera
Josep Ramoneda**DISEÑO GRAFICO**

Macua & García-Ramos, S.A.

CUBIERTA Y MAQUETA

Alfonso Meléndez

EDITORIAL PABLO IGLESIASMonte Esquinza, 30, 2.º dcha.
28010 Madrid. Teléf.: 410 46 96 - 410 47 98
CIF n.º G-28667061**REALIZACION GRAFICA**Carácter, S.A.
Depósito Legal: M-4655-1986
ISSN 0213-4721**DISTRIBUCION**Librerías: Siglo XXI
Quioscos: COEDISLETRA INTERNACIONAL
ES MIEMBRO DE ASEI
ASOCIACION DE REVISTAS DE
PENSAMIENTO Y CULTURA

PARIS: LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Antonin J. Liehm, Paul Noirod.
Redacción: 14-16, rue des Petits-Hôtels. 75010 París.

ROMA: LETTERA INTERNAZIONALE
Dirección: Federico Coen, Antonin J. Liehm.
Redacción: Via Emanuela Gianturco 4, 00192 Roma.

BERLIN: LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Frank Berberich, Antonin J. Liehm.
Redacción: Dominicusstr. 3, 1000 Berlín 62.

BELGRADO: LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Iovan Hristic.
Redacción: Cika Liubina 1/V. 1100 Belgrado.

PRAGA: LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Tomás Vrba, Antonin J. Liehm.
Redacción: Hellichova, 5. 11000 Praga 1.

BUDAPEST: LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Mihályi Gábor, Antonin J. Liehm.
Redacción: XIV Columbus u. 39. 1145 Budapest.

ZAGREB: LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Ana Prpic, Slobodan Novak, Antonin J. Liehm.
Redacción: c/o Most, Trg. Bana Jelacica 7
41000 Zagreb

TRADUCTORES

MARTA ARELLANO:
Victor Mallet

ROSA PILAR BLANCO
Hans Christoph Buch, Robert Darnton

ENCARNA CASTEJON
Spojmai Zariab

MARIA CORNIERO
Richard Rorty

FABIAN CHUECA
Denis Hollier

OMAR LARA
Marin Sorescu

MIGUEL MARTINEZ-LAGE
Tom Engelhardt, Roger Shattuck

MARIO MERLINO
Giulio Giorello, Luciano Pellicani, Sergio Quinzio.

TERESA ORTIZ
Peter Esterhazy, Gilles Kepel

MAURICIO ORTIZ
Gillian Gunn

SANTOS TOLEDO
Christian Salmon

PALOMA VILLEGAS

INDICE

TOM ENGELHARDT: Bottom Line Dreams	3
RAFAEL CONTE: De la censura política a la censura del mercado	12
ROBERT DARNTON: Desde la óptica del censor	14
HANS CHRISTOPH BUCH: El muro de Berlín y la literatura alemana	18
DENIS HOLLIER: Adiós a las plumas	20
SPOJMAI ZARAIB: Estas paredes que nos oyen	25
CHRISTIAN SALMON: La paradoja del novelista	29
CARLOS GARCIA GUAL: El retorno de la novela histórica	35
PETER ESTERHAZY: Cincuenta y seis cobayas	37
ROGER SHATTUCK: Las «misteriosas leyes del pensamiento» en Proust	38
NADINE GORDIMER: El abismo entre el escritor y el lector	43
<hr/>	
SARA SEFCHOVICH: Las verdaderas ideas	47
JOSEFINA R. ALDECOA: El juez	52
MARIN SORESCU: Poemas	54
RAYMOND CARVER: Poemas	54
<hr/>	
SERGIO QUINZIO: En el nombre de Dios	56
GILLES KEPEL: En el nombre de Alá	60
RICHARD RORTY: Filósofos y novelistas	64
VICTOR MALLET: Conocer el Golfo	70
LUCIANO PELLICANI: La guerra cultural entre Oriente y Occidente	72
KRZYSZTOF GAWLIKOWSKI: ¿Guerra cultural o influencia recíproca?	75
<hr/>	
JOSE MENDEZ: La creación del nómada o las tareas de Pulgarcito	78
FELIX GRANDE: El artista actual entre la tradición y la vanguardia	80
<hr/>	
SAUL LANDAU: Después de Fidel	85
GILLIAN GUNN: ¿Qué hora es en Cuba?	91
HERMANN BELLINGHAUSEN: Los héroes están cansados	97
<hr/>	
Giulio Giorello: Correspondencia	101

Todos los copyrights son de sus autores.

COLABORADORES**JOSEFINA R. ALDECOA**

Novelista española

MANUEL ALVAREZ ORTEGA

Poeta español

HERMANN BELLINGHAUSEN

Ensayista y periodista mexicano

HANS CHRISTOPH BUCH

Escritor alemán residente en Berlín

RAYMOND CARVER

Poeta y escritor de cuentos norteamericano

RAFAEL CONTE

Ensayista y escritor español

ROBERT DARNTON

Historiador norteamericano. Profesor en la Universidad de Princeton

TOM ENGELHARDT

Ensayista norteamericano

PETER ESTERHAZY

Escritor húngaro

CARLOS GARCIA GUAL

Catedrático de Filología Griega en la Universidad Complutense de Madrid

KRZYSZTOF GAWLIKOWSKI

Ensayista y sinólogo polaco. Profesor en la Universidad de Nápoles

NADINE GORDIMER

Novelista sudafricana

FELIX GRANDEPoeta y escritor español. Director de *Cuadernos Hispanoamericanos***GILLIAN GUNN**

Experta en Cuba. Miembro de la Fundación Carnegie

DENIS HOLLIER

Escritor francés

GILLES KEPEL

Intelectual francés. Investigador en el CNRS

SAUL LANDAU

Investigador y cineasta norteamericano

VICTOR MALLETExperto en temas de Oriente Medio. Corresponsal del *Financial Times*.**JOSE MENDEZ**

Poeta y periodista español

LUCIANO PELLICANIProfesor de Sociología Política en la Universidad de Roma. Director de *Mondoperaio***SERGIO QUINZIO**

Ensayista y teólogo italiano

RICHARD RORTY

Filósofo norteamericano. Profesor en la Universidad de Virginia

CHRISTIAN SALMON

Ensayista francés

SARA SEFCHOVICH

Escritora mexicana. Profesora de la Universidad Autónoma de México

ROGER SHATTUCK

Norteamericano. Profesor de Literatura Francesa en la Universidad de Virginia

MARIN SORESCU

Poeta, dramaturgo y ensayista rumano

SPOJMAI ZARIAB

Escritor afgano

Bottom Line Dreams

(V.O. Subtitulada)

Tom Engelhardt

Nombrar y soñar. Los sueños más aventurados, los nombres más innovadores. En los Estados Unidos de la década de los ochenta, tanto unos como otros podían encontrarse no ya en las publicaciones periódicas marcadas por el disenso, ni en las obras de los intelectuales y los artistas de vanguardia, sino en las páginas de economía y finanzas de los diarios. De hecho, los ochenta han sido una década poco o nada amable con el pensamiento crítico, con el lenguaje de cualquier especie. El liberalismo se desintegró desmañadamente a poco de iniciarse la década, y hasta sus más tajantes verdades eludieron a todos los adeptos del *zapping*, al tiempo que sólo extrajeron bostezos no disimulados de quienes se volcaron en las encuestas de opinión. Por más de medio mundo, aquellos burócratas surtidos que se hacían pasar por comunistas zumbaban sin parar, como abejorros, en un lenguaje tiempo atrás despojado de su propio significado. En el Tercer Mundo (que en la práctica desapareció de nuestras conciencias), voces alborotadas como las que se oyeron en Nicaragua fueron acalladas por el despreciable lenguaje de los barracones y las armas de alquiler. En los medios académicos, la posmodernidad hizo de la crítica una experiencia intelectual digna exclusivamente de los centros comerciales; asimismo, en los medios de comunicación de masas prevalecieron idénticas secuelas, habida cuenta de la supremacía incontestable de las listas de los más vendidos. La pérdida, enmascarada y disfrazada de nostalgia triunfante, fue el humor característico de los medios de comunicación, y todo el mundo parecía disparado hacia el futuro. En el lugar del pensamiento desafiante se instalaron las encuestas de opinión, cuyos resultados, por cierto, nos han demostrado que nuestras opiniones eran muchísimo menos interesantes que nuestras adquisiciones.

Por todas partes, pueblos enteros han intentado recobrar el control sobre sus propias sociedades. En Estados Unidos hemos visto por televisión cómo se encaramaban las muchedumbres a los muros, cómo conseguían los sindicalistas que los que detentaban el poder bajasen la mirada, o bien hemos leído noticias y reportajes acerca de todo ello en los periódicos y las revistas, en las cuales también se nos han mostrado unos Estados Unidos desprovistos de buena parte de lo que les era más familiar, incluida la política y los sindicatos. En



(Archivo).

la Norteamérica de las «medianías», tan sólo parecía subsistir la buena colocación demográfica y el consumo organizado según los códigos postales. En las regiones inferiores, la ciudad interior, que llevaba años desmoronándose, terminó por caerse a pedazos, como un Tercer Mundo en miniatura. Tan sólo Allí, en lo Más Alto, en una suerte de cielo capitalista, existía el dinamismo, el reto, el heroísmo y la gloria, y es que Allí en lo Más Alto se hallaba el domicilio social de las gigantescas corporaciones que todo lo manipulaban, incluido el lenguaje, llevándose todo por delante. Influyentes, producto de macrofusiones, globalizadoras, capaces de invertir sumas inconcebibles, capaces de extraer aplicaciones inimaginables de la ciencia y la tecnología, generaron una serie de entidades de un tamaño sin parangón ni precedentes, pegadas unas a otras de manera grotescamente original. La eficacia y los beneficios de un mercado global parecían por fin estar al alcance de la mano.

El automóvil «norteamericano», por no poner más que un ejemplo, ha terminado por convertirse en una amalgama internacional. En su creación intervienen elementos de diseño y de innovación tecnológica llegados de un determinado conjunto de países, así como componentes fabri-

cados en otros, teniendo en cuenta que las plantas de montaje suelen hallarse aún en otros países distintos; la totalidad del proceso se aglutina mediante ordenadores, *fax* y satélites. Sea cual sea la esfera de que se hable, el Producto se promociona en tanto Concepto Global, y un conglomerado de medios de comunicación de nuevo cuño se encarga precisamente de la promoción. Estos agujeros negros de la expansión capitalista y de los medios de comunicación engulleron diversas categorías culturales previamente dispartadas, sea la alta cultura o la cultura de masas, la cultura común o la cultura de vanguardia. El actor, el escritor, el cineasta, el publicista, el músico y el personaje de dibujos animados han terminado por verse debajo del mismo tejado para crear —mejor dicho, producir— un libro/película/programa televisivo/parque de atracciones/artículo periódico de medio pelo/cinta de vídeo/camiseta veraniega. En el nuevo imperio de los medios de comunicación, la energía fluye hasta desembocar en la creación de una locura que ha sido simultáneamente el producto y lo único capaz de promocionar el Producto, sea de quien sea, en cualquier rincón de la tierra.

Estas estructuras imperiales, aglutinadas sobre todo en los ochenta, fueron horribles. Tómese por

ejemplo la News Corporation del magnate Rupert Murdoch, el cual empezó solamente a partir de un pequeño periódico australiano que le tocó en herencia. Sus periódicos se encuentran hoy en Australia y Hong Kong, en Hungría, Gran Bretaña y los Estados Unidos. También ha sido propietario de Reuter, agencia de noticias, y de Pearsons PLC (el cual comprende el *Economist*, el *Financial Times* y el grupo editorial Viking Penguin). Entre sus empresas editoriales se hallan Harper & Row, la casa dedicada a libros de texto Scott Foresman, la editorial religiosa Zondervan en los Estados Unidos y Collins en Gran Bretaña; sus intereses en el cine y la televisión están radicados en la Twentieth Century Fox Corporation, en las emisoras televisivas Metromedia, en Fox Broadcasting (la cuarta red) y en Sky Television, ya en Europa; entre sus múltiples revistas hay que contar *Seventeen*, *New York*, *Soap Opera Digest* y *TV Guide*, cuya empresa originaria, Triangle Publications, adquirió por tres millones de dólares. El suyo, además, no es precisamente el más impresionante de estos imperios, máxime cuando se tiene en cuenta al grupo Time-Warner («Nuestro público es el mundo entero»).

El reducido grupo de hombres que «dirigen» estas organizaciones suprahumanas han terminado por asumir que son propietarios de los medios de describir el mundo (y así lo han hecho, cada vez más); el único público restante —el público consumidor— adquiere las prerrogativas de la propiedad con la que trafican dichos hombres de manera tal que rara vez se llega a ver. Las asunciones de dichos hombres han sido asunciones operativas. Su lenguaje era el lenguaje. Tanto si los setenta fueron la *Década del Yo* como en el supuesto de que no fuera así, los ochenta fueron sin lugar a dudas la *Década de Ellos* —y fueron Ellos los que disfrutaron con el abandono.

Durante todos estos años trabajé como editor en Pantheon Books, una pequeña editorial fundada en 1942 por exilados europeos. Pantheon cuenta con una pequeña historia corporativa propia. En 1961 la adquirió la Random House que dirigía Bennet Cerf. Dicho en términos en los que se nota la resonancia de una época en la cual los sueños relacionados con los libros tan sólo coincidían de pascuas a ramos con los sueños relacionados con los beneficios, Cerf resumía la si-

Bottom Line Dreams (V.O. Subtitulada)

Tom Engelhardt

INDICE

tuación de la siguiente forma: «Pantheon la hemos nutrido nosotros para que hiciese libros excelentes. No esperábamos que produjese *best sellers*; no teníamos por qué».

En 1967 Random House pasó a manos de una gigantesca multinacional: la RCA. Al igual que otro manojo de empresas relacionadas con la electrónica, la RCA soñaba por entonces con los libros de texto, en tanto eslabón perdido entre sus negocios electrónicos, y las clases de las escuelas e institutos. (La enseñanza por ordenador era obviamente el futuro que aguardaba a la educación y, después de todo, *algo* había que meter en esas máquinas educadoras.) En 1982, la «familia» de la RCA (así gustaba de llamarse en sus publicaciones interiores), disgustada por lo magro de los beneficios que daba de sí el negocio editorial, renunció a sus fantasías de lograr una sinergia entre el libro y el ordenador. Vendió Random House a la familia Newhouse, propietaria de otro imperio de los medios de comunicación.

Esa entidad, que comprendía más de diez millones de dólares, y cuyos destinos regían dos hermanos, S. I. y Donald Newhouse, la ha considerado *Barron's* «uno de los negocios familiares más secretos e inaccesibles de los Estados Unidos», aparte de ser uno de los más lucrativos. Aunque incluya sectores dedicados a la página impresa y a los movimientos globalizadores, hoy comprende además grupos de televisión por cable, varios periódicos, veinte revistas estadounidenses, que van desde *The New Yorker*, *Details* y *Vogue* hasta *Parade* y *Bride's*, así como cuarenta y tantas revistas del extranjero y un gigante de la edición, Random House.

En 1987, también Pantheon disfrutó de un momento al sol de la corporación, absorbiendo a su vez otra minúscula editorial «exilada», Schoken Books, más conocida por ser la editora de Franz Kafka. Aun entonces, Pantheon no era más que una isleta de 20 millones de dólares dentro de la desmesurada hoja de cálculo de la familia Newhouse. Su valor, a pesar de los pesares, nunca figuró, y nunca podría haber figurado, en las columnas de beneficios o de pérdidas de semejante entidad corporativa. Lo que la convertía en una rareza de valor en continuo aumento era su empeño, no sin cierto éxito comercial, por nutrir un espíritu crítico, de oposición, enmarcado dentro de la

hostilidad de los ochenta. Y esto pudo llevarlo a cabo año tras año localizando voces desafiantes, a veces difíciles, muy a menudo de disensión, tanto en los Estados Unidos como en el extranjero, voces que exploraban a su vez, en búsqueda de nuevos modos de nombrar, de imaginar el mundo.

Tras haber rebasado el límite de los ochenta (aun cuando solamente fuese por un escaso margen de días), Pantheon afrontó la era posterior a Drexel-Burnham con un cierto optimismo. Después de todo, la mayor parte del mundo era un tumulto incesante, y los libros que estábamos a punto de publicar trataban una serie de cuestiones cruciales de cara a la década entrante. El grado de justificación de aquel optimismo sigue siendo un enigma que nunca llegamos a descubrir, dado que el director general, el nuevo presidente de Random House, Alberto Vitale, proclamó que Pantheon era una hemorragia financiera, uno de esos lujos culturales que ninguna entidad globalizadora puede permitirse. Parecía evidente, en su opinión, la necesidad inaplazable de una intervención quirúrgica.

El proceso culminó con la dimisión forzosa de André Schiffrin, director de Pantheon durante veintiocho años, y la dimisión solidaria y en protesta de la mayor parte del personal adjunto; entre otros, yo. A lo largo del alboroto que siguió en los medios de comunicación, nos arrojaron a la cara todas las palabras clave de una década entera, frases destinadas a reducir todas las cuestiones a la más estrecha de las concepciones, es decir, a la que se rige por la rentabilidad y el precio de las cosas. La «responsabilidad fiscal» era ya la única responsabilidad imaginable; la «línea de suma y sigue», la única línea que era posible trazar; las «reglas fiscales», las reglas del único juego al que era aún posible jugar; el «derecho» de un propietario a la hora de hacer con su empresa lo que le viniese en gana, el único derecho concebible, y el «mundo real, de carne y hueso», a cuya entrada se invitó reiteradamente al personal de Pantheon, el único mundo existente.

Frases como éstas, todas las cuales tienen el soniquete de las verdades eternas e incontestables, durante muchos años habían asfixiado toda posibilidad de debate, oscureciendo —y haciendo de ese modo tanto más paladeable— la reformulación de nuestro mundo por, para y a imagen y semejanza de los Newhouse y sus co-

legas. Toda una legión de negocios, sindicatos e individuos ya habían sido presa de una incapacidad extensible a la sociedad entera a la hora de imaginar cualquier valor que se saliese de los términos de lo veloz, lo financiero y el corto plazo.



El hecho de redactar formalmente una nota de dimisión y la consiguiente protesta me recordó cuán escaso era el espacio que quedaba en nuestra sociedad para la consideración de las otras especies de «beneficios» que Pantheon pudiera aún ofrecer. Las palabras que mejor habrían descrito lo que un autor pudo valorar en nosotros, lo que un lector pudo considerar que merecía la pena de nuestros libros, o los modos en que un libro *a priori* poco o nada popular pudo afectar a miles de personas, en tanto un *best seller* pasaba por las mesas de millones de personas sin dejar ni rastro, parecían poco o nada convincentes y, además, pasadas de moda. Me encontré en busca de otros mundos (mundos en los cuales Pantheon tenía a espaldas una larga tradición editorial), en busca de imágenes que diesen cuenta de la desaparición y el silenciamiento que mejor nombraban, aun cuando fuese de manera imperfecta, la realidad que estábamos experimentando en Pantheon.

En un momento dado, de todos modos, sí se me ocurrió una palabra: «Newhoused»*. («Al igual que tantos otros antes que nosotros, al igual que tantos otros que vendrán después, hemos sido realojados»: así empezaba mi protesta.) Con gran sorpresa por mi parte, muchos otros la incorporaron a su vocabulario. «La única ganancia que saca en claro de todo esto la cultura norteamericana ha sido la acuñación de un nuevo verbo», comentó Stuart Klawans en el *Times Literary Supplement*. No quería jactarme de la paternidad de la palabra, al menos no más de lo que es debido: probablemente sea un término demasiado localizado, y que por eso mismo no consiga captar el destino de otros futuros Pantheons. El vocablo, en cualquiera de los casos, sí que sirvió de recordatorio personal de que, en los ochenta, el poder de nombrar y el poder de soñar rara vez nos pertenecieron a nosotros.

En un mundo en el que son muy pocas las entidades corporativas que han adquirido la inmensa mayoría de las empresas editoriales, de las revistas y los periódicos, de las redes de televisión por cable, los sistemas de difusión por satélite, las compañías discográficas, las empresas dedicadas a la comercialización del *software* y de las cadenas de distribución de vídeos; en un mundo en el que controlan casi por completo la producción cinematográfica y la producción teatral, así como los parques de atracciones y los personajes de dibujos animados que los pueblan; en un mundo en el que en definitiva están al frente de las agencias de publicidad global, es decir, en un mundo en que dichas corporaciones controlan todas las formas de producción del lenguaje, incluidos los diccionarios en los cuales se albergan las palabras, el nombrar y el soñar ya no pueden tratarse directamente, al menos hasta lidiar previamente con el fenómeno de la globalización a gran escala.

Cuando una marca de zapatos o de automóviles deja de existir, lo que se echa en falta es algo que resulta inmediatamente transparente a los usuarios y clientes. Cuando se margina a los escritores «difíciles», o cuando casas como Pantheon dejan

* Juego de palabras con el significado del término y el apellido de los responsables directos de la operación financiera en que basa el autor su artículo. (N. del T.)

Las pequeñas editoriales de autores críticos, integradas en las multinacionales, son consideradas por estas "memorias financieras" que deben ajustarse mediante una intervención quirúrgica.

de publicar sus obras, a menudo no existe forma humana de saber qué es lo que se echa en falta: ni siquiera existe la seguridad de que a ciencia cierta echemos algo en falta. Otro tanto sucede con las palabras. Cuando el nombrar es algo que se nos escapa y se nos pierde, es difícil descubrir cuáles son esas pérdidas, y cuando el soñar deje de pertenecernos, nadie sabrá precisar cuáles son los sueños que podríamos haber tenido.

Del nombrar

Hubo una época, cuando estaba en boga el *boom* de la narrativa latinoamericana, en la que era moneda común decir que los escritores latinoamericanos tenían una gran ventaja sobre el resto de los escritores, pues habían tenido ocasión de «nombrar» su mundo por vez primera. No es que la novela norteamericana estuviese muerta, sino que se hallaba más bien en un estado de aburrimiento terminal. En los ochenta, una época que ha glorificado la repetición, una época en la cual la cultura pasó a ser una serie de *bites* predigeridos e interminablemente reponibles, la glotonería verbal estaba a la orden del día: se publicaban más de 40.000 títulos al año, centenares de revistas cada mes o cada estación, millares de anuncios en todas las formas imaginables, y los canales de televisión conformaban una especie de infinito *smorgasbord* de espectáculos. Todos eran diferentes, y todos resultaban notablemente parecidos. Se produjo un bombardeo de lo ya nombrado.

En tres zonas íntimamente vinculadas entre sí, en cambio, el nombrar, una de las actividades humanas elementales, irrumpió en un nuevo territorio: en el consumo y el *marketing*, en la innovación tecnológica y en el lenguaje de los engranajes y los macronegocios corporativos. El nombrar, parece ser, se tradujo en una actividad cada vez más y más capitalista, una de esas actividades que vino a colmar todo el espacio en apariencia disponible. Apenas llegó nadie a percatarse del empobrecimiento sufrido por el lenguaje, es decir, de la pérdida de todo conjunto de nombres mínimamente convincente, nombres que en el peor de los casos nos habrían permitido relatar la historia de las operaciones que dichos nombres *realizaban*. Semejante pérdida, típico fenómeno de la escasez y el hambre en medio de la glotonería, tan característico de la era Reagan-Bush, hizo posible que la

cultura corporativa capturase los términos de la realidad para su empleo exclusivo.

Recientemente, Mario Vargas Llosa, novelista y candidato a la presidencia de Perú, afirmó que «al contrario que el socialismo, el capitalismo nunca ha generado una mística; el capitalismo nunca ha existido precedido por una visión utópica. (...) El capitalismo... siempre está relacionado con la realidad». Podría decirse, en cambio, que en los ochenta el «realismo mágico» latinoamericano revirtió en nuestro mundo bajo



la forma de un «capitalismo mágico», y que su magia radicaba parcialmente en su propia habilidad a la hora de convencernos de que no existía otro lenguaje, aparte del que el capitalismo había empezado a desarrollar para describirse a sí mismo.

Del rectificar los nombres

En la China de antaño, la China tradicional, se creía que la caída de una dinastía era debida en parte a una desastrosa disparidad entre los nombres y las cosas que servían para nombrar. El último de los gobernantes dinásticos, confundido por las descripciones que le ofrecían sus cortesanos

acerca del estado real de los asuntos en los dominios imperiales, descripciones que a él le resultaban sosegantes, se encontraba, en efecto, cegado por los nombres. Más pronto o más tarde, y sin más contemplaciones, el abismo abierto entre lo nombrado y lo real terminaba por engullirlo. El siguiente emperador, a fin de asegurar «el mandato del cielo» para establecer un nuevo y rector orden dinástico, se veía así pues obligado a «rectificar los nombres» dirigiendo en persona una serie de ceremonias que devolverían a las palabras su alineamiento con las realidades que debían servir para describir.

Nuestro orden económico posterior a la guerra ha desarrollado un gesto característicamente moderno para aplicar esta fórmula. Ha empleado sus capacidades ceremoniales para hacer de sus sueños nuestras realidades.

El colapso del relato

En nuestro mundo, «el más grande de los relatos que nunca se hayan contado» resultó ser a la postre un cuento aleccionador que ha tenido verdadero éxito ante toda clase de públicos y desde hace más de setenta años. Aunque existen numerosas versiones, viene a ser más o menos como sigue. Erase una vez que algunos hombres que atendían a nombres tan románticos como, por ejemplo, Fourier y Saint-Simon, tuvieron una serie de sueños utópicos, siendo la utopía un «no-lugar» en el cual los seres humanos podrían explorar las posibilidades de un bienestar social que previamente no se hubiese experimentado en la tierra. Estos soñadores de izquierda, apasionadamente fieles a sus creencias, convencidos de que sus visiones podrían realizarse en este mundo, fundaron una serie de granjas, de comunidades agrarias, de pequeñas empresas de índole industrial, basadas en sus nuevos principios, es decir, en el comunismo. Todos estos experimentos terminaron ignominiosamente, convertidos en pesadillas faccionalistas y en absolutas ruinas económicas al tener que enfrentarse al carácter intratable de la naturaleza humana y a los propios límites de la realidad.

¿Fin del sueño? No. A ellos les sucedieron otros soñadores a quienes no habían desalentado tales fracasos a pequeña escala. Allí donde unos cuantos edificios y un palmo de terreno habían sido previamente sufi-

cientes para ratificar el desastre, estos creyentes en la viabilidad de un paraíso comunal en la tierra, por cierto que mucho más fanáticos, se apoderaron de naciones enteras, sometiendo a millones de personas a la experiencia de este cielo en la tierra,



por lo demás infr FINANCIADO e hiperpolitizado. Estos *gulags*, estas malvadas empresas, amenazaron al mundo entero con un destino similar, en el supuesto de que fuésemos a bajar la eterna guardia que recomiendan los narradores de estos relatos.

Bien: esta historia interminable terminó de manera impredecible a finales del pasado año. Tras la agitación, el nerviosismo y los titubeos iniciales, la mayor parte de nuestros narradores saludaron este colapso no solamente en calidad de triunfo nuestro, sino en calidad de triunfo de la Realidad a secas, e incluso en calidad de «fin de la historia». Y el significado que parecía entrañar semejante fin de la historia no era otro que un mundo sin relatos, sin aquellos desastrosos soñadores y visionarios de los últimos dos siglos, un mundo en el cual todos los movimientos, de ahí en adelante, tendrían por fuerza que incardinarse en el pulso global y racional del Mercado.

Las pequeñas editoriales de autores críticos, integradas en las multinacionales, son consideradas por éstas "hemorragias financieras" que deben atajarse mediante una intervención quirúrgica.

The bottom line

Aunque el capitalismo siempre haya sido, hasta un cierto grado, sinónimo de lo multinacional, el capitalismo globalizador de nuestros tiempos es más notorio si cabe por el tamaño de sus estructuras multinacionales «integradas», por las tecnologías de control que las acompañan de forma insoluble, por el dominio que detenta sobre nuestras realidades, que por cierto, y de manera sobresaliente, data de hace relativamente poco tiempo. Si volvemos a hojear *Global Reach*, el volumen publicado en 1974 por Richard Barnet y Ronald Muller que hoy ya se ha convertido en un clásico, lo más asombroso es el tono de prédica militante, de cruzada, que emplean los globalizadores (así, la corporación mundial representa «una unidad trascendental» o «la grandeza es una de las mayores fuerzas que operan en pro del bien»), y no sorprende menos la estridencia de su antinacionalismo: («Hace mucho tiempo que llevo soñando con adquirir una isla que no pertenezca a ninguna nación para establecer el cuartel general de la compañía Dow en el terreno auténticamente neutral de semejante isla, sobre el cual no tenga ningún derecho ninguna nación, ninguna sociedad». Aquí se percibe una gallardía incierta, propia de hombres que empiezan a articular una visión, un lenguaje mediante el cual habrán de rehacer el mundo.

El éxito que han obtenido en los quince años siguientes a la publicación de dicho título ha dado un papel tan preponderante a la mentalidad globalizadora que su propio lenguaje da la sensación de habitar entre nosotros desde siempre. Si, de todos modos, abrimos un diccionario que date de los años sesenta, entre «*bottomless*» («que carece de fondo; inconmensurablemente profundo; insondable, misterioso») y «*bottommost*» («lo más profundo»)** no figura ni un solo vocablo. Solamente

** Nos parece preferible no traducir el término original, por la cantidad de juegos a que se presta y porque hasta cierto punto resulta fácilmente inteligible al lector español: «*bottom line*», es decir, la «línea de fondo», es aquí el «suma y sigue» de toda operación de contabilidad, sólo que, como se indica en el artículo, se trata de la suma definitiva, de aquella que ya no admite paliativos ni modificaciones: se trata de un *fait accompli*. (N. del T.)

en la década siguiente hace su aparición «*bottom line*», la frase paradigmática de nuestro periodo: «cifra resultante, en la cual se traduce el beneficio o la pérdida de una operación financiera; resultado definitivo que hay que tener en consideración». Aún es necesario otro considerable lapso de tiempo hasta que dicho vocablo se convierta en el papel de tornasol verbal capaz de juzgar y comprobar qué es lo «pragmático», lo «realista».

Pocas locuciones se han difundido tanto en nuestros tiempos. Ahora existe incluso una *bottom line* para todas y cada una de las actividades de los hombres. A finales de los ochenta, la *bottom line* en tanto realidad definitiva se hallaba tan incrustada en el lenguaje que su sola mención actuaba totémicamente, sirviendo para impedir toda discusión que ulteriormente pudiera darse.

Aun cuando haya cobrado una aureola de intemporalidad, también ha desempeñado una función muy atada a los tiempos que corren. En tanto imagen de la normalidad capitalista, sirvió para reducir «la mano invisible», poco menos que divina, del mercado libre que propugnaba Adam Smith, a la de un contable inominado que trazaba esa línea bajo la columna de cifras que figuraba al final de cada día, de cada mes o de cada año. Esa línea era una frontera. Subrayaba las reglas del juego, reglas siempre a corto plazo y, por supuesto, cuantificables. La única definición del sentido de las cosas radicaba en la cantidad de dólares disponibles en mano. Todo valor que no fuera posible expresar en una hoja de cálculo Lotus 1-2-3 simplemente no se tenía en consideración.

Suma y sigue: *bottom line*. Ahí termina la conversación.

Los hacedores de sueños de nuestros medios de comunicación no se encontraron con oposición de ninguna especie en un mundo en el que el pulso racional de la realidad contaba con un ritmo cada vez más atrayente, más seductor. Al parecer, lo único que quedaba por hacer, así parecían las cosas, era echar mano del bolsillo corporativo que se tuviera más a mano, como el caso de los barones de los medios de comunicación, Rupert Murdoch y Robert Maxwell, y ponerse a comprar a destajo porcentajes de propiedad en la prensa de los partidos de la Europa del Este, dando de esa forma a la «participación» un nuevo significado, un nuevo nombre,

o comprando sino las principales empresas cinematográficas de los Estados Unidos, o las compañías publicitarias de Australia, o las editoriales inglesas, o los *sky channels* de todo el Viejo Continente, o..., o... Y los únicos que habrían de interponerse en el camino de cada cual eran otras personas idénticas a uno mismo, de carácter pragmático: gente que iba a echar mano de su propio bolsillo para hacer otro tanto de lo mismo.

Decir que esta monopolización de la producción y la distribución cultural ha cobrado un *cachet* de inexorabilidad sería puro eufemismo. No en vano, ¿cuáles fueron las alternativas en un mundo en el que el otro «bloque» se había desmoronado, quedando tan sólo un montón de Estados empobrecidos, desesperadamente deseosos de que uno o dos Murdochs entrasen a saco y a ser posible por la puerta grande, mientras el nacionalismo, la mofa y befa de los internacionalistas corporativos, se había transformado milagrosamente en una herramienta de *marketing* global capaz de desguazar grandes unidades, previamente hostiles, en mercados más reducidos y más fácilmente penetrables? Los defensores del *marketing* a ultranza se han encontrado con que sueñan no tanto con un mundo libre de fronteras nacionales como con un Mercado Báltico, un Estado Libre de Estonia, una zona comercial libre de impuestos en Praga, etcétera. Empezó a concebirse de nuevo, y a gran velocidad, un enemigo monolítico, descrito en términos demográficos: el equivalente global de ese proceso de «estrechamiento» que ya se había cumplido en los mercados capitales de los Estados Unidos y de la Europa occidental, en los cuales las «audiencias» nacionales se habían quebrado para dar lugar a una serie de conjuntos de perfiles muy definidos respecto de sus tendencias adquisitivas.

Evidentemente, la globalización tenía sus propios límites, el menor de los cuales era que nadie se refería de veras a algo verdaderamente *global*. Al trazarse esa *bottom line* debajo de las unidades demográficas potencialmente adquisitivas del momento, dejaron de existir a nivel nacional reinos enteros de personas carentes de poder adquisitivo, al tiempo que se borraron internacionalmente áreas geográficas enteras. La negligencia del código postal condujo a una prueba del consumo y a una solución terminante. En un mundo regido por la *bottom line*, no era posible hablar

de una «economía de goteo», de una «política de clase obrera», del «despegue» del Tercer Mundo. Si uno no es capaz de traducir su peso específico en adquisiciones, uno carece de un lugar propio en la realidad. Dejó de existir un lenguaje siquiera a medias convincente de una esperanza alcanzable por parte de todos aquellos que eran incapaces de comprarse la *Pepsi* que esgrimía Madonna en un puño, o el vídeo con sus canciones, o las ropas que lucía, o...

Sueños monócromos

La realidad, tal como la ofrece el traficante global, adquiere la forma del anuncio, cuyo lenguaje es el de la exclusión, la reducción y el control. Al igual que en la *bottom line*, el anuncio constriñe la realidad a sus propias especificaciones, para expandir después sus esfuerzos por convencernos de que el propio anuncio, como el producto que promociona, es lo Auténtico, *the real thing*. Cuánto más convincente es ahora esta actividad, ya que anuncio y producto pueden circular cíclicamente mediante una multiplicidad de formas «reales» vinculadas entre sí gracias a su propiedad común: películas, cassetes, libros, televisiones, vídeos, etc. Por vez primera, la misión del anuncio, que no es otra que colonizar todos los espacios imaginables de nuestras vidas, parece asequible. Hasta el silencio se convierte en un anuncio, sea de Infiniti.

En la actualidad no existe más respuesta de oposición a la penetración del anuncio que la desatención; a decir verdad, la desatención solamente sirve de combustible al proceso por el cual los publicitarios alcanzan nuevas cotas de creatividad (introduciendo anuncios en las aulas, en los urinarios públicos, en los ordenadores, en vídeos, en los centros comerciales, en las máquinas tragaperras, etc.), de manera que sus mensajes puedan hacerse ver y oír por encima del «montón», del desorden. Los anuncios son el lenguaje de ensueño propio de la hiperproducción. Cuanto más se sueña, más resulta haber. El atractivo de semejante lenguaje es incontestable. Puede llegar a desmadejar sociedades enteras. Sin embargo, los propios sueños operan bajo las constricciones más severas que puedan imaginarse. Siempre tienen que tratar de cosas, es decir, de cosas que puedan adquirirse mañana mismo sin falta (a menos

Los capitalistas de hoy son nuestros más grandes inventores de ficción y vivimos todos en medio del más extravagante de los sueños utópicos.

que «despertemos» espantados al día siguiente).

Lo que enmascaran los anuncios con su velocidad y su efervescencia, con sus colores chillones, sus guiños de complicidad y sus finales felices y trepidantes, no es solamente su naturaleza monocromática, sino las formas en las que la marca específica acapara el sueño y proscriba todas las demás. En este sentido, cuanto más existan, más representarán un lenguaje del hambre, ya que cada uno de los sueños que se ofrecen se verá invariablemente seguido por una marca comercial implícita, tendente a confirmar la propiedad corporativa y la producción de la propia conciencia. Aun cuando no se les preste atención —tal parece ser el caso de la inmensa mayoría de los anuncios—, ocupan agresivamente un espacio que de otra manera sí estaría disponible para nuestros sueños, para unos sueños cuya ausencia ni siquiera notamos o, a lo sumo, notamos a duras penas.

El sueño de la utopía capitalista

En vez de ser propietarios de la realidad, los capitalistas globales de hoy en día son nuestros más grandes inventores de ficción, y vivimos todos en medio del más extravagante de los sueños utópicos. Sean soñadores individuales o no, se han visto arrasados por una ensoñación colectiva y corporativa que se ha revestido de una peculiar ominosidad, pues durante años y más años han pasado, con verdadero éxito, por la propia realidad. Al contrario que los utópicos izquierdistas, con sus seres humanos perfeccionados e inscritos en organizaciones sociales perfeccionadas, se han limpiado del contacto con las personas.

En su utopía, se encuentra una peculiar forma del paraíso terrenal triunfante, limitado al Producto y expresado de forma sumamente fácil mediante un eslógan. Dice así: Una

Marca, Un Mundo; Una Película, Un Mundo; Un Canal, Un Mundo; Un Libro, Un Mundo; Un Periódico, Un Mundo. Mediante una operación quirúrgica, toda la «grasa» ha sido extirpada de este mercado único multinacional, un hipermercado que todo lo abarca y todo lo comprende, en el cual Una Marca / Una Película / Una Canción / Una Línea de Productos / Un Vídeo / Una Promoción se presenta directamente en el comedero del Único Consumidor Global. Las excéntricas individualidades, los hábitos y las tendencias a la resistencia, los gustos locales y los deseos que se salen de la norma, así como las catástrofes ecológicas (a menos que se traduzcan en un producto biodegradable), los factores conducentes a la pobreza, e incluso la deuda del Tercer Mundo, quedan automáticamente prescritos.

Estos soñadores capitalistas han apresado con sus propias manos la realidad «suficiente», en forma de organización y de capital, al tiempo que

afrontan un paisaje despoblado de toda huella de oposición, para actuar como si el mundo no fuese más que un parque de atracciones en potencia, en espera del capitalismo. (De hecho, el crecimiento explosivo de los parques de atracciones de todo jaez y de los centros comerciales más variados, a lo largo de la pasada década, refleja un deseo más extenso de fundir la venta y el ocio en un único espacio fácilmente controlable, del cual se han borrado a conciencia todas aquellas realidades que es preferible no ver. En Disneylandia, ya se encuentre en París, en Tokyo o en Orlando, o en los Universal Studios; ya sea en su versión Florida o en su versión Hollywood, nos convertimos, de hecho e inapelablemente, en el Único —y puerilizado— Consumidor, en un mundo en el que «Un solo gusto vale para todos», a tenor del reciente descubrimiento de la «talla única». En estos espacios, todos los peligros que entrañan complejidad, toda la diversidad internacional, se disuelven en lo exótico, en lo primitivo, en el paseo en la montaña rusa a través de un paisaje decorado con héroes y villanos de cartón piedra, rodeado de centros de producción de comida rápida, ya sea mexicana, china o italiana).

El peligro particular del capitalismo utópico y de sus sueños no radica en que los sueños terminen por alcanzar la fruición típica de la sinergia, aunque sea obvio que las marcas de cobertura mundial, las películas, los anuncios y los libros de cobertura mundial, continúen naciendo a diario. Un mundo armado hasta los dientes, partidario de guerras del estilo de la guerra Irán-Irak, con un nivel de distribución de la riqueza tan irregular e injusto, que carece de parangón a lo largo de la historia, así como con los futuros Chernobils, químicos y nucleares, nunca se convertirá, al menos en los plazos que cada cual es capaz de concebir muy a la larga, en un Mercado Único, en un enorme centro comercial poblado por una masa de consumidores casi imposibles de diferenciarse unos de otros. El peligro radica en que estos soñadores se han arrogado el derecho a fracasar a la mayor de las escalas; antes de que tales sueños de globalización comiencen a fracasar en sus propios términos, habrán transformado las estructuras institucionales de la vida humana.

A estas alturas, los *managers* globales más contumaces ya han empezado a trocear y a quemar la



Los capitalistas de hoy son nuestros más grandes inventores de ficción, y vivimos todos en medio del más extravagante de los sueños utópicos.

«grasa» (léase, las «personas»), desgajándola de las entidades globales, a medida que continúan construyéndolas. Culturalmente hablando, con esa grasa desaparecen también la «redundancia» y el «lujo»: la película de culto para una reducida audiencia o, digamos, el libro que se publica «solamente» por «prestigio». Sólo en uno de esos hipotéticos y excepcionales «solamente» puedo yo existir.

Pasado y presente de la edición

La edición ha constituido un curioso remanso desde el cual ha sido posible contemplar el pulso racional de la carrera de la historia. Mucho después de que la prensa, la música, la televisión e incluso Hollywood comenzaran a fusionarse y a globalizarse, la edición aún retenía ciertos rasgos del negocio familiar, así como la sensación de familiaridad propia de una época anterior. Una de las razones de que subsistieran estos rasgos era que los márgenes de beneficios, allí donde en efecto se dieran, resultaban dolorosamente exiguos. (Era moneda corriente afirmar que una cuenta bancaria a un bajo interés resultaba mucho más provechosa que una inversión en el comercio del libro.) Otra de las razones era que los libros siguieron siendo empecinadamente objetos de venta por temporadas, cuyo éxito en el mercado era penosamente imprevisible y por norma general irrepetible. Todo conocimiento era retrospectivo, y con regularidad lo refutaban los libros de la temporada siguiente. Comquiera que las razones de peso a la hora de estar en semejante negocio eran muy reducidas, quizá tan sólo por el placer o por la curiosidad de los libros en sí mismos, éste siguió siendo un sector que se movía en una escala relativamente reducida y una profesión mal pagada para los escritores y los editores por igual. Por lo normal, se hablaba de una actividad propia de caballeros, fácilmente pasada por el tamiz de la sentimentalización.

La extensión de las cadenas de librerías a finales de los setenta y a comienzos de los ochenta, en las cuales se hacía énfasis en los *best sellers* a precio reducido, siempre y cuando se pudieran vender más de un millón de ejemplares de un título determinado, vino a modificar radicalmente dicha situación. A finales de la década, la gran mayoría de las editoriales estaban alojadas en inmensos edificios de corte imperial. Bertelsmann, el conglomerado alemán, por poner un

ejemplo, se apropió de Doubleday-Bantam (las dos fueron en su día casas independientes), de Anchor, una casa distribuidora dedicada a los libros de bolsillo, de Dell, otra casa especializada también en tiradas masivas de libros de bolsillo, aparte de las librerías Doubleday y de unos ochenta clubes del libro norteamericanos, entre ellos el Literary Guild, uno de los dos más grandes.

Todo lo que quedaba estaba destinado obviamente a las economías de escala, a las cuales les habría bastado con dar un zapatazo para poner en marcha cualquier operación; cada uno de los «centros de beneficio» (léase, las casas editoriales previamente independientes) habría arrastrado su propio peso; el único truco necesario era explorar los gustos y deseos de lectura del consumidor, de manera que se pudiera recortar la cantidad de títulos editados y así incrementar radicalmente las ventas de cada título, cuando menos, en lengua inglesa.

La edición de literatura para adultos, a pesar de los pesares, siguió siendo una especie de profesión subsidiaria —ya fuera de las divisiones de libros de texto, de la fortuna personal en el caso de las editoriales independientes o, en el caso concreto de Random House, de una división de libro infantil altamente beneficiosa. A pesar del crecimiento de la mentalidad de *best seller*, en una década en la cual proliferaron los métodos del negocio y durante la cual por «libro» cada vez se entendía más y más aquello en lo que trabajan los contables, así sigue siendo. Esto lo subrayan de manera incontestable los intentos, a menudo condenados al fracaso, de los editores, que en los últimos años han intentado expandir sus actividades a todo lo que no fueran libros —casetes de audio y de vídeo, *software* para ordenadores, tarjetas para seguir una dieta, juegos y *puzzles*, por citar tan sólo unos cuantos productos.

Con eso y con todo, algo más había ocurrido en los ensoñadores y corporativistas ochenta. Las compañías editoriales apreciaron cada vez más su valor, a veces sin tener en cuenta lo que hicieran los demás. Este incremento del valor vino a enmascarar dos problemas ligados entre sí que hicieron de la entrada de las editoriales en las operaciones comerciales a gran escala una simple debilidad, aparte de predisponer de inmediato su salida. El primero consistía, lisa y llanamente, en que escribir

libros y, desde el punto de vista del editor, encontrarlos, producirlos y publicarlos (aun cuando se hiciese mínima y lentamente) seguía siendo una labor dolorosamente singular, así como una actividad muy intensa y exigente. Aún era peor que los libros así producidos y comercializados fuesen productos financieramente insustanciales a la hora de respaldar en ellos una estructura cada vez más pesada, la maquinaria burocrática de las empresas, por no hablar de los sueños de globalización que pudieran engendrar.

Lo que podrían dar de sí incluso los mayores *best sellers* no eran más que las pipas del loro en comparación con una sola película de éxito o un solo éxito de *sitcom*. Aunque en las listas de éxito un Stephen King pudiera seguir a otro Stephen King, y un Michener a otro Michener, ejércitos enteros de analistas financieros y de licenciados y doctorados en las escuelas de empresariales resultaron de una mínima utilidad a la hora de predecir o, puestos a decir verdades, de crear el próximo objeto en papel impreso que pudiera constituir el objeto de un deseo de masas. Esto se tradujo en una creciente frustración (o «revulsión»: la palabra no resultaría fuerte en exceso) de lo que el presidente de Random House, Vitale, denomina «libros irrepetibles» (lo cual ya fue, en tiempos, la definición misma del libro).

Desde el diseño de cubierta hasta el asunto o temática tratados, en los ochenta asistimos a una serie de esfuerzos desesperados por dividir los libros por géneros estancos, haciéndolos así más aptos para atraer la atención de las masas, la predicción de las masas y la repetibilidad en masa. Se llevaron a cabo diversos experimentos de cara a la clonación de un *best seller* de una determinada categoría, en un patético homenaje a las series de televisión cortadas por el mismo patrón o a las segundas y terceras partes de determinadas películas. Un cierto número de *best sellers* que cada vez se vendían mejor irrumpió en la vida de los consumidores, pero incluso este «éxito», si así puede considerarse, experimentó notorios problemas. Las entidades editoriales, cada vez mayores, se encontraron con que debían pujar a lo salvaje por un número cada vez más reducido de títulos «seguros»; se dilapidaron millones de dólares en anticipos por productos futuros que, incluso cuando se vendían, no siempre justificaban las sumas multimillo-

narias invertidas de antemano; muy a menudo, como es el caso de *Whirlwind*, de James Clavell, por el cual William Morrow & Co. pagó cinco millones de dólares, ni siquiera se vendieron al nivel apetecido, lo cual vino a significar, toda vez que las librerías admiten los libros en depósito, que cientos de miles de ejemplares fueron devueltos.

De ahí el problema editorial número dos: en un paquete desarrollado e integrado para su consumo inmediato y autorreproducido, en el cual se incluían *compact disc*, VCRs, *walkman*, cámaras de vídeo, *nintendos* y hornos microondas, existía un espacio cada vez más reducido para un producto incapaz de generar un nuevo consumo, limitado a un consumo único. (Después de todo, todavía hay que leer los libros, aparte de que se suelen prestar con cierta frecuencia.) El concepto de Lectura *light* de ninguna manera podía sentirse cómodo junto al de Bebida *light*, Comida *light*, Audición *light* y Visión *light*. Aunque las librerías (y los precios de los libros) continuaron incrementándose a lo largo de los ochenta, un reciente reportaje aparecido en *American Demographics* indica que el tiempo semanalmente consignado a la lectura había disminuido en un tercio, por lo menos, entre 1965 y 1985. De acuerdo con una empresa dedicada a la investigación y al sondeo demográfico, los norteamericanos, por media, gastan menos de cincuenta dólares al mes en periódicos, revistas y libros. Aun peor, a finales de los ochenta resultaba cada vez más caro comprar una nueva novela sobre el Vietnam, pero cada vez más barato adquirir un vídeo de *Platoon* para ponerlo en la «biblioteca» de casa.

El hecho de que la librería y el lector independientes se negasen en redondo a desaparecer, y de que las librerías vendiesen novelas desafiantes y libros de no ficción —algunos de ellos procedentes del mundo cada vez más animado en que se habían convertido las pequeñas editoriales—, hecho que floreció contra todo pronóstico, vino a suponer una cierta esperanza para el futuro de los libros, pero no para El Libro. Globalmente, la situación del Libro era poco más prometedora. A pesar de las subastas internacionales de los Libros Potencialmente Globales, que por cierto alcanzaban cifras de fábula, los límites de cada nación resultaron ser resistentes e impermeables a la imaginada sinergia del libro. Un húngaro

En los ochenta asistimos a una serie de esfuerzos por dividir a los libros en géneros estancos, haciéndolos así más aptos para el consumo. Pero algo salió mal.

podía bailar al son de U2, pero no podía hacerlo al de la última novela de Robert Ludlum, ni un ruso que consumiera con cierta frecuencia Mc-Burguers podría darle un bocado a *Noches de neón*. Cada libro, por muy aerodinámico que fuese su diseño, tenía que sufrir el doloroso proceso de la traducción, problemático y muy costoso por el tiempo que requiere, antes incluso de afrontar la cuestión principal, es decir, la prueba de fuego que determinaría si estaba o no en condiciones de adaptarse a los caprichosos e imprevisibles gustos de los lectores de otra nación.

Así pues, a pesar de una década en la que menudearon los gritos cada vez más feroces que defendían que el mundo editorial debería responder de una vez por todas a una sólida base comercial, una década en la cual las pequeñas editoriales, con sus cuentas de pérdidas e ingresos cada vez más cuestionables, fueron casi automáticamente absorbidas por otras entidades de mayor tamaño, los libros continuaron desafiando —o poniendo en entredicho— la prueba de los sueños globalizadores.

Esta debilidad del libro en tanto producto, de todos modos le dota de un interés especial; su destino es probable que quede fijado a comienzos de esta década, al menos de cara a la iluminación de ciertos aspectos de la empresa global que los globalizadores tal vez prefieran ignorar, incluidos los diversos modos en que el fracaso de sus sueños modificará nuestras vidas, tal como recientemente tuve ocasión de descubrir en carne propia.

Pantheon

Con Robert Bernstein, presidente durante veintitrés años seguidos, Random House había pasado de ser una empresa de 40 millones de dólares a ser una empresa con un valor aproximado de mil millones. Considerada la editorial comercial más grande de los Estados Unidos, dentro de su estructura sin hilación comprendía Random House (libros para adultos), Knopf, Pantheon, Schocken, el grupo Crown Books, Times Books, Villard, Vintage, Clarkson Potter, Harmony, las guías de viaje Fodor, el grupo Ballantine / Del Rey / Fawcett / Ivy, una división de publicaciones infantiles y juveniles, una división de vídeo y audio, Outlet (libros de saldo), Reference, una división de ventas por correspondencia, el grupo



Century (varias casas editoriales británicas) y compañías distribuidoras en Australia y Nueva Zelanda. Pantheon, adquirida por Random House en 1961 por medio millón de dólares (cifra que hoy no alcanza siquiera el precio de un anticipo mediano por un hipotético *best seller*), también ha experimentado un incremento de su valor, llegando quizá a los veinte millones de dólares, sobre todo sobre la base de su importante fondo editorial.

El 2 de noviembre de 1989, Bernstein, que por algo era un director editorial con una astuta idea de

las limitaciones económicas del libro, aparte de hacer gala de una actitud basada en el *laissez-faire* de cara a las diversas ramas de la empresa, fue bruscamente «jubilado» por obra y gracia de S. I. Newhouse (el hermano que se encarga de supervisar el ala editorial de NewhouseLandia, que no en vano vale tres mil millones de dólares). El hermano S. I., quien, a juzgar por las noticias más recientes, tiene una clara tendencia a cesar a sus directivos de una manera muy emparejada con la más simple humillación, colocó a su propio hombre, Alberto Vitale, un directivo global al cual dio el mandato de costumbre: suprimir la

grasa, hacer de cada división de la corporación un centro generador de beneficios.

Vitale, que había sido previamente ejecutivo de Olivetti y del grupo Agnelli, entró en el mundo de la edición en los setenta de la mano de Bertelsmann, la empresa global de comunicaciones típicamente alemana, y terminó como cabeza visible de la fusión de Bantam, Doubleday y Dell, la operación editorial más arriesgada y beneficiosa de Bertelsmann en Estados Unidos. Pronto se le puso el mote de «El General», alias «Mr. Bottom Line», al tiempo que adquiría

una reputación administrativa típica de la globalización por su tendencia a no dejar títere con cabeza y a quemar todo lo que se le pusiera por delante. Se hizo famoso por haberse sacado de la manga la biografía de Lee Iaccoca, todo un *best seller*, y por haber despedido a setecientos empleados de Bantam-Doubleday sin hacer casi ningún ruido, sin salir siquiera en la prensa. Su primer informe sobre Random House fue más o menos como sigue: «Todos y cada uno de los 1.400 empleados [de Doubleday-Bantam-Dell] tienen muchísimas cosas que hacer. Si esto no rige en Random House, no pienso consentirlo». Era un hombre que rápidamente se hizo famoso dentro de Random House por hablar de los libros diciendo «unidades», y por vanagloriarse en un periódico británico de haber leído muy pocos libros por placer, «porque no tengo tiempo para tales cosas».

La división en que yo trabajaba, Pantheon, que el año anterior había producido 110 «unidades», pasó de inmediato a ser epicentro de un remolino de cotilleos y rumores, no sólo en la industria editorial sino también en diversas publicaciones: se dijeron cosas del estilo de: «Pantheon, por ejemplo, puede que desaparezca para dejar más sitio a los *best sellers*». A pesar de nuestras solicitudes en este sentido, la dirección no confirmó ni rechazó públicamente todos estos rumores relativos a nuestra inminente extinción.

Cuando a los agentes literarios les entra el canguelo, lo que se recibe por correo disminuye abrumadoramente, y sólo llegan ofertas de libros «de recuelo», al tiempo que las únicas llamadas que se reciben proceden de ansiosos autores de la casa, deseosos de comentar lo que han oído de fuentes dignas de toda confianza, en el sentido de que «oye, me han dicho que sois un fiambre», por no decir que Alberto Vitale informa de repente a uno de tus colegas, en privado, de que la lista de títulos de Pantheon se reducirá en el futuro, para comprender a lo sumo cuarenta libros al año (más vale olvidar qué cuarenta títulos tendrán en mente él y el antipático Hermano S. I.): he ahí una estupenda definición funcional del «biocidio».

El 27 de noviembre, tras haber padecido lo que en términos editoriales sería el equivalente de un lentísimo garrote vil, el personal de



Pantheon se reunió en la sala de conferencias por vez primera desde la irrupción de Alberto Vitale. Mr. Vitale, un hombre de baja estatura y gran intensidad, que evidentemente se había tenido que empapar de las técnicas administrativas propias de Atila el huno, había llegado dispuesto a sacar a Pantheon de la miseria en que él había conocido al sello. Nos informaron entonces que André Schiffrin —cuyo padre había contribuido decisivamente en la creación del sello—, es decir, la persona que llevaba veintiocho años de director general de la casa, acababa de «dimitir». (Quedó implícita la voz pasiva propia del lenguaje corporativo, es decir, «había sido dimitido».) Se nos dijo que la organización Newhouse mantenía su compromiso, si no con André Schiffrin, sí al menos con «su espíritu»; este compromiso resultó

tener unas proporciones más dignas del zen que de otra cosa, pues aun cuando dicho espíritu hubiese de seguir entre nosotros, bien que silencioso y disimulado, el cuerpo iba a marcharse de entre nosotros, de forma también disimulada y sin que se notase, amordazado contractualmente por un pacto de silencio. Acto seguido se hicieron los correspondientes comunicados de prensa para anunciar el «realojo» de Pantheon Books, su absorción por Newhouse.

La dimisión a manera de protesta que protagonizó el personal de Schiffrin (a la cual iba a seguir la de los ayudantes y colaboradores) se produjo aquel mismo día. Semejante acontecimiento, tan inesperado por la nueva dirección, contribuyó a iluminar algunos de los límites propios de los sueños de la década anterior.

La pataleta del poder

El incidente de Pantheon supuso un reto en toda regla a dos de las nociones más sacrosantas de los ochenta: la primera era que la necesidad de un considerable margen de beneficios (tal y como la definen los globalizadores) estaba por encima de toda duda, y era ley eterna del bienestar de la humanidad, así como el único fundamento de toda actividad humana; la segunda era que los globalizadores, al margen de que uno estuviese de acuerdo con ellos o no, sabían perfectamente lo que estaban haciendo y tenían siempre la razón.

Por lo que respecta a la primera, uno de los efectos de la ensoñación utópica del capitalismo ha estribado en la compresión del valor (y de todos los valores) al valor de la *bottom line*, que se aduce incontestablemente como prueba definitiva de la corrección del camino emprendido. En los años ochenta, los globalizadores de ninguna forma podían imaginar que un valor distinto de sus valores resultase valioso de ninguna de las maneras; el hundimiento del comunismo —léase, de los regímenes autoritarios del este de Europa y de otros lugares— se consideró prueba concluyente de que su conjunto de fantasías materialistas orientadas según los márgenes de beneficios era la única solución viable; como llegó a comentar el propio Alberto Vitale, «fíjense en lo que ha pasado en esos países que consideraban la *bottom line* como la expresión más obscena de todo su vocabulario». Toda posibilidad de que existiese algo más allá de los límites de su ensoñación fue desechada de antemano.

Dentro de tales límites, en el año en que se produjo la caída de Drexel-Burnham, la bancarrota de Campeau y (a escala mucho más reducida) el primer tropiezo visible del mundo de la edición global, un sello como Pantheon empezó a tenerse no ya por una división editorial «que no arroja ningún beneficio», sino por un insulto intolerable, por minúsculo que fuese, a la Corrección de las cosas de este mundo. Su sola existencia era como un mudo reproche, como un recordatorio de otro conjunto de valores —digamos, por ejemplo, la idea de un tesoro cultural, o de los valores a largo plazo que pudieran tener las voces nuevas y las ideas nuevas en cualquier sociedad, o de la propia disensión, o incluso de la obligación (inexistente en nuestra sociedad) que tiene el alma de los medios de comu-

En los ochenta asistimos a una serie de esfuerzos por dividir a los libros en géneros estancos, haciéndolos así más aptos para el consumo. Pero algo salió mal.

nicación en cuanto a respaldar y apoyar lo difícil, lo desafiante.

Cuando dejó de ser muda la reacción de Pantheon ante la «limpieza» radical que tantísimas instituciones, grandes y pequeñas, experimentan hoy en día en nombre del dicho «margen de beneficios», las reacciones resultaron muy reveladoras. Por ejemplo, fue reveladora la de S. I. Newhouse, arrebatado a pesar de su silencio habitual, quien semanas después de haberse desatado la «crisis» declaró lo siguiente al *New York Times*: «Me desagradan profundamente las obras de caridad». Dándole acto seguido un vuelco a la historia, añadió: «Los negocios que pierden dinero no son seguros, sino tremendamente inestables, y nunca afrontan los retos que debieran de cara a la consecución de una mayor calidad». Fueron cuarenta los altos ejecutivos y editores de Random House (algunos de los cuales no es que fuesen precisamente famosos por ser unos linceos en esto de los «márgenes de beneficios») quienes se empeñaron en castigar a sus antiguos colegas por su carencia de «responsabilidad fiscal» y en apremiarles a «vivir respetando las mismas reglas fiscales que respetamos todos los demás, en Random House y en el resto de la industria». Además, hay que tener en consideración a Errol McDonald, vicepresidente de Random House y entonces editor ejecutivo de Vintage Books, que después sería nombrado editor ejecutivo de la nueva «Pantheon», quien deploró la «mentalidad de institución benéfica» propia de Pantheon; si no, veamos los que escribió un conocido columnista, George Will: «A lo largo y ancho de este mundo, hoy en día se cuentan por millones las víctimas del izquierdismo que se acogen a ciegas a la disciplina y la racionalidad de los mercados libres, por haber comprendido al fin la relación que existe entre la soberanía del consumidor y las responsabilidades de una política democrática. Algunos izquierdistas norteamericanos han empezado a exigir la exención de las severas condiciones mercantiles por idénticos motivos». Para postre, léase el *Wall Street Journal*, en concreto en una editorial iniciada en primera página, en el cual denunciaba el derecho que pudieran tener los editores de Pantheon «al consentirse toda clase de caprichos basados en un dudoso gusto e invertir en libros destinados a engrosar las pérdidas, sin que por ello se arriesgasen nunca a perder sus empleos». Se nos llegó a comparar, en términos

por cierto muy desfavorables, con el gobierno polaco de Solidaridad; se llegó a sugerir que «a Pantheon y a quienes le apoyaban habría que traerlos a patadas, arrastrándoles de los pelos si fuera preciso, al presente».

Pese a todo, este *aggiornamento* de los famosos gritos de «¡íos a Rusia!» (o «dedicáos a la beneficencia y a las obras de caridad»), estas invocaciones de los sueños de la *bottom line* que hasta hace muy poco habían servido para dejar todo debate en suspenso, para zanjar todo amago de discusión, en este caso solamente sirvieron para echar más leña al fuego. Fue como si, al menos durante un instante, todo se hubiese reducido a la pataleta típica de la especie globalizadora: «Tenemos todo el derecho del mundo porque tenemos todo el poder».

Todo ello bien pudiera ser un claro síntoma de que, en la década de los noventa, los sueños de los soñadores que vuelven a nombrar nuestro mundo, que vienen a remodelarlo a su manera, no pasarán desapercibidos, y tal vez se encuentren con la respuesta que merecen. Ciertamente es que, de momento, la vastedad de las sumas ofrecidas a estos nuevos adalides de la conciencia les permite un vastísimo margen de error, y que el dinero, en tales cantidades, tiende a atraer mucho más dinero, sin importar en qué se invierta. Ahora bien, quien hoy suprime la grasa y crea al tiempo una eficacia internacional sin parangón bien puede ser el hazmerreír de mañana.

Futura historia de la edición

¿Quién sabe qué fisuras puede que se abran un buen día para tragarse a los últimos emperadores de la globalización? En el minúsculo territorio de la edición global, sin embargo, es posible detectar a estas alturas ciertas líneas de desarrollo, ciertas tendencias que no han hecho más que despuntar, en las cuales se sugiere un esbozo preliminar de su futura historia.

En la medida en que el valor de las editoriales siga apreciándose, los sueños de la globalización seguirán en alza, engendrando cada vez menos entidades editoriales, cada vez mayores, claro está (localizadas en cada vez menos, cada vez mayores imperios de los medios de comunicación), cuyos nombres compuestos siempre servirán para recordarnos la

destrucción que implican tales sueños. Ahora bien, cuando estalle la burbuja quedará muy claro, como ya lo está dentro de muchas editoriales, que el Libro no basta por sí mismo para respaldar el Sueño, que las economías globales de escalas significativas no se prestan a que nadie las arranque de una ocupación «única». Es posible que entonces no sea necesario mucho tiempo para que los conglomerados de los medios de comunicación, agobiados por el peso de las deudas, comiencen a desprenderse de sus unidades editoriales, es decir, de esos centros desprovistos de grasa, y pese a todo incapaces de rendir beneficios que fueron en tiempo las editoriales de peso, sólo que pasadas por la *turmix* y reducidas al puré de la *bottom line*. (Alternativamente, dichas unidades podrían seguir un impulso que ya es evidente en el sector y esforzarse por eliminar su producto vertebral, el libro.)

¿A quién podrían venderse dichas unidades? Probablemente, unas irían a parar al próximo conjunto de soñadores corporativos: las agencias publicitarias globales, convencidas de que un nutrido grupo de forjadores de palabras podrían prestar tremendos servicios sinérgicos a sus clientes, o bien a las grandes compañías del sector alimentario que busquen vínculos a gran escala con los escritores, sabe Dios por qué inconfesables razones, o incluso a la RCA del futuro (que sin duda será una marca japonesa), que vuelva a soñar con que el maridaje del *software* con la publicación de libros de texto entraña posibilidades fabulosas en un mercado educativo dirigido por las máquinas. Unas pocas tal vez caigan en manos de personas que sientan una auténtica curiosidad por los libros de verdad, libros que reflejen la experiencia humana al tiempo que sirvan de reflexión sobre la misma, y en dicha experiencia humana se incluye la recientísima era de la globalización.

Después de «el último emperador»

1984, la novela de Orwell, ya es historia, al menos en parte, porque ningún Gran Hermano ha conseguido abrirse paso hasta lo más profundo de la mente humana; tampoco ha existido un poder capaz de aplanar el lenguaje y convertirlo en ese artefacto bidimensional que imaginara Orwell («la guerra es la paz», y todo aquello). Por otra parte, la reorgani-

zación del mundo en consonancia con los sueños capitalistas sí que se produce a una escala superior a lo humano, y en un estallido de ruido blanco que amenaza con llevarse por delante todas las mínimas, si bien cruciales, distinciones entre unos actos humanos y otros. ¿Es posible que las palabras den la medida de tales acontecimientos? ¿Necesitan acaso las palabras de una determinada escala humana para salvar ceremonialmente el abismo que se ha abierto entre la realidad y los nombres? ¿Existe la posibilidad de que surja un nuevo lenguaje después de los últimos emperadores?

Al menos durante toda una década, en el sector editorial y en cualquier otro, la mano no identificada que traza esa línea al final de la página, ha trazado en todo momento una limitación. Dentro de dicha limitación se halla lo cuantificable, lo cual equivale a lo permisible, lo discutible, lo posible, es decir, lo real. Dentro de dicha limitación se encuentran los números que proporcionan el riquísimo material del cual están hechos los sueños de nuestros globalizadores. Dentro de ese mundo constreñido se supone que residimos nosotros, los que podemos adquirir sus productos. Fuera de dichos límites... bueno, allá en el exterior no es que no haya nada, sino que el exterior no es nada. Ni nada ni nadie. Al menos, nadie que importe un mínimo.

¿Serán los noventa una nueva década en un sentido no sólo cronológico? ¿Habrá, en el sector editorial y en cualquier otro, más y más personas más allá de esa limitación que traza la mano invisible? ¿Habrá otras manos dispuestas a borrar, a suprimir esa línea, dispuestas a trazar líneas de otra clase? ¿Estaremos más y mejor capacitados, en esta nueva década, para reconocer, cuestionar, describir y defender nuestras realidades, de manera que la comercialización de la humanidad y del planeta mismo no se produzca al menos sin una cierta oposición aquí, en el corazón de la tierra que ha visto nacer a los más poderosos hacedores de sueños, a los que han puesto la existencia en entredicho?

TOM ENGELHARDT

— «La televisión y los niños». *Letra Internacional*, 3. Otoño, 1986.

De la censura política a la censura del mercado

Rafael Conte

Para los puristas el problema no se plantea, pues para que la literatura exista basta con que haya un autor, pero ya se sabe que la pureza extrema siempre termina por negar el mundo. Habría que saber definir exactamente además quién es el autor, pues los ha habido de todas clases, individuales y colectivos, desconocidos y con nombres y apellidos, instantáneos o sucesivos, originarios y epigonales, y cuántas autorías se encierran en el autor. Hay obras que se han creado de manera individual y exacta desde el principio, otras a través de múltiples autores y versiones a lo largo del tiempo, y para resolver estos problemas siempre habrá que acudir al final a la espinosa cuestión de la fijación textual y las ediciones críticas y tener en cuenta a la postre que también las lecturas crean las obras al final de una historia que además no termina. ¡Uf! Al menos así sabemos que no basta con el autor para que la literatura exista.

Si nos preguntamos —al revés— si la existencia del lector es necesaria para que la literatura exista, tendremos que completar la cuestión con otra: ¿cuál es el papel del editor para que surja la literatura? Evidentemente, la respuesta debe ser afirmativa para ambas preguntas, y además así abriremos la veda para otras muchas: ¿es preciso el crítico, se necesita el profesor, son necesarios los medios de comunicación, cuál será la importancia del mercado, adónde nos llevarán al final los agentes de ventas o, mejor dicho, los expertos en *marketing*? Ya hemos abierto la caja de Pandora y el mundo de la literatura se nos ha vuelto del revés. Pero la evolución, desde la piedra de Roseta y los papiros egipcios, las estelas funerarias y las tabletas romanas, atravesando los manuscritos medievales nos ha llevado hasta la galaxia Gutenberg, bajo la que empezó la verdadera historia de la edición tal y como ahora la entendemos: a su industria. Y para terminar esta ligera introducción, sólo hay que repetir que lo audiovisual no ha vencido a lo escrito, que la galaxia MacLuhan no ha derrotado a la Gutenberg, y que el libro sigue siendo el medio fundamental para la creación y transmisión de la cultura —y la literatura no es otra cosa que la más excelsa cumbre de la cultura escrita—, al que el mundo de lo audiovisual sólo llega a complementar, por mucho que intente relevarlo en sus funciones, y al que además no hace sino potenciar. La imagen y la palabra no son lo mismo, son dos mundos que no se pueden integrar ni interpenetrar

en lo creativo; ninguna imagen vale no mil sino una sola palabra, pues la imagen muestra y la palabra significa: son dos mundos paralelos que no se encontrarán jamás, y al final, ni siquiera el ordenador que atraviesa ambos territorios será nunca capaz de juntarlos. Sólo se complementan en lo informativo, nunca en la creación.

Los primeros editores modernos fueron los impresores, y los librer

la casa patas arriba. La historia, la política y las guerras hicieron todo lo demás.

Al terminar la guerra civil española, el mundo de la edición —que poseía una larga, fértil y rica tradición de siglos— tuvo un enemigo principal: el de la censura. Si las primeras actuaciones del régimen franquista en el terreno de la edición literaria fueron el secuestro de fondos

sus criterios literarios y triunfaron con claridad, como la de don Manuel Aguilar con sus lujosas ediciones de clásicos, otras que sólo se mantuvieron, como Biblioteca Nueva, otras que se refundaron imponiendo nuevas líneas, como Salvat, Destino en la nueva literatura española, y sobre todo Seix Barral, que fue líder en literatura moderna, sucediendo a Luis de Caralt y José Janés —cuya herencia desembocó en Plaza y Janés— e imperios que nacieron con criterios propios, como Planeta, que acudió a llenar el vacío del *best seller* nacional, y los dos gigantes dedicados al libro de texto, Anaya y Santillana, que sentaron las bases de sendos grupos multinacionales que hoy dominan el gran mercado editorial español.

Pero a finales del régimen de Franco, el mercado empezó a dar señales de nerviosismo, Aguilar entró en decadencia, tras la muerte sobre todo de su fundador, Plaza y Janés fue comprada por el grupo alemán Bertelsman, Carlos Barral hizo crisis como editor y la gran Espasa-Calpe —la pionera del libro de bolsillo, primero con la colección Universal, excepcional en su tiempo, y con Austral después, agonizante al final— sólo pudo salvarse cuando al final fue adquirida por un gran banco español. Son los tiempos de la concentración de empresas, de penetración de capitales extranjeros —lo último, el de Mondadori— de desapariciones de figuras y firmas señeras en el combate por la democracia. A ello se unieron además las transformaciones del mercado, la llegada de nuevas generaciones de lectores, la creciente inflación de costes, las dificultades en el mercado latinoamericano —que llegó a suponer unos índices de exportación fundamentales para subvenir los graves problemas en el mundo editorial español—, la aparición de los fascículos, que sólo se revelaron eficaces para las obras de divulgación, pero escasamente en el terreno literario, y la diversificación de actividades de los grandes grupos en lo que se ha llamado «multimedia», esto es, el cultivo de diversas ramas de la edición y la comunicación en general, la penetración de editoriales clásicas en la edición de periódicos y revistas, o en la radio y la televisión, ya en los tiempos de la democracia. Pero también a finales de los años sesenta, una editorial clásica como Revista de Occidente, que vegetaba más que otra cosa desde que se le permitió reanudar sus actividades después de la guerra, no sin



que a la vez eran impresores. En aquellos tiempos ese oficio era un arte a fuerza de ser artesanía, y de todo eso vive hoy el subterráneo y fecundo mundo de la bibliofilia. España participó desde el Renacimiento en la fundación y desarrollo de aquel paraíso perdido. Pero la edición moderna surgió al compás del desarrollo de los medios de comunicación y del florecimiento de la novela burguesa en la segunda mitad del siglo XIX. Luego tendrían que venir los sucesivos fenómenos de la revolución industrial, de la política, la implantación de la economía de mercado y la revolución tecnológica para poner

editoriales, la destrucción de libros y la supresión de empresas, el panorama, con altibajos, no cambiaría en profundidad jamás. El último año del régimen, 1975, terminaba prohibiendo la edición y distribución en España de tres novelas importantes: *Juan sin tierra*, de Juan Goytisolo; *Si te dicen que caí*, de Juan Marsé; y *Recuento*, de Luis Goytisolo, como en lo político, también en la edición literaria el régimen de Franco murió matando.

Durante aquellos duros años, hubo grandes editoriales que no solamente sobrevivieron, sino que impusieron

Desde la óptica del censor

Robert Darnton

muchas reticencias, renovó el mundo de la edición popular propiciando la creación de Alianza Editorial y El Libro de Bolsillo, y algunas pequeñas empresas catalanas fueron adquiriendo una fuerza y presencia, a base de imaginación, calidad y actualidad, muy superiores a su envergadura económica propiamente dicha, como es el caso de Lumen, Tusquets y Anagrama, que han seguido un camino

Todo lo contrario de lo que hizo su competidor más directo, José Manuel Lara, quien a través de la editorial Planeta y del premio que lleva su nombre, que hoy es sin duda el más cuantioso e importante de los que existen en nuestro país, supo adaptarse a las necesidades industriales, sobre todo a través de la distribución, pues la clave de su éxito fue, aparte de la creación de imagen basada en el

senta hoy como perfectamente positivo.

En resumidas cuentas, cuando la democracia llegó a España, el mundo editorial estaba en plena transformación. Tras algunas desapariciones dramáticas y poco justificadas, en las que se perdió gran parte de la moral editorial de siempre —pues, ¿a quién interesaba salvar las empresas de Carlos Barral, las revistas *Triunfo* y *Cuadernos para el diálogo*, con su editorial también aneja, y así sucesivamente?—, la desaparición del mercado latinoamericano, el proceso de concentración empresarial, la penetración de capitales extranjeros, y la obligada adaptación infraestructural —financiera, comercial y tecnológica en la producción— en las empresas, lo literario se vio seriamente amenazado. Y ello hasta en los criterios mismos de política informativa y crítica de muchos de los medios de comunicación de masas. La influencia de los modelos empresariales norteamericanos lanzó al mundo editorial español a una inflación productiva donde lo selectivo desaparece. Nuestra industria editorial es una de las primeras del mundo occidental— pero también uno de los últimos en cuanto a las tiradas de los libros se refiere. Conclusión, editamos más que nadie, y la industria editorial española —en un país donde, pese a que haya aumentado levemente el índice de lectura, éste sigue siendo uno de los más bajos del mundo occidental— se configura como un gigante con los pies de barro. Pues además, este aumento de producción supone una sensible baja en los criterios de selección, pues los productos no se inventan en este terreno, la literatura pierde su cuota en el mercado y en la producción, y además, como en lo específicamente literario lo selectivo es primordial, es el sector de la creación y producción de literatura donde los resultados son más nefastos.

La edición de textos teatrales, en un terreno donde además el teatro actual no propicia en demasía la aparición de autores, sino la de directores y montadores, ha desaparecido casi por completo, mientras que la de libros de poesía es mayoritariamente propiciada por instituciones y organismos públicos, dejando aparte algunas colecciones de calidad de cierta repercusión —Visor, Adonais, Lumen y Tusquets, Torremozas o Devenir—, lo cual choca con la política gubernamental en la materia. En efecto, tras la supresión del Instituto Nacional del

Libro Español (INLE) y de la Editora Nacional, y la entrega total en manos de los editores, la instauración del Estado de las autonomías, y la potenciación de organismos democráticos en el terreno municipal y regional ha propiciado la multiplicación de empresas editoriales públicas a todo lo largo y ancho de la geografía nacional, costeadas con dinero público y gestionadas de modo bastante *amateur*. No estoy a favor de que toda la edición esté en manos privadas ni en públicas, desde luego, sino de que haya un equilibrio, pues siendo fundamental la economía de mercado y la libre empresa, los poderes públicos deben subrogarse allí donde la iniciativa privada no llega, y ello para proteger y conservar el legado literario español y los intereses de la creación cultural en nuestros días, algunos de cuyos aspectos no coinciden con las reglas implacables que impone el mercado.

Pero ese equilibrio no existe, nuestro legado literario está desapareciendo, la empresa privada va directamente a su negocio sobre casi todo lo demás, el *marketing* prevalece sobre lo cultural y creativo y, lo que es más grave, las «pequeñas masas» de lectores y bastantes creadores cifran sus alineados intereses en el triunfo económico sobre todo. Es la nueva censura, la que el mercado impone, y aquí sin duda se entabla la verdadera batalla para todo aquel que sienta una elemental preocupación por la conservación, desarrollo y comunicación de la literatura española de ayer y de hoy. Pues, pese a las apariencias, ni siquiera a estas alturas todos los elementos que intervienen en el proceso —autores, lectores e intermediarios, desde los editores a los periodistas, de los profesores a los libreros— disponen de la necesaria libertad para poder ejercer su trabajo con coherencia y conocimiento, con sufrimiento y placer, con el debido respeto y cuidado a uno de nuestros principales tesoros: nuestra literatura.

RAFAEL CONTE

- *Robinson o la imitación del libro*. Trieste, 1985.
- *Palabra y dos*. Crotalon, 1986.
- *El escorpión y la luna*. Anaya Generales, 1987.
- *Una cultura portátil*. Temas de Hoy, 1990.



ascendente hasta nuestros días. Y Alfaguara, que gozó de un buen prestigio desde 1977 hasta hace bien poco, está ahora en una encrucijada.

Por el contrario, un gran clásico en la edición de literatura española como Ediciones Destino, fundamental en la primera posguerra sobre todo a través del premio Nadal y de su labor de recogida de la producción de nuevos escritores españoles, pasó por momentos de graves dificultades en los años finales del franquismo y en los primeros de la democracia, que se agravaron cuando su propietario, José Vergés, se retiró de los negocios.

premio, el montaje de una red de ventas impresionante y eficazísima, y convirtió su empresa, nacida casi de la nada en momentos difíciles y de austeridad económica, en uno de los gigantes del mundo editorial español. Muchas veces se le ha reprochado que en sus criterios editoriales prevaleciera lo mercantil sobre lo específicamente literario pero, al final de cuentas, y a través de una tarea en la que, pese a todo, lo literario siempre ha estado presente, los clásicos han recibido la correspondiente atención, y han prevalecido asimismo los valores nacionales y españoles sobre lo extranjero, el saldo de su obra se pre-

Desde la óptica del censor

Robert Darnton

Sobre el control de la literatura

Berlín Oriental, calle Clara Zetkin 90, escalera izquierda, pasas por delante de la portería, subes dos pisos, un largo corredor y una puerta sin indicación alguna: la Sección de Literatura de la RDA. Estás en el centro neurálgico que gobierna la literatura de Alemania Oriental: la oficina del censor.

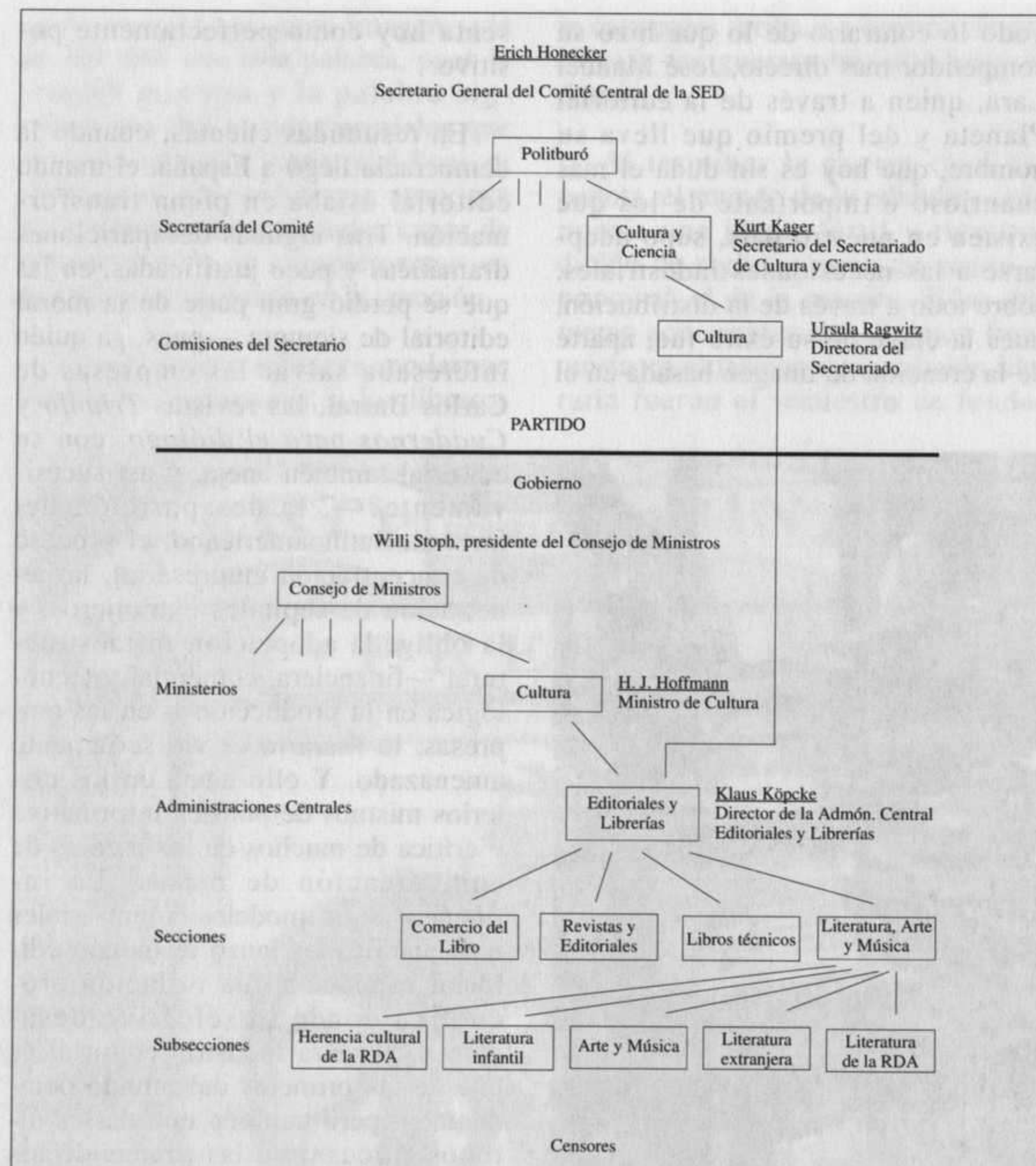
En realidad en la RDA no existía censura. La prohibía la Constitución. Sin embargo, esto no fue óbice para que el nuevo régimen la aboliera a finales de diciembre de 1989, abolición que no significó que los censores dedicados a filtrar los manuscritos por la maquinaria de la calle Clara Zetkin se hubieran quedado sin trabajo. Dos de ellos, Hans Jürgen Wesener y Christina Horn, me sirvieron de guía el 8 de junio de 1990.

El señor Wesener sirvió un café. Estábamos sentados en la oficina principal de Literatura de la RDA, una estancia con esa monótona decoración de madera contrachapada y plástico típica de la mayoría de las oficinas del desierto burocrático de la RDA. Ya no se censuraba ningún libro, me aseguraba el señor Wesener. Ellos procuraban ayudar a las editoriales a prepararse para el asalto de la economía de mercado en julio. No sobrevivirían muchas. La literatura, tal como había existido bajo el viejo régimen, estaba condenada a la desaparición.

¿Había motivos para lamentar la ruina del viejo sistema?, inquirí yo. ¿Acaso no se componía de control estatal, control ideológico y todas las asociaciones simbolizadas en el término «censura»? El señor Wesener y la señora Horn se miraron. Era evidente que había que aclararle ciertas cosas a este extranjero.

La censura existe en todas partes donde se da un proceso de selección en la producción literaria, explicaron. Tiene lugar sobre todo en la mente de los escritores, y lo que éstos no eliminan personalmente, lo suprime el filtro de los consejos de lectura de las editoriales. De hecho, los censores de la calle Clara Zetkin rechazaban muy pocas de las obras literarias que llegaban a sus manos: por término medio, media docena de los 200 a 250 manuscritos que autorizaban todos los años en el ámbito de la narrativa contemporánea de la RDA.

Desde el punto de vista formal no practicaban censura alguna. Ellos sencillamente se limitaban a negar a los libros la licencia oficial de impresión.



El señor Wesener me mostró una de esas licencias consistente en un pequeño formulario impreso rubricado con su firma. La verdad es que a primera vista no ofrecía un aspecto demasiado impresionante, hasta que explicó que sólo ese papel podía poner en marcha la maquinaria de la industria editorial. Ningún impresor aceptaba un encargo que no estuviera provisto del correspondiente permiso de impresión, pues todas las imprentas pertenecían al Estado. ¿Cabía, por tanto, afirmar que el trámite de la licencia y la censura tenían la misma finalidad, es decir, que la RDA había desarrollado de hecho un sistema hermético de censura a pesar de todas las hermosas formulaciones de la Constitución?

La señora Horn así lo admitió, a pesar de que el término «censura» le desagradaba. En las personas desinformadas suscitaba demasiadas asociaciones negativas y les proporcionaba una imagen errónea. De hecho, ella estaba convencida de haber contribuido a fomentar la literatura mediante la licencia de edición. Muchos de los manuscritos que ella guió por el laberinto de la burocracia, jamás habrían sido impresos de no haber eliminado ella

misma expresiones que con toda seguridad habrían provocado el enojo del Comité Central del SED. Un censor debía estar familiarizado con la susceptibilidad de los hombres de la cúpula del Partido y tener un oído sensible para el lenguaje capaz de causar escándalo.

Por ejemplo: los autores que hablaban de los «enemigos del estalinismo» hallarían dificultades con toda seguridad. Ella sustituía esa frase por la siguiente: «opuestos a su época». Todo aquel que se refería explícitamente a los años treinta podía despertar la sospecha de que su intención era aludir a las purgas de Stalin. Por ese motivo ella cambiaba «años treinta» por «durante la primera mitad del siglo veinte». Para un autor, emplear una frase como «el aire de Bitterfeld es irrespirable» era suicida y había que eliminarla, al igual que el uso del vocablo «ecología», que enfurecía a algunas personalidades prominentes del Partido. Otra palabra peligrosa era «crítica» porque invitaba a pensar en disensión. Cuando la señora Horn se topaba con la formulación «un debate crítico sobre la historia soviética de los años treinta», la transformaba en «un

debate sobre la historia de los albores del siglo veinte».

Hasta «soviético» podía ser tomado como una provocación, en cualquier caso después de 1985, cuando todo lo que procedía de la Unión Soviética le parecía sospechoso al Comité Central de la RDA. En los años sesenta los censores tuvieron que tener un cuidado exquisito con todos los americanos. Kurt Hager, el ideólogo del Comité Central, se había pronunciado en contra de una traducción de *El guardián entre el centeno*, porque Holden Caulfield no podía convertirse en modelo para la juventud socialista. (Al final ellos consiguieron pasar el libro por el Comité Central, y obtuvo un gran éxito entre la juventud, a pesar de que Hager opinaba que los jóvenes alemanes orientales debían admirar más bien a «vencedores» como sus estrellas deportivas en lugar de a «perdedores» como Holden.) Pero después de que Gorbachov llegara al poder, la Unión Soviética se convirtió con mucho en el tema más delicado que pasaba por sus escritorios. Hasta la «revolución de octubre» de 1989, la *perestroika* y la *glasnost* fueron un tema tabú en la RDA.

Todo esto provocaba en mí tanta fascinación como desconcierto. ¿Los censores consideraban su trabajo una forma de preservar a la sociedad de la corrupción y de la rebelión, o a los autores de la ira del Comité Central? ¿Por qué tenía tanta importancia en su trabajo el Comité Central? La señora Horn y el señor Wesener volvieron a intercambiar miradas, y el señor Wesener opinó que lo mejor sería empezar por el principio.

Literatura y socialismo

Yo debía comprender que él y la señora Horn se habían comprometido con dos cosas: con la literatura y con el socialismo. Ambos habían estudiado Germánicas en la Universidad Humboldt de Berlín Oriental y al igual que otros muchos estudiantes habían confiado en dedicarse a sus afanes literarios en el Ministerio de Cultura. Poco después de crearse en 1963 la Administración Central de Editoriales y Librerías, comenzaron a dedicarse a la labor que yo describiría como censura. Ellos habían de buen grado ese trabajo proque creían que la RDA, al contrario que Alemania Occidental, se había comprometido con determinados valores: el socialismo, el humanismo, el antifascismo, el antiracismo. Juzgaban acertado que libros como *Mein Kampf* no se publi-

Muchos libros eran trabajos encargados por el Ministerio de Cultura y bastantes se realizaban mediante contratos entre editoriales y autores.

casen en la RDA. Eran buenos miembros del Partido, y en el punto culminante de la guerra fría simpatizaban con la línea oficial, aunque ésta se expresase en consignas como «No a la coexistencia en el ámbito intelectual. La verdad es indivisible».

En los años setenta, sin embargo, su lealtad comenzó a flaquear, cuando el socialismo de la RDA fue estrechando cada vez más los lazos con el estalinismo de la URSS. Se adhirieron al ala liberal del Partido y defendieron la introducción de reformas en los debates intrapartidistas. En 1985 quedaron horrorizados cuando se rechazaron la *glasnost* y la *perestroika*. Y cuando las protestas de 1989 culminaron el 4 de noviembre en una gigantesca manifestación, ambos se sumaron a la multitud que exigía una revolución pacífica. Entretanto, se identificaban con los autores cuyo trabajo tenían que censurar y consideraban su propio trabajo una forma de luchar contra jefes supremos —la cúpula dirigente del Comité Central, denominados en la oficina de censura «ellos».

Yo ya había oído muchas cosas sobre «ellos». Todos los miembros de la antigua Administración con que me había topado habían luchado contra «ellos» como liberales clandestinos dentro del SED. De haberle podido preguntar a Honecker qué es lo que había ido mal, seguro que me habría respondido: «Ellos». Sin embargo, el señor Wesener y la señora Horn no parecían esforzarse demasiado por justificarse. Intentaban explicar cómo habían hecho su trabajo y cómo había funcionado la censura en la RDA hasta su eliminación hacía apenas seis meses. Muy lejos de cuestionar el sistema, aceptaban sus premisas fundamentales y hacían cuanto estaba en su mano por mantenerlo con vida. ¿Pero en qué consistían dichas premisas?

«Planificación», respondió el señor Wesener. En una sociedad socialista la literatura, al igual que todo lo demás, tenía que planificarse. Me dió una copia del plan más reciente depositada encima de su mesa. Era un documento extraordinario, de 78 páginas, con el título *Plan temático de 1990: la literatura de la RDA*. En él recogían todas las obras narrativas que se iban a publicar el año 1990 en Alemania Oriental. El plan iba acompañado de un documento aún más interesante, una «valoración del Plan temático», en la que se suministraba un juicio crítico sobre la literatura narrativa del año para su dictamen y aprobación por el Comité Central. Me sentí algo confundido al tener en mis

manos el resultado anual en «literatura» de un año que todavía no había concluido. El señor Wesener y la señora Horn me ofrecieron una visión panorámica del contexto institucional en el que se desarrollaba la «literatura» a modo de orientación, y me explicaron todas las fases del proceso en el que consistía la censura.

El esquema de organización adjunto es mi versión de la maquinaria burocrática de la calle Clara Zetkin, por la que pasaban antes de la revolución todos los libros de Alemania Oriental. Erich Honecker como secretario general del SED y Kurt Hager como presidente del secretario de Ideología del Comité Central establecían las líneas generales de la política cultural. En teoría, descendían por el politburó y después a través del gobierno a los distintos niveles de mando. En la práctica, se transmitían habitualmente a la Administración Central de Editoriales y Librerías del Ministerio de Cultura a través del Departamento de Cultura del Comité Central, y Honecker y Hager solían intervenir de manera directa en el trabajo de los burócratas de la literatura. La Administración Central de Editoriales y Librerías constaba de cuatro departamentos. Dos de ellos se ocupaban de los aspectos económicos de la literatura: distribución de papel y asignación de labores de imprenta, subvenciones, conformación de precios y control general de editores y librerías. Los otros dos se dedicaban al control de la literatura misma, centrándose uno en libros técnicos y el otro fundamentalmente en la narrativa. La sección de literatura narrativa se dividía en cuatro subsecciones, una de las cuales se ocupaba de la literatura contemporánea de la RDA. Este departamento lo dirigía la señora Horn, que trabajaba junto con cinco especialistas más entre cuyas funciones se incluía también la censura. El señor Wesener dirigía un equipo similar dedicado a la literatura extranjera.

Algunos libros pueden haber tenido su origen en ideas de los autores. Muchos de los libros de la RDA, sin embargo, eran trabajos encargados por el Ministerio de Cultura, y bastantes se realizaban mediante contratos entre editoriales y autores. Unos dos años antes de publicar un libro, el editor presentaba un proyecto del mismo a la Administración Central de Editoriales y Librerías. En una de las oficinas de la calle Clara Zetkin un colaborador de los niveles inferiores reducía el proyecto a una ficha. El señor Wesener tenía miles de esas fichas en sus archivos. Sacó

una, un formulario normalizado sobre un papel gris barato con 21 apartados: editorial, autor, título, historial de publicación y así sucesivamente, todo en una superficie de 14 por 10 centímetros. Alguien había anotado las informaciones relevantes y al dorso había consignado algunas frases sobre el carácter general de la obra, la traducción de un libro de poemas del poeta checoslovaco Lubomir Feldek, que estaba previsto publicar en 1990:

Con sus versos irónicos y lacónicos el autor se ha labrado un nombre que desborda el ámbito lingüístico checo. Es un observador sensible de los procesos sociales, que valora desde una óptica comprometida. Esta sería su primera publicación en la RDA.

En cuanto el Departamento había reunido los dossiers y fichas suficientes para un año, comenzaba a preparar el *Plan*. El director de cada sección formaba una comisión integrada por representantes de la Asociación de Escritores, de las editoriales, de los librerías, de las bibliotecas, de las universidades y del Ministerio de Cultura; la comisión que se encargaba de la narrativa se denominaba Grupo de Trabajo Literario (LAG). El LAG aprobaba cada libro, era algo parecido al consejo de dirección de una editorial occidental, sólo que en la RDA participaba en todos los sectores de la industria literaria y vigilaba con atención las cuestiones ideológicas.

La señora Horn y el señor Wesener consignaban entonces las decisiones y directrices generales del LAG en un anteproyecto del *Plan*. El *Plan* mismo era un importante documento secreto que se presentaba al Comité Central. Se redactaba con sumo cuidado e implicaba consultas con los especialistas de todas las secciones y una crítica mutua de los anteproyectos. En última instancia era responsabilidad de Klaus Höpcke, el ministro de Editoriales y Comercio del Libro. Höpcke tenía que defenderlo ante el Departamento de Cultura del Comité Central y también ante cualquier miembro del Partido, de Honecker hacia abajo, que pudiera sentirse ofendido por un libro.

Bajo los ojos del dragón

El Departamento de Cultura estaba integrado por unos quince ideólogos y por Ursula Ragwitz, que parecía ser un auténtico dragón. Una vez al año Höpcke cogía los planes de sus Departamentos y marchaba con ellos a

«Cultura», dónde tenía que entenderse con la señora Ragwitz. Los censores no fueron capaces de decirme la vehemencia con que se desarrollaban esos debates. Sólo sabían que el señor Höpcke regresaba con decisiones, nunca por escrito ni con explicaciones adicionales: Stephan Heym se queda fuera el próximo año; Volker Braun está incluido, pero con una edición limitada a 10.000 ejemplares; Christa Wolf se queda dentro pero únicamente con la reimpression de una obra aparecida el año pasado en Alemania Occidental.

El señor Wesener y la señora Horn tenían entonces que transmitir las decisiones a los editores. «Esta era la parte más difícil», explicaba el señor Wesener, «porque nunca les podíamos dar ningún tipo de explicaciones cuando había dificultades con algún libro. Sólo podíamos decir, 'esto es así' o 'esto es lo que han decidido'». De todos modos a «ellos» se les podía engañar. Cuando el Comité Central aplazó la publicación de *Doctor Zivago*, los burócratas de la calle Clara Zetkin propagaron la información de que en Alemania Occidental estaban a punto de publicarse las obras completas de Pasternak. Convencieron al Comité de que había que autorizar inmediatamente el libro para proteger al mercado de la RDA de importaciones ilegales. En el *Plan* dejaban siempre unos cuarenta puestos libres para la literatura de la RDA, de forma que pudieran admitir todavía proyectos tardíos sin pillarse las manos. Cuando sabían que un libro estaba «caliente» («caliente» era una palabra clave en contraposición a «tranquilo»), no lo incluían en el *Plan* y lo deslizaban dentro después. Como es natural necesitaban siempre una autorización del Comité Central. Pero los proyectos tardíos podían presentarlos a miembros individuales, eludiendo así la dinámica de grupo que tenía lugar en el Departamento de Cultura cuando miembros aislados intentaban demostrar su militancia rechazando libros.

A la larga, con ayuda de Klaus Höpcke conocieron algunas características de la señora Ragwitz y su grupo. Redactaban el *Plan* de forma que halagase las preferencias de determinados individuos y evitase sus «alergias» —por ejemplo a los conceptos inaceptables mencionados antes por la señora Horn: «crítico» y «ecológico». Su técnica más importante consistía en ocultar obras difíciles entre una masa de libros no problemáticos y en disimular las dificultades mediante formulaciones neutrales. Pese a que los ideólogos del

En la RDA la censura parecía ser, ante todo, una cuestión de tacto.

Robert Darnton

Comité Central estaban familiarizados con tales artimañas, les resultaba difícil descubrir heterodoxias en un documento que albergaba cientos de descripciones de contenido y cuadros temáticos.

En proyectos especialmente difíciles la señora Horn se ocupaba de redactar ella misma la descripción en el *Plan* tras consultar con algún colaborador experimentado. Comenzaban preguntándose: «¿Cuánto calor podríamos exigirle al *Plan*?» Si un libro resultaba demasiado explosivo en una situación concreta, lo demoraban uno o dos años. «Dejemos primero que el polvo se acumule sobre él», se decían. Pero por lo general, en el curso de sus deliberaciones, acababan hallando una formulación con la que confiaban en pasar el filtro de la señora Ragwitz, que en definitiva sólo deseaba «tranquilidad». A los bisoños no se les podía confiar ningún proyecto «caliente». Por regla general les costaba unos dos años aprender todos los trucos —sobre todo la interiorización del principio fundamental de la burocracia de la RDA: no olvidar nunca a los que están por encima de ti e inclinarse siempre ante el poder de la centralización.

Poco a poco fue cobrando fuerza en mí la impresión de que la señora Horn había dedicado más tiempo a censurar los documentos preparados en su oficina que los libros mismos. Sin embargo, ella me aseguró que también hacía crítica literaria. En cuanto el proyecto de un libro estaba consignado en el *Plan* y éste había sido aprobado por el Comité Central, ella se lo comunicaba al editor, que a su vez informaba al autor, el cual daba los últimos toques al texto. El editor enviaba entonces el manuscrito a otro escritor o a un investigador literario, que redactaba una crítica y un informe personal. Los informes llegaban a su oficina junto con el manuscrito definitivo del libro y ella los guardaba en sus archivos por si en algún momento surgían dificultades con el Comité Central; éste podía exigir en cualquier momento examinar el texto y la documentación correspondiente.

¿Cómo trataba un censor una novela o una recopilación de ensayos? ¿Trabajaba con un cuestionario o según un procedimiento establecido? La señora Horn me explicó que ella se dedicaba sobre todo a «puntos sensibles» como defensa, movimientos de protesta, disidentes religiosos y referencias a la Unión Soviética. Jamás dejaba pasar estadísticas sobre condiciones del medio ambiente o alusiones provocativas al

muro de Berlín. Sin embargo, ciertas temáticas como la delincuencia o el alcoholismo ya no le preocupaban, aunque en el pasado habían sido tabú porque tales cosas no debían aparecer en una sociedad socialista. Generalmente confiaba en su instinto: la censura era una cuestión de tacto.

Al parecer también se trataba de proteger la propia piel, pese a que los censores intentaban dar la impresión de que luchaban en pro de la libertad de la literatura aprovechando cierta libertad de juego del sistema. A la pregunta de si dejar pasar un libro demasiado caliente podía perjudicarles, contestaron que su actividad llevaba aparejadas ciertas seguridades: podían justificar sus decisiones mediante los informes de los editores; repartían su responsabilidad delegando en otros colegas; y su jefe Klaus Höpcke siempre les cubría las espaldas.

Ellos a su vez se las cubrían a él. Comprendían la presión que gravitaba sobre su departamento, por el que pasaban todos los libros publicados en la RDA. Cuando el Comité Central estaba descontento no necesitaba castigar a Höpcke en persona. Bastaba con reducirle la cuota de papel. En Alemania Oriental el papel era caro y él se encargaba de reunir el suficiente para abastecer a toda la industria del libro a pesar de las exigencias competidoras de la prensa, las revistas y muchas otras ramas de la industria. Los censores procuraban ayudar a Höpcke pasando desapercibidos e intentando desviar la atención de él porque simpatizaban con sus incesantes luchas por conseguir papel. A veces incluso llegaban a aprobar textos difíciles sin informarle para que en caso de necesidad pudiera alegar ignorancia ante el Comité Central. El señor Wesener por ejemplo firmó el permiso para imprimir la sincera novela de Christoph Hein *Der Tangospieler* («El músico ejecutante de tangos») y guardó en secreto su decisión para dejarle campo libre a su jefe — lo que en el Washington del escándalo Watergate se hubiera calificado de juego de desmentidos.

Una especie de héroe

Höpcke parece haber sido una especie de héroe tanto para sus subordinados como para numerosos editores y escritores con los que me encontré en Alemania Oriental. Ellos le describieron como un duro periodista del Partido, que en 1973, cuando asumió la Administración Central de Editores

y Librerías, había representado las posiciones más severas que imaginarse puedan con relación al orden en la vida intelectual. Pero cuanto más peleas tuvo que librar con la burocracia del Partido, más simpatía desarrolló hacia los autores de orientación independiente. En los años ochenta se había convertido en experto en lograr la aprobación de libros no ortodoxos por el Comité Central. *Die neue Herrlichkeit* («Los nuevos amos gloriosos») de Günter de Bruyn desencadenó tal escándalo en la cúpula del Partido que tuvo que ser retirada y destruída para volver a ser impresa con el permiso de Höpcke en cuanto se serenó la situación. El *Hinze-Kunze-Roman* («La novela Hinze-Kunze») de Volker Braun provocó un escándalo todavía mayor, porque describía la relación de un alto miembro del Partido con su chófer. Höpcke intentó allanar el camino al libro llamando a sus amigos de la prensa y advirtiéndoles que no había que conceder demasiada importancia al ataque contra los privilegios de los funcionarios. Hasta él mismo escribió una crítica. Pero el libro fue denunciado en el Comité Central calificándolo de «bomba intelectual». Höpcke fue citado y recibió una amonestación formal. No obstante, logró conservar su posición asumiendo la culpa y doblegándose ante la tempestad. Algunos años más tarde, en febrero de 1989, durante un encuentro del Pen Club de Alemania Oriental, apoyó una resolución en contra de la detención de Vaclav Havel en Checoslovaquia.

El valor de Höpcke le granjeó tal respeto entre los autores de Alemania Oriental que durante un debate sobre la censura en el Congreso de Escritores de 1987 ambas partes lo reclamaron para sí —él era, como manifestaron varias personas, antes un «compañero» que un enemigo de la literatura. Simplemente mantenían opiniones diferentes sobre lo que era o debía ser la literatura. Para Hermann Kant, el presidente de la Asociación de Escritores y miembro del Comité Central, la literatura era un sistema social integrado por el Partido, el Ministerio de Cultura, los editores y libreros, los críticos y todas las demás instituciones mediadoras de la comunicación entre autores y lectores. Para Christoph Hein la literatura era, desde el punto de vista teórico, una cuestión entre autor y lectores, y las numerosas instituciones intermediarias sólo estorbaban la comunicación: constituían instancias «tras puertas cerradas» — o, en una palabra, censura.

Para los auténticos censores, es decir para personas como el señor Wesener y la señora Horn, la literatura «tras puertas cerradas» formaba parte de su trabajo cotidiano. Y en su opinión nadie hacía ese trabajo mejor que Klaus Höpcke. Estaba familiarizado con los círculos interconectados de la política y la cultura, en los que todos conocían a todos. Cuando pensaba que un libro podía provocar un escándalo, preparaba su admisión mediante llamadas telefónicas cuidadosas y precisas a sus antiguos amigos de la prensa. En la RDA la crítica literaria apenas se ejercía, pero los libros se mencionaban en los periódicos y a veces en la radio o en la televisión. Höpcke se encargaba de cómo se los mencionaba o de que no se los mencionase en absoluto. Mientras tomaba una copa o cenaba en una casa podía hacer milagros (a la élite política ni se le ocurría reunirse en un restaurante proque sus paredes podían tener oídos y los camareros pertenecer a la Stasi). Se trataba de «hablar mediante indirectas», un juego de insinuaciones y alusiones ocultas en el que todos participaban, porque a todos les interesaba que continuase —incluso a los miembros del Comité Central.

El juego transcurría sin dificultades mientras los jugadores disfrutaban de intimidad. Pero en ocasiones había intervenciones externas, habitualmente en forma de un artículo de la prensa occidental sobre una herejía que todos en el Este habían evitado cuidadosamente descubrir. Entonces el Comité Central se daba por enterado y Höpcke se veía obligado a hacer algo; el libro entonces tenía que ser destruído o su autor excluído de la Asociación de Escritores, como le ocurrió a Stefan Heym y a media docena más en 1979. Pero nadie iba a la cárcel. De hecho la represión tenía un elemento lúdico. Cuando la Stasi apostaba guardias las 24 horas del día ante la casa de Stefan Heym, él les llevaba café a los coches.

El juego también continuaba porque los jugadores cambiaban las posiciones continuamente. Un censor principal de la Administración Central de Editores y Librerías se convertía con frecuencia en director de una editorial o de un periódico, o se convertía él mismo en autor o en funcionario de la Asociación de Escritores. La carrera del ministro de Cultura Herbert Schirmer muestra de manera ejemplar cómo se cruzaban los caminos dentro de la élite político-cultural. Comenzó como librero, se dedicó luego al periodismo

Para sus defensores, la fuerza del sistema literario de la RDA procedía de las virtudes prusianas de cultura y profundidad, cualidades que lo hacían represivo, según sus detractores.



Los autores de la RDA hablan con frecuencia de «censura» cuando describen la comercialización de la literatura en los sistemas occidentales, que se rigen por la temática

de los beneficios. Desde su punto de vista, el censor es el editor y éste no desea otra cosa que reprimir la buena literatura para enriquecerse con porquerías. La planificación les parece más racional, no sólo como método de repartir los recursos, sino también de proporcionar cultura. Para sus defensores, la fuerza del sistema literario de la RDA procedía de las buenas y anticuadas virtudes prusianas de cultura y profundidad, cualidades que lo hacían tan represivo, según sus detractores: mézclase la doctrina socialista con la burocracia prusiana y se obtendrá un sistema en comparación con el cual los soviéticos parecerán liberales.

Abandoné la calle Clara Zetkin con la impresión de que no había salida alguna al sistema si se admitían sus condiciones previas. Planificación y prusianismo apenas permitían libertad de juego. Sin embargo, buró-

cratas bien intencionados como el señor Wesener y la señora Horn se preocuparon al máximo y consiguieron llevar a los lectores algunos libros notables. En realidad no había un único sistema, sino dos: una estructura formal en la que la planificación ocupaba la cúspide y una red humana en la que las personas daban la vuelta a las reglas. Yo sabía hacia cual se orientaban mis preferencias, pero no dejaba de reconocer que en aquel mundo singular situado al otro lado del muro nada era sencillo ni claro.

ROBERT DARNTON

— «El olvido de los intermediarios». *Letra Internacional*, 13. Primavera, 1989.

Arbor

FEBRERO 1991

Anna Estany: Leyes de la naturaleza y determinismo

Gonzalo Nieto Feliner: El Gladismo o la larga búsqueda del reconocimiento de la Sistemática como Ciencia

Marga Vicedo: El atomismo y reduccionismo metodológico de la sociobiología

Eduardo de Bustos Guadaño: Las metáforas científicas y el realismo semántico

José Luis Falguera: Caracterización de la «observación» y el «lenguaje observacional» en las ciencias fácticas

Arbor

MARZO 1991

Manuel García Velarde, Ricardo Chacón García y Francisco Cuadros Blázquez: Caos determinista: el nuevo paradigma

Maria Manzano: La Bella y la Bestia

José A. de Azcárraga: Los medios de comunicación frente a las seudociencias

Antonio Anson Pablo Gargallo: significación del espacio como lenguaje en la estética contemporánea

Miguel Candel: Venturas y desventuras de la razón erótica

Jesús Padilla-Gálvez: El origen de la controversia acerca de la noción de regla

Arbor

ABRIL 1991

José Sanmartín: Introducción: Gen-Etica

Parte I: Diagnóstico Genético y Sociedad

Dorothy Nelkin: Sondeo genético en la empresa

Council for Responsible Genetics: Sobre la discriminación genética

José Sanmartín: Evaluación social de riesgos e impactos del diagnóstico genético

Parte II: Terapia Génica y Sociedad

H. Tristram Engelhard, Jr.: La naturaleza humana tecnológicamente reconsiderada

Gilbert Hottois: La ingeniería genética. Tecnociencias y símbolos. Responsabilidades y convicciones

José L. Luján: Ingeniería genética humana, ideología y eugenesia

Parte III: Proyecto Genoma Humano

Marga Vicedo: Hablando sobre el Proyecto del Genoma Humano. Entrevista con D. Santiago Grisolia

Andrés Moya: Dos aproximaciones al Proyecto Genoma

Marga Vicedo: Proyecto del Genoma Humano: Medicina predictiva y ética preventiva

ciencia



DIRECTOR

Miguel Angel Quintanilla

pensamiento



REDACCION

Vitruvio, 8 - 28006 MADRID
Telef. (91) 261 66 51

y cultura



SUSCRIPCIONES

Servicio de Publicaciones del CSIC
Vitruvio, 8 - 28006 MADRID
Telef. (91) 261 28 33

SINTESS

N.º 11 MAYO/AGOSTO 1990

AMERICA LATINA

- Economía del Populismo.
- Relaciones Civiles-Militares.

Autores: Rudiger Dornbusch/Sebastián Edwards, Alfred Stepan/Juan Linz.

BRASIL (I)

- Sociedad y política.
- Ideología del Estado Nacional.
- Estado de bienestar.
- El debate sobre la organización política-institucional.
- Desarrollo político.
- Consolidación democrática.
- Cultura política y Constitución.
- Sistema de partidos.
- Federalismo.
- Elecciones.
- Actores sociales.

Autores: Helio Jaguaribe, Elisa Pereira Reis/Sonia Miriam Draibe, Bolívar Lamounier, Francisco Weffort, José Alvaro Moisés, Amaury de Souza/Bolívar Lamounier, Maria Diniz, Olavo Brasil de Lima Jr., Pedro Jacobi.

N.º 12 SEPTIEMBRE/DICIEMBRE 1990

BRASIL (II)

- Derechos sociales y corporativismo.
- Iglesia.
- Pensamiento económico.
- Políticas económicas.
- Deuda externa.
- Ecología.
- Comercio exterior.
- Política exterior.
- Relaciones Internacionales.

Autores: Maria Herminia Tavares de Almeida, Moacir Palmeira, Ralph Della Cava, Luis Bresser Pereira, Lourdes Sola, Alvaro Antonio Zini Jr., Roberto Guimaraes, Pablo Tarso Flecha de Lima, Mónica Hirst/María Regina Soares de Lima, Geraldo Holanda Calvacanti.

BIBLIOGRAFIA

- Libros y artículos.
- Reseñas.

CENTROS DE INVESTIGACION

Suscripciones: EDISA. López de Hoyos, 141. 28002 Madrid
Distribución: CIENCIA 3. Comercio, 4, Esc. Bajo C. 28007 Madrid

El muro de Berlín y la literatura alemana

Hans Christoph Buch

El 9 de noviembre de 1989, día en que el muro de Berlín cedió ante la presión de la población de Alemania Oriental, pronunciaba yo una conferencia en una universidad americana. Tras manifestar mi alegría espontánea por este acontecimiento, la primera pregunta que me plantearon fue la siguiente: ¿Cuándo aparecerá la gran novela sobre el día en que cayó el muro? ¿Tiene usted ya en el bolsillo el manuscrito terminado? No me quedó otro remedio, por desgracia, que decepcionar a mi auditorio. La gran novela sobre el muro de Berlín no ha sido escrita hasta la fecha, como tampoco lo han sido las referidas a la Revolución Francesa o a la revuelta estudiantil de 1968. La gran novela sobre el día en que cayó el muro tal vez no llegue a escribirse nunca. Los acontecimientos históricos de ese calibre no precisan escritores cronistas; se describen, por así decirlo, ellos mismos, en forma de declaraciones de los testigos oculares y de entrevistas que son retransmitidas por televisión, impresas o comentadas en la prensa; son éstas las que aportan su propia poesía, que se expresa en los panfletos, pancartas y eslogans como «¡La imaginación al poder!» o «¡Nosotros somos el pueblo!».



(Archivo).

cidental de la ciudad. Comenzaré por mi propia versión.

Desde otoño de 1963 vivo en Berlín Occidental. En algún momento impreciso a comienzos o mediados de los años setenta llegué a acostumbrarme hasta tal punto al muro, que sólo lo percibía como un obstáculo a la circulación cuando, más o menos borracho tras un periplo por los bares, conducía de regreso a casa atravesando Kreuzberg. Con el fin de atraer a los turistas a Berlín, la policía aplicaba la legislación sobre consumo de alcohol con bastante generosidad. El momento de la verdad venía cuando el cemento gris, entonces todavía no embadurnado con *graffitis*, emergía bajo la luz de los faros del coche. Yo entonces me restregaba los ojos asombrado. ¿Soñaba, sufría una alucinación provocada por el excesivo disfrute del alcohol, o realmente el mundo terminaba allí de repente? Sólo el letrero con la inscripción en varios idiomas, YOU ARE LEAVING THE AMERICAN SECTOR —VY VYEZHAETE IZ AMERIKANSKOGO SEKTORA— VOUS SORTEZ DU SECTEUR AMERICAIN, me devolvía de nuevo a

la realidad. Durante escasas décimas de segundo el alcohol había roto los mecanismos de defensa que me habían ayudado a reprimir la existencia del muro y a considerar normal el absurdo: las drogas a veces te hacen ver las cosas con claridad. Los mecanismos de defensa volvían a funcionar, pero el sentimiento de perturbación persistía. Tuvieron que pasar años hasta que fui capaz de percibir lo que ese muro de cemento gris significaba para las personas del otro lado: el muro de una cárcel. Este reconocimiento no era en modo alguno nuevo, pero yo, al igual que la mayoría de mis amigos de Berlín Occidental, lo había reprimido con éxito, no tanto por motivos políticos como psicológicos: porque sólo de esa forma se podía soportar la vida en la ciudad dividida. Es imposible rebelarse día tras día, de la mañana a la noche, por una única y continua injusticia; hasta las emociones más nobles se desgastan, peor aún, llegado cierto momento se tornan ridículas. La costumbre de la derechista prensa de Springer de poner siempre entre comillas las siglas «RDA», provocaba entre los intelectuales de iz-

quierda de Berlín Occidental los mismos movimientos negativos de cabeza que las lágrimas de cocodrilo que derramaban en sus visitas rituales a la puerta de Brandenburgo los políticos de Bonn y los jefes de Estado occidentales. ¿Qué habían hecho esos políticos y sus gobiernos para impedir la división de Europa? ¿Acaso no habían sido ellos los que habían dejado en la estacada a Hungría en octubre de 1956 y a Checoslovaquia en agosto de 1968? Y la cimentación del *statu quo*, ¿no había asegurado efectivamente la paz? La política del paso a paso, basada en el reconocimiento diplomático del muro y del alambre de espino practicada por Willy Brandt, no parecía tener otra alternativa viable.

Estas u otras ideas parecidas las defendía no sólo una minoría intelectual, sino la mayoría de los berlineses occidentales, una vez aplacado el primer *shock* causado por la construcción del muro y regulado por tratado el acceso del ya Berlín Occidental mediante el acuerdo cuatripartito de 1972. Aunque la vida en la ciudad amurallada conllevaba una gran cantidad de inconvenientes, la política de distensión redujo las molestias hasta extremos soportables. Desde entonces, los berlineses occidentales pudieron visitar a sus amigos o parientes en el lado oriental de la ciudad; incluso las visitas en dirección contraria eran posibles en circunstancias familiares urgentes. Aunque desde luego resultaba bastante complicado, pues había que solicitar un visado con anticipación y someterse a un humillante control personal y de equipaje; a algunos con mala suerte se les obligaba a desnudarse por completo o a desmontar su coche pieza a pieza; pero la cosa funcionaba. El muro se había vuelto permeable para gente que pudiera presentar el pasaporte o el pertinente documento de identidad y un visado en regla, pero cada vez disminuía el número de personas que hacían uso de esa posibilidad. Al otro lado del hormigón se extendía una tierra de nadie, con escaso atractivo y accesible sólo por complicados vericuetos; ni siquiera podían gastar allí su dinero cambiado a un tipo forzoso. Los berlineses occidentales preferían viajar a las islas griegas o a las Canarias, a París o a Praga antes que a la vecina RDA; hasta Moscú les resultaba más fácil de alcanzar que Berlín Oriental.

Para los habitantes de la RDA la situación era completamente dife-

Voy a intentar contar la historia desde el principio. En realidad, para ser más exacto, se trata de dos historias, es decir de dos versiones de una misma y única historia, que es relatada con palabras y modos diferentes según el narrador la haya vivido en la parte oriental o en la oc-

«La realidad política de la ciudad dividida estaba sometida a una censura ideológica en ambos lados: los escritores críticos eran desterrados del discurso público.»

rente: a ellos no sólo les estaba prohibido abandonar el país —la «huida de la República» a Occidente era castigada con prisión mayor, menor o, si el autor era sorprendido *in fraganti*, con la muerte. La mera mención de la palabra «muro» estaba prohibida: los medios de comunicación públicos e incluso las conversaciones privadas estaban sometidas a censura. Los funcionarios del «socialismo real existente» en la RDA no habían oído nunca una palabra acerca de la existencia de un muro; en sus comunicados oficiales se limitaban a aludir a la «barrera contra el fascismo» o a la «frontera nacional del Oeste», cuyas «modernas instalaciones de seguridad fronteriza», el proyecto de construcción más secreto y al mismo tiempo más caro de la RDA, habían engullido miles de millones, por no hablar de los gastos de conservación y vigilancia.

La situación, en pocas palabras, cabe resumirla así: unos vivían en una casa en la que estaba prohibida cualquier conversación sobre el reglamento interior del edificio y cuyo abandono era severamente castigado; otros pasaban a diario ante aquel edificio sin percibirse de que sus moradores les hacían señas desesperadas desde las ventanas enrejadas y, embotados por la costumbre, olvidaban en definitiva de qué tipo de edificio se trataba. Como les molestaba el feo color gris, algunos artistas comenzaron a pintar el cemento cubriéndolo de flores, escaleras, ventanas y puertas, consignas políticas y *graffitis* obscenos, hasta que el muro se convirtió en una obra de arte posmoderna, ante cuya visión los paseantes más cosmopolitas recordaban el metro de París o el de Nueva York. A pesar de que estaba prohibido ensuciar o dañar la fachada, el portero permitía actuar con total libertad a los artistas, porque sus imágenes llenas de fantasía desviaban la atención de las tristes circunstancias que reinaban en el interior del edificio.

Así mirado, el muro había cumplido su objetivo. Se había amortizado la inversión. Lo que estaba prohibido en la parte oriental de Berlín también era tabú en la occidental: la realidad política de la ciudad dividida estaba sometida a una censura ideológica; los críticos del *statu quo* eran desterrados del discurso público de ambos lados, tildándoseles de perturbadores.

La esquizofrenia vital en una ciudad dividida se ha reflejado

también en la literatura. En este ámbito se registra una paradoja adicional: a pesar o más bien porque estaba prohibido mencionar el muro, éste estaba presente de una forma invisible en los textos de muchos autores de la RDA, aun cuando allí se hablaba de cosas radicalmente distintas. Un avión volando sobre una casa, niños jugando en un patio trasero cercado, perros cazando liebres, un lago helado cuyo hielo se rompe: el público de Alemania Oriental interpretaba en el acto este tipo de escenas e imágenes de películas u obras de teatro, novelas y poemas como una alusión política o una discrepancia ideológica, y comparaba a sus autores problemas con la censura o grandes tiradas —en ocasiones ambas cosas a la vez. Algunos escritores lograron incluso llamar al muro por su nombre, sin ser castigados con una prohibición de publicación o con la pérdida de la ciudadanía y expulsión al Oeste, tal como le ocurrió al cantante de canciones protesta Wolf Biermann por comparar en su libro de poemas, *Die Drahtharfe* («El arpa de alambre»), el alambre espinoso con las cuerdas de una guitarra eléctrica. Klaus Schlegel, por ejemplo, describió en un libro de narraciones, con el significativo título de *Berliner Traum* («Sueño berlinés»), un viaje en metro desde Berlín Oriental a Berlín Occidental como si fuera la cosa más natural del mundo; anteriormente, en un relato corto publicado asimismo en la RDA, había descrito el día de la construcción del muro como el comienzo de una pesadilla de la que era imposible despertar. Este texto fue como caminar por el filo de una navaja entre las presiones políticas de la censura y la conciencia artística del autor, un acto de equilibrio literario sólo posible para escritores sin vértigo y con un desenlace incierto hasta el final —de manera análoga a huir de Berlín Oriental a Berlín Occidental cruzando un alambre tensado sobre el vacío.

La censura funcionaba según el principio *divide et impera*: lo que les estaba permitido a escritores prominentes como Christa Wolf y Heiner Müller, suponía para autores menos conocidos un conflicto con las autoridades o la cárcel, incluso aunque hubieran formulado sus críticas con extrema cautela. A pesar de la promesa realizada por Erich Honecker en su toma de posesión de que nunca más existirían tabúes en el arte ni en la literatura, el éxodo de intelectuales críticos desencadenado por el asunto

Biermann perduró hasta el final de la era Honecker: decenas, centenares de escritores, artistas y compositores abandonaron el país desde 1976, de manera que, en un análisis retrospectivo, la política cultural comunista de la RDA parece más bien una política de exterminio cultural.

Ciertas cosas que no estaban permitidas en el Este tampoco eran oportunas en el Oeste. Después de que la opinión pública alemana federal se hubiera resignado a la división de la ciudad, Berlín sólo servía titulares con motivo de manifestaciones estudiantiles; el muro había dejado de ser un tema de los medios de comunicación, excepto para una prensa de derechas petrificada en una ideología de cruzada anticomunista. A excepción de una minoría de autores de Berlín Occidental, entre los cuales me contaba, la mayoría de los escritores se abstuvieron de alzar su voz por miedo a que los confundieran con defensores de la guerra fría. Un fenómeno similar podía observarse al otro lado del telón de acero, donde incluso autores que simpatizaban con los objetivos del socialismo concedían importancia al hecho de guardar las distancias con la tosca propaganda del partido gobernante. Por regla general los escritores no son animales gregarios, sino más bien lobos solitarios: aquél que demostraba una identificación demasiado incondicional con el régimen, perdía su prestigio a ambos lados de la línea de demarcación.

Un ejemplo de este inconformismo es la actitud de Günter Grass, que jamás se mostró dispuesto a hacer concesiones ideológicas al estalinismo, pero que al mismo tiempo sometió a una crítica radical a la estrechez de miras de los gobernantes de Washington y de Bonn, sin mostrar la menor indulgencia ni hacia el SPD, al que se sentía cercano políticamente, ni hacia Willy Brandt, su amigo personal. En la RDA, por el contrario, no fueron sólo poetas del partido como Stefan Hermlin, que en los años cincuenta escribió himnos dedicados a Stalin, sino también escritores críticos como Heiner Müller y Christa Wolf los que intentaron justificar ideológicamente hasta el final el socialismo «real», si bien en ocasiones se distanciaron críticamente de su Estado.

Hasta ahora únicamente se ha hablado de la orientación política de los escritores ante la opinión pública. ¿Qué posición ocupaba el muro en su

obra literaria? Aparte de autores jóvenes como Peter Schneider, que describe la división de Berlín en su *Mauerspringer* (*El saltador del muro*) como teatro del absurdo, o Ulrich Plenzdorf, que hizo suicidarse al Werther de Goethe en Berlín Oriental, hemos de mencionar aquí sobre todo un nombre: Uwe Johnson. Este novelista, que nació en Pomerania el año 1934 y que abandonó la RDA antes de la construcción del muro para fallecer en 1984 cerca de Londres, ha pasado a la historia de la literatura como cronista de la división alemana. La obra de Johnson, desde el *Drittes Buch über Achim* («Tercer libro de Achim») hasta la tetralogía *Jahrestage* («Aniversarios»), constituye una crónica épica sobre la guerra fría, desde el derrumbamiento de la Alemania nazi en mayo de 1945 hasta la entrada del ejército soviético en Praga el 21 de agosto de 1968. El núcleo de estas novelas gira alrededor de la siguiente pregunta: «¿Cómo fue posible todo esto?», interrogante que preside asimismo la elaboración del pasado nazi en la literatura alemana de posguerra, es decir, la pregunta por la culpa individual y colectiva, desconfiando el autor tanto de las generalizaciones apresuradas como de los clichés lingüísticos al uso y de la exploración poco nítida del recuerdo. El método narrativo de Johnson es parecido al trabajo de campo de un arqueólogo, que siempre cuestiona los resultados de su investigación antes de ir reconstruyendo, paso a paso, el pasado sepultado.

Dentro de la tradición de crítica lingüística de Uwe Johnson se sitúa el autor desnaturalizado de la RDA Hans Joachim Schädlich, que ha iluminado zonas en sombra de la época actual alemana en sus obras *Versuchte Nähe* («Cercanía intentada») y *Ostwestberlin* («Berlín del Este y del Oeste»); en su novela histórica *Tallhover* (sobre un agente de policía prusiano del mismo nombre) analiza la continuidad del Estado autoritario y policíaco alemán desde 1848 hasta la creación de la RDA. Sólo con este telón de fondo histórico, que reflejan de manera ejemplar la obra de Uwe Johnson y Hans Joachim Schädlich, podemos valorar de manera realista los riesgos y oportunidades que abre la reunificación alemana.

Adiós a las plumas

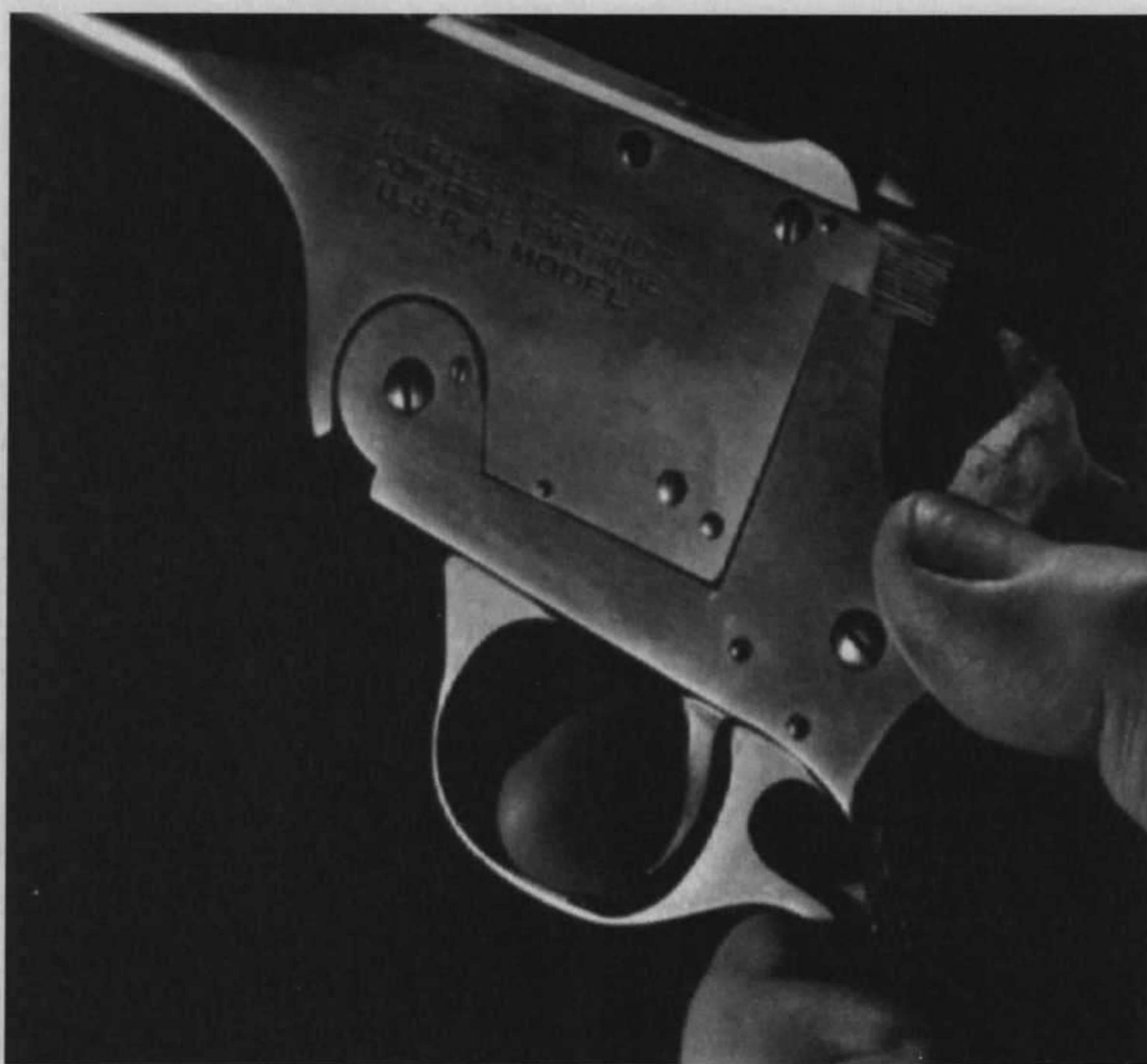
Denis Hollier

Uno

La frase atribuida a Goering: «Cada vez que oigo la palabra cultura, echo mano a la pistola», suele citarse para ilustrar la brutalidad y el desprecio de los dirigentes nazis hacia todo lo referente a la vida intelectual. Sin embargo, muchos escritores comprometidos, y comprometidos de izquierda, antifascistas de choque, enarbolaron consignas de la misma naturaleza en los decenios de 1930 y 1940. No hacían, por lo demás, sino seguir el ejemplo del joven Marx, para quien el arma de la crítica nunca debía sustituir a la crítica de las armas. No conozco el contexto exacto de la invectiva de Goering, pero su pistola suele interpretarse como un arma apuntada contra la cultura. Con todo, caben otras interpretaciones. Por ejemplo: a propósito de la cultura, voy a presentarles la mía.

La moda de la pistola hizo furor en la cultura francesa de las décadas de 1930 y 1940, y a ella se debe que un número respetable de escritores de vanguardia entonasen un adiós a las plumas perfectamente equiparable al adiós a las armas de Hemingway. Stendhal repetía que, en una novela, una discusión política producía un efecto tan disonante como un disparo en una sala de conciertos. De Malraux a Breton, a Drieu la Rochelle y a Sartre, toda esa generación estuvo obsesionada por el sueño cuasi alquímico de transformar el portaplumas en arma de fuego: no se trata solamente, como en el caso de Stendhal, de introducir una pistola en una obra literaria, sino de transformar esa obra en un arma de fuego, de convertirla en un disparo a quemarropa. Las palabras son pistolas cargadas, dirá Sartre. La estética tauromáquica de Leiris, con sus sueños de asta de toro, obedece a la misma inspiración. Estos escritores no tienen una concepción parlamentaria del lenguaje. Lo que reclaman no atañe al derecho a la libertad de expresión, sino más bien, según la extraña aunque enérgica expresión de Maurice Blanchot, al derecho a la muerte.

La diferencia entre una pluma y un arma, entre literatura y política, entre ficción y acción verbal forma parte de la definición del liberalismo. La extraterritorialidad de la ficción viene exigida por su concepto. El liberalismo implica que el ejercicio de la literatura goce de total libertad, porque afecta a la esfera de la libertad individual, y escapa al dominio de lo que Constant llama libertad política.



Fotografía de J. F. Collins. 1936.

Y ésa es precisamente la razón que explica el rechazo del liberalismo por los escritores comprometidos del decenio de 1930. Se negaban a dejarse reificar por los marcos liberales de la ficción, rechazaban una libertad de expresión que les apartaba de la esfera de lo público. En el fondo de su inspiración aparecía su rechazo de la distinción liberal entre política (que es social) y literatura (que sería individual). Queremos ser juzgados, no por nuestras palabras, sino por nuestros actos, repetía Sartre.

En el paso de la pluma al revólver, o de la tinta a la sangre, el lenguaje renuncia a algunas de sus propiedades. Por ejemplo, si es verdad que las palabras (como las armas) pueden producir unos efectos, no es menos cierto que las armas (a diferencia de las palabras) no poseen una función representativa. La palabra representa una cosa, el arma la destruye. Esta literatura comprometida sueña también con un realismo que ya no sería representativo (como el del siglo XIX), sino performativo; un realismo en el que las palabras ya no serían signos o representaciones de las cosas, sino cosas en sí mismas. En lugar de dejar, con respecto a lo real, una distancia que haga posible su representación, el lenguaje tiene la misión de acercarse para atacarlo y destruirlo. Se ha convertido en médium de una intervención explosiva. Pero no se trata

únicamente de la oposición entre un lenguaje descriptivo y un lenguaje performativo. No se trata de saber únicamente si las palabras son útiles, sino si son armas. La diferencia entre decir y hacer es secundaria con respecto a la identidad entre decir y matar, entre decir y morir.

No menos notable es el hecho de que esta problemática se plantea por vez primera en una novela que no tiene la menor pretensión política, *Los sótanos del vaticano*, de Gide, cuyo héroe, Lafcadio, manifiesta en varias ocasiones un desprecio absoluto por todo lo que ocurre en la teoría. No tiene que esperar a Goering para, cuando se le habla de cultura, desenfundar su arma, que no es una pistola: trabaja con las manos vacías. «¿Sabe lo que me fastidia de la escritura? Las correcciones, las tachaduras, los maquillajes que se efectúan», le dice al novelista De Baraglioul. Lafcadio no puede soportar la identidad de la huella y de su borrado. Necesita lo imborrable; no quiere hacer nada si no es con la condición de que le sea imposible volver sobre ello. Manchas a la manera de Macbeth, indelebles, imborrables. También opone la literatura a la vida, en la que «no se puede corregir lo que se ha hecho. Este derecho a retocar convierte la escritura en una cosa tan gris y tan... (no terminó la frase). Sí; eso es lo que parece tan hermoso de

la vida: hay que pintar al fresco. Las tachaduras están prohibidas». Pintar al fresco, pintar sobre un soporte que no ha fraguado todavía, intervenir en lo más profundo (la esencia) del asunto, es el motivo esencial de la literatura comprometida. Al final de la novela, Lafcadio se dispone a cometer el asesinato gratuito que le valió la admiración de toda una generación. Va a precipitar a Fleurissoire por la puerta del tren. En ese momento reaparece el motivo de lo irreversible. Poco antes oponía a la literatura el acto sin retoque, la vida sin retorno. Pero ahora no se trata ya de literatura. La escena es retransmitida en directo. Es Lafcadio quien piensa. «Y se acabó el derecho a repetir el movimiento, salvo en el ajedrez. Vamos, vamos, Cadio; nada de retoques». Pero, digámoslo de nuevo, *Los sótanos del vaticano* no es una novela comprometida. Lafcadio es un terrorista sin causa. ¿Podemos imaginarlo militante? El propio Gide, cuando tome su carnet del partido, le dará camarada a Nathanaël en los *Nuevos alimentos terrenales*. Pero será Malraux quien, con el Kyoï de *La condición humana*, transforme a Lafcadio en terrorista político.

Una vez más, esta literatura reivindica un espacio que no es representativo porque en él toda repetición es imposible. Si recurre a los signos, éstos deben confundirse con el objeto, no deben dejarse separar de él ni sobrevivirle nunca. «La seriedad no está en el teatro, sino en la corrida de toros», dice Gisors.

Dos

Dos motivos son los principales responsables de la dimensión antiliberal de esta literatura. El primero es la autoridad; el segundo, la comunidad. Se acusa a la sociedad democrática de temer a la primera y de ser inhospitalaria con la segunda. La guerra, ineluctablemente en el liberalismo, debería restaurar la una y la otra.

La autoridad es un hecho lingüístico, una especie de aura verbal que, como la presencia escénica de los actores, emana de la voz de una persona determinada y no de otra. La autoridad se reconoce en que la palabra, en lugar de engendrar otras palabras (como el verbalismo parlamentario), engendra actos (como la palabra militar). La palabra autoritaria no enseña, no informa, no convence: ordena. Ya no se discute, se obedece. También la crítica del argumento de

La literatura comprometida sueña con un realismo que ya no es representativo sino performativo. No se trata de saber si las palabras son útiles, sino si son armas.

autoridad es el primer principio de todo libre pensamiento. En un régimen liberal, no se piensa por encargo.

La revalorización de los actos de lenguaje autoritarios constituye, pues, en sí misma un síntoma revelador de la oposición al liberalismo que inspira a los escritores de la década de 1930. Un ejemplo entre mil de este rechazo del diálogo liberal: Nizan, que escribió, en *Los perros guardianes*, hablando de los filósofos oficiales de la Tercera República: «No queremos convencerlos, sino vencerlos». Para probar su autoridad, el arma verbal debe ser utilizada en sentido único e instaurar cambios disimétricos (de tal modo que la segunda persona no pueda responder, que el receptor nunca esté en la posición de emisor).

La corriente anticonformista, que dio su forma a la literatura comprometida de los decenios de 1930 y 1940, se inició en 1929 con panfletos como los de Emmanuel Berl, *Mort de la pensée bourgeoise* («Muerte del pensamiento burgués») y *Mort de la morale bourgeoise* («Muerte de la moral burguesa»). En estos títulos, burgués es sinónimo de liberal. Por pensamiento y moral burgueses debemos entender libre pensamiento, libertad de conciencia, libre examen, artes liberales, toda una cultura que se desarrolla bajo el signo del tiempo libre, del *otium*, con total independencia y ajena a toda urgencia, una cultura que ignora el puñal en el pecho y otras cuestiones de vida o de muerte.

Un pasaje de estos panfletos ilustra con particular relieve la articulación, con todo bastante paradójica, de este supuesto anticonformismo con la apología de los valores autoritarios. La sociedad liberal, dice Berl, está desgarrada por una doble evolución que describe en términos religiosos. Por una parte está la burguesía, que se inclina cada vez más hacia el protestantismo, aunque sea sin saberlo, aunque se trate de un protestantismo inconsciente, no confesado. Todos los burgueses de hoy, incluidos los que continúan considerándose católicos, son individuos que se sienten «seguros de su moral más que de los sacramentos, y de su conciencia más que de su director espiritual», escribe Berl. En esta definición, el protestantismo es ante todo la religión del libre examen, la religión sin director espiritual. Por otra parte se halla, contemporánea de sentido inverso a esta evolución de la burguesía, la evo-

lución de los intelectuales, «mucho más seducidos por el catolicismo que por el protestantismo», dice Berl. Es evidente que no debemos tomar al pie de la letra estas etiquetas confesionales. Pero, más allá de la cuestión de la adscripción religiosa, este cuadro dibuja una línea de demarcación cuyo trazado se decide en torno a la dirección de conciencia. Cuando la burguesía la rechaza y hace del libre pensamiento (de la autonomía subjetiva) su régimen intelectual, los intelectuales se inclinan a favor, si no del catolicismo, al menos de la sumisión a una autoridad intelectual (o de la aceptación intelectual de la autoridad) que el catolicismo encarnaba en el pasado. Estamos en las antípodas exactas de la distribución de papeles vigente durante el *affaire Dreyfus*, ya que los intelectuales se definieron entonces, con total precisión, por el ejercicio del libre examen y el rechazo del argumento de autoridad tal como se halla implícito en la disciplina militar, mientras que ahora hablan de conver-



Fotografía de J. F. Collins. 1932.

irse a un *ethos* de tipo militar, reclaman una autoridad respecto de la cual no siempre está claro si querrían ejercerla o sufrirla.

Diez años más tarde, en 1939, Jules Monnerot lanzará en la revista de Pelorson, *Volontés*, la última de las grandes encuestas de la posguerra. Se refiere precisamente a la cuestión de los directores espirituales. Los mismos términos en que está formulada la encuesta y las respuestas que suscita muestran que los deseos de Berl han sido escuchados y largamente atendidos. La mayoría de las personas que responden a la encuesta de Monnerot describen un mundo moderno en el que el libre pensamiento, en su retirada, ha cedido el terreno a diversos modos de dirección de conciencia que, entre el psicoanálisis y los partidos totalitarios (sin hablar de la publicidad), no tienen nada que envidiar a la teocracia medieval.

En la conclusión, Monnerot hace balance de las respuestas. Nadie ha elogiado las democracias parlamentarias, de donde deduce que las únicas perspectivas que se les ofrecen a los franceses «hastados de la democracia y que desprecian el fascismo» son las de la acción; acción «intelectual, desde luego; pero militar, literalmente, también». La aparición de esta referencia militar precisamente después de haber perdido la esperanza en el liberalismo es una característica de la época, que convierte la acción militar en el compromiso que permite a quienes desdeñan el fascismo permanecer fieles a su hastío de la democracia.

Debemos subrayar la gran proporción de estos llamamientos a la autoridad: Berl, el Monnerot de 1939, quienes le responden, quienes se presentan y se perciben como vinculados a valores de extrema izquierda. Son, por ejemplo, las Editions Sociales Internationales, una editora controlada por el partido comunista que publica, a pesar de su título extrañamente medieval, *Inquisitions*, la revista de Roger Caillois, quien multiplica, en esta revista y en otras, los manifiestos a favor de la que denomina una «ortodoxia militante», haciendo campaña por la restauración de formas de autoridad en decadencia si no en vía de extinción (jerarquía, clero, etc.). La autoridad, dice Caillois, pertenece a quien acepta ejercer la coerción sin preocuparse de persuadir: por haberlo ignorado —añade— Léon Blum acaba de perder el poder. Las investi-

gaciones de Jean Paulhan registran una evolución parecida y se configuran a lo que podríamos llamar las figuras de una retórica autoritaria, una dinámica de la enunciación (el poder de las palabras, los proverbios, la fuerza de las «grandes palabras», de las consignas) que permite que una frase surta efecto (produzca efectos) independientemente de su sentido, de la validez intelectual de su contenido.

Pero el texto más ejemplar de esta revalorización de la autoridad es sin duda el programa que Georges Bataille preparó para Contre-Ataque, el grupo de extrema izquierda que animó junto con Breton en 1936, en el periodo del Frente Popular. Bataille denuncia el anacronismo de los movimientos revolucionarios que, para acabar con los regímenes liberales vigentes, recurren a modelos de acción que se aplicaron durante el siglo pasado contra regímenes autocráticos. «Ningún régimen democrático estabilizado ha sido derribado por una revolución clásica», señala. En efecto, todas las revoluciones clásicas han sido revoluciones antiautoritarias; han sustituido un régimen autocrático por un régimen liberal. La diferencia entre estos dos contextos también se decide, pues, en torno a la cuestión de la autoridad. En los regímenes autocráticos era insostenible la autoridad —su presencia y su peso—, mientras en la democracia lo es su ausencia. «No es en cuanto a autoridad a descomponer como debe ser combatida [una democracia], sino en tanto que ausencia de autoridad». De donde se deduce que las tácticas de descomposición antiautoritaria son totalmente inadecuadas cuando la situación requiere una recomposición autoritaria. La oposición de una izquierda antiautoritaria y una derecha militarizada deja de ser defendible desde ese momento. Si la izquierda francesa no quiere desaparecer como ha ocurrido en Italia y en Alemania, debe apuntarse a la escuela de la autoridad. Bataille (que, sin embargo, había sido algunos años atrás el celota de lo informe) termina pidiendo al Frente Popular que cree «organizaciones de fuerzas coherentes y disciplinadas que reconstituyan en sus fundamentos la estructura de la autoridad en el interior de una democracia que se descompone».

Este llamamiento a los valores y las formas de la autoridad y la disciplina se inscribe en una estrategia antifascista. No podía ser de otro modo en su inspiración, profunda (y explícitamente) antidemocrática, ya que

La literatura comprometida sueña con un realismo que ya no es representativo sino performativo: no se trata de saber si las palabras son útiles, sino si son armas.

Denis Hollier

esta estrategia implica la restauración de aquello contra lo cual se había insaurado la democracia. La eficacia exige de la lucha contra el fascismo que atente contra el funcionamiento democrático. Una de las implicaciones de estos análisis (que el propio Bataille no abandonará hasta después de Munich) es que contra un régimen liberal sólo cabe un arma: la guerra. Nunca ha habido una revolución anti-liberal, ni es probable que la haya. Para destruir una democracia es preciso, y a veces suficiente, un ejército (no necesariamente extranjero), o como mínimo un partido organizado según el modelo de un ejército. Ya lo habíamos visto en la encuesta de Monnerot: la revalorización de la autoridad va seguida del espectro de un régimen militar, de la suspensión de las libertades democráticas.

La esperanza, novela que Malraux escribió en 1937 sobre y durante la guerra civil española, puede considerarse la aplicación literal del programa de Bataille. La obra parte del postulado según el cual las democracias son indefendibles; al menos, indefendibles en el sentido militar del término, que por otra parte es el único que cuenta en tiempo de guerra. «He visto a las democracias intervenir más o menos contra todo, excepto contra los fascismos», dice un personaje de la novela. Todo aquel que desee luchar contra el fascismo debe comenzar por olvidar la democracia. En el periodo de Contre-Ataque, Bataille quería que el Frente Popular dejase de ser un órgano de defensa para convertirse en órgano de combate, que se pasase de una defensa antifascista a un contraataque sobrefascista. Es la misma trayectoria que sigue *La esperanza*. La novela describe cómo una revolución puede transformarse en guerra; cómo a partir de una insurrección espontánea, generosa, anárquica, se organiza un ejército revolucionario capaz de contraatacar, de medirse con un ejército fascista. El santo y seña de esta transformación es la autoridad, y quien realiza el aprendizaje es Manuel. Después de su derrota en Toledo, las tropas republicanas son presa del pánico. Manuel, que asiste a esa desbandada, interviene, y basta con que sus palabras sean escuchadas para que el orden se restablezca. Sin saber cómo ni por qué, las palabras se han convertido en órdenes. El comentario de Malraux parece extraído directamente de los estudios de Paulhan sobre la ciencia de los proverbios: «Había aprendido la autoridad como se aprende una lengua: repitiendo».

Pero una aventura de este calibre no le sucede al primero que llega. Porque Manuel es un artista. (Es músico, y antes del golpe de Estado de Franco trabajaba como ingeniero de sonido en unos estudios cinematográficos de Barcelona). En el núcleo de todas las mutaciones que estructuran *La esperanza*, junto a la transformación de una revolución en guerra, de una indignación en ejército, está la transformación de un artista en jefe, el desvanecimiento de la distancia estética bajo el golpe de la urgencia pragmática. Adiós a la música. Retomando la frase de Goering, Manuel ni siquiera espera a que le hablen de cultura para desenfundar su pistola. En su caso no se trata de poner el arte al servicio de la revolución, ni siquiera de inventar un arte revolucionario. La opción es más radical: se trata de una interrupción del arte; debe renunciar a él para que la revolución tenga lugar. En tiempo de guerra, el arte, la cultura llegan a ser contrarrevolucionarios. La autoridad militar es, pues, la de un artista que ha renunciado a ser artista. Manuel tiene aquí un valor ejemplar. En *La esperanza*, la autoridad militar está reservada a un artista que ha resistido a su vocación, que ha renunciado a su obra, al mundo desinteresado de los placeres de la belleza. La autoridad de Manuel está unida al hecho de que el personaje se haya puesto entre paréntesis, que haya renunciado a lo que es. Lo manifiesta



Fotografía de J. F. Collins. 1932.

en varias ocasiones: «He acabado para siempre con la música», etc. Pero para despedirse de la música ha tenido que despedirse previamente de sí mismo, ha debido despedirse de lo que es. La voz autoritaria es la de un artista que ha renunciado a sí mismo al pasar a la acción, al pasar del ser al hacer. «Debes perder tu alma. Ya has perdido tus cabellos largos. Y el sonido de tu voz», le dice Heinrich. La urgencia militar induce así lo que Husserl habría llamado un *epojé*, permitiendo la aparición de una conciencia trascendente; es decir, como ha expuesto Sartre, una conciencia desprendida de su ego, que la sostiene a distancia. De ahí el derecho a la muerte. «Cada día soy un poco menos humano», observa Manuel.

Desde este punto de vista se podría oponer el Manuel de *La esperanza* a la semblanza de Léon Blum que Caillois esboza en la reseña, ya mencionada, que redactó en 1938 sobre los dos volúmenes del antiguo presidente del Consejo: uno de intervenciones políticas titulado *L'exercice du pouvoir* («El ejercicio del poder») y otro de ensayos literarios, titulado *Nouvelles conversations de Goethe avec Eckermann* («Nuevas conversaciones de Goethe con Eckermann»). El personaje de Malraux se convierte en jefe al renunciar a la música. Blum debe su fracaso, según Caillois, al hecho de que el ejercicio del poder no provocase ningún cambio en el hombre sensible que era. El presidente del Consejo siguió siendo un ciudadano de la república de las letras; liberal y culto, nunca hubiera desenfundado la pistola cuando se le hablaba de cultura.

El segundo motivo antiliberal de esta literatura comprometida es la fraternidad. En varias ocasiones, algún personaje de *La esperanza* comenta la divisa republicana: libertad, igualdad, fraternidad. La igualdad no es muy apreciada. De la libertad no se habla. La fraternidad, en cambio, es una fuente de emociones garantizadas. Contra la igualdad, que es dispersiva y numérica (Sartre diría serial), la fraternidad es, en primer lugar, la sensación de no estar solo, la sensación de formar parte de un todo (Sartre diría de un grupo en fusión), la sensación de haber salido del aislamiento individualista que es la ley del espacio liberal. La exaltación de la fraternidad es, pues, como la valorización de la autoridad, un motivo fuertemente impregnado de anti-liberalismo.

También es un motivo de vocación casi exclusivamente belicosa, un motivo polemófilo. El ejército y la acción militar constituyen el marco privilegiado de la experiencia de ser-juntos, de *mitsein*. La amenaza de muerte permite a los individuos comulgar en un todo que les supera, dar origen en virtud de esta comunión a algo que es más que la simple suma de sus individualidades. Se reprocha al liberalismo que no ofrezca a los hombres una razón para morir. El riesgo de muerte sólo permite al individuo trascenderse, escapar a la descomposición individualista, arraigarse de nuevo en el todo. Un personaje de *La esperanza* utiliza el cliché gestaltista para expresar esta sensación de pertenecer, en virtud de su acción, a un todo que no existiría sin él, la sensación de una trascendencia que al menos parcialmente depende de él. «El conjunto de esta escuadrilla es más noble que casi todos los que la componen», dice. Pero la vida profana no permite semejante superación: habida cuenta de que el ser-juntos no es más que otra denominación del ser-para-la-muerte, esa fraternidad sólo es perceptible a la luz de la muerte; es «una fraternidad que sólo se encuentra al otro lado de la muerte». También se encuentra al otro lado de las oposiciones parlamentarias: un escritor de extrema derecha. J. P. Maxence, exaltará de la misma manera «la unidad ardiente de todo un pueblo en peligro de muerte».

La fraternidad de las armas no es, en estas novelas, sino una máscara ennoblecedora que permite reverdecer los laureles del totalitarismo. Tiene como condición de posibilidad una militarización de la vida social que equivale a la suspensión de la legalidad liberal. Por otra parte, la exaltación del ejército (y de la guerra) so capa de fraternidad no es, la más de las veces, sino una manera de pasar furtivamente lo que la estructura militar tiene de totalitarismo. No hay más que escuchar a otro personaje de *La esperanza*: «Civilización totalitaria, en el siglo XIX, es una expresión carente de sentido; es como si se dijera que el ejército es una civilización totalitaria. A decir verdad, el único hombre que, en un todo, busca una totalidad real es precisamente el intelectual», protesta Scali. Pero, ¿de qué sirven estas redefiniciones? ¿Qué gana Scali con decir que los regímenes a los que se llama totalitarios no lo son más que el ejército? ¿Y por qué no vamos a decir que, efectivamente, el ejército es, sin ningún género de dudas, una civilización to-

Estas paredes que nos oyen

Spojmai Zariab

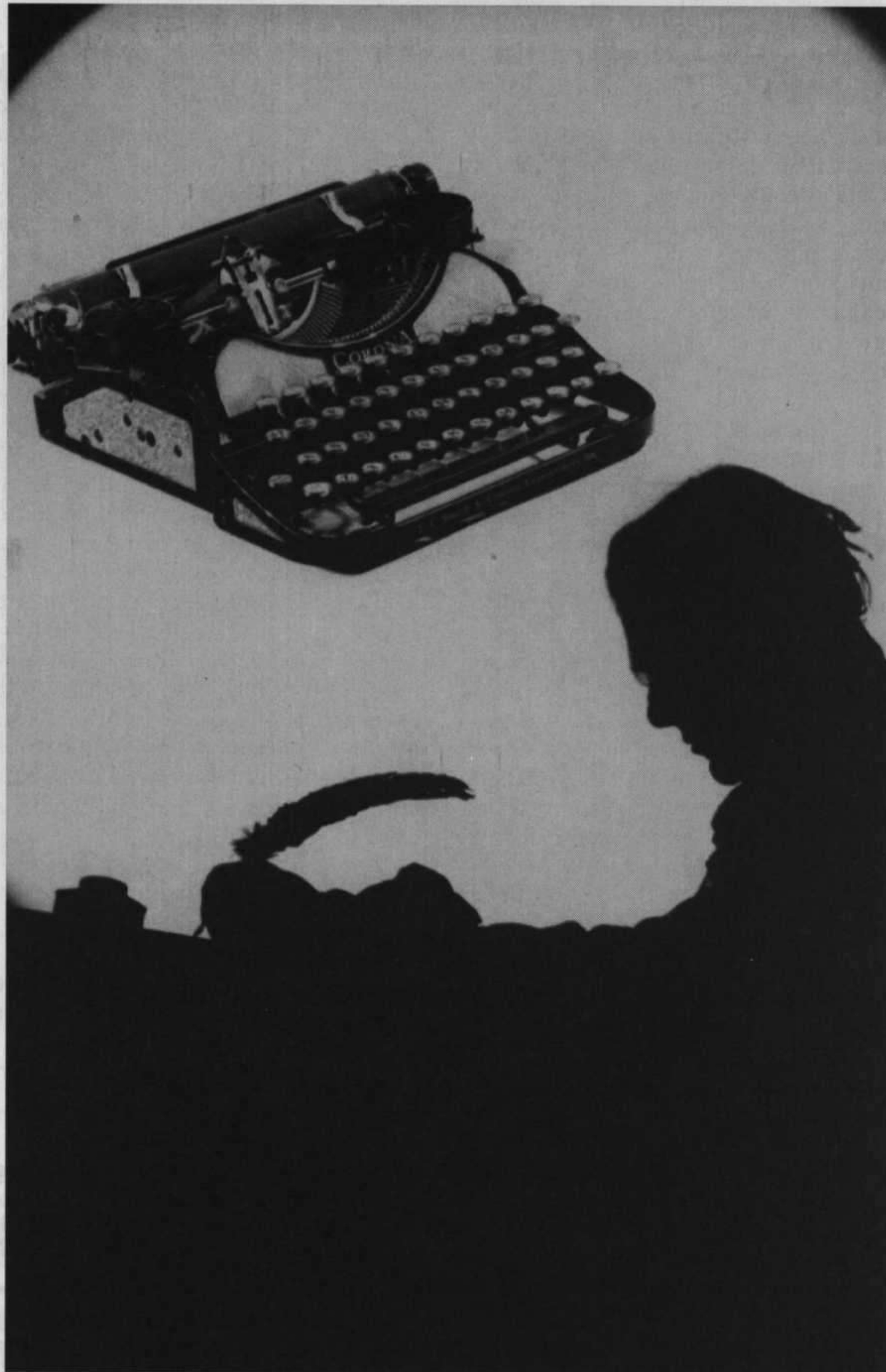
talitaria? ¿Por qué no hemos de llamar totalitario a un régimen en el cual el ejercicio del poder corresponde al ejército o, en su defecto, a un partido estructurado como un ejército? Pero lo más significativo de las palabras de Scali (que también es un combatiente republicano) es sin duda la manera en que describe el deseo de totalidad, sin excluir lo que implica de totalización militar y de militarización totalitaria, como patrimonio exclusivo del intelectual. De modo que, aunque combata contra el fascismo, o mejor dicho, precisamente porque lo combate militarmente, el ejército republicano permite al intelectual satisfacer sin mala conciencia un deseo totalitario que, para la democracia, constituye una amenaza tan grave como el ejército al que se opone.

Tres

Elie Halévy, historiador del liberalismo inglés y del socialismo europeo, pronunció ante la Sociedad Francesa de Filosofía, en noviembre de 1936, una conferencia dedicada a lo que el propio Halévy denominaba *La era de las tiranías*. El autor moriría poco después. La tesis que desarrolla es pesimista, tan sombría como aquellos últimos días de una vida en la segunda mitad de la década de 1930, y excluye que guerra y democracia pueden coexistir.

Halévy hace coincidir el comienzo de lo que denomina era de las tiranías con la primera guerra mundial; el verano de 1914 señala el fin de la era liberal, la implantación en Europa del estado de sitio generalizado. Incluso la vida civil se organiza siguiendo el modelo de un régimen de guerra. Halévy aplica su diagnóstico a todos los regímenes totalitarios de la posguerra. Por ejemplo, poco importa que, a diferencia del fascismo, el comunismo se defina como una ideología pacifista y antimilitarista: «La paradoja del socialismo de posguerra es, precisamente, que recluta adeptos que acuden a él por odio y hastío hacia la guerra, y que les propone un programa que consiste en la prolongación del régimen de guerra en tiempo de paz». Invirtiendo la frase de Clausewitz, la política sólo es la continuación de la guerra por otros medios.

El contexto intelectual de los análisis de Halévy es totalmente ajeno al de los análisis de Bataille. Sin embargo, ambos siguen lógicas parecidas. Tanto uno como otro descartan que una revolución haya triunfado en



Fotografía de J. F. Collins. 1927.

un régimen democrático. Por eso la era de las tiranías anuncia el final de la era de las revoluciones. Debemos llamar guerra (o tiranía, su sinónimo) a toda violencia desde el momento en que sea antiliberal. La diferencia entre guerra y revolución se encuentra en el régimen al que atacan. Si es totalitario, se trata de una revolución; si es liberal, nos hallaremos ante una guerra.

De ello se infiere que —«debido a la imposibilidad de que los gobiernos tiránicos mantengan eternamente a las poblaciones en pie de guerra sin hacer la guerra»—, para una tiranía, ninguna perspectiva es más amenazadora que la paz. Inversamente, para

las democracias la guerra no es una amenaza, sino una condena. «Si la guerra comienza de nuevo, y si las democracias están condenadas a adoptar, para salvarse de la destrucción, un régimen totalitario, no habría generalización de la tiranía, reforzamiento y propagación de esta forma de gobierno», escribe Halévy, dos años antes de Munich. Una democracia en guerra es un concepto contradictorio. Como una tiranía pacificada.

Así pues, la guerra sitúa a la democracia ante un dilema, ya que para ella victoria y derrota resultan la misma catástrofe. En caso de derrota, si no está suficientemente milita-

rizada, desaparece. Pero el precio de la victoria es su transformación en régimen militar; se ha aficionado a la guerra, ha recurrido a sus enemigos del interior para defenderse de los del exterior. Así pues, para la democracia francesa, el ejército francés constituye una amenaza no más deseable que el ejército alemán. «Si la guerra estalla, la situación de las democracias será trágica. ¿Podrán seguir siendo democracias parlamentarias y liberales si desean hacer la guerra con eficacia? Mi tesis es que no podrán», escribe Halévy. Era también, aunque por razones opuestas, la tesis de Malraux.

Cuatro

El nombre de Julien Benda no aparece en la lista de los asistentes que intervinieron después de la exposición de Halévy. Sin embargo, el libro que Benda está escribiendo cuando estalla la guerra, *La grande épreuve des démocraties* («La gran prueba de las democracias»), parece un diálogo con las tesis de *La era de las tiranías*. Este libro, escrito en Francia y en francés en vísperas de la guerra, fue publicado en 1942, en francés pero fuera de Francia. Benda se ocultaba en Carcassonne cuando apareció en Nueva York, en las ediciones de la Maison Française. La gran prueba de las democracias es, entre otras cosas, la imposibilidad de que Benda publique *La grande épreuve des démocraties* en territorio francés.

A pesar de este contexto, las tesis de Benda son menos sombrías que las de Halévy. Benda también piensa que guerra y democracia son conceptos contradictorios. Pero para Halévy se trata de una contradicción de la cual la democracia no puede liberarse. Para Benda, que en esta oportunidad es más kantiano que nunca (*La grande épreuve* está dedicada a Kant), es una contradicción a la que debe —y, por tanto, a la que puede— sobrevivir. Por otra parte, mientras en el calendario de Halévy la fecha decisiva era agosto de 1914, cuando Europa entera pasa definitivamente al régimen de estado de emergencia, en el de Benda es el armisticio de 1918, el adiós a las armas, el retorno a la democracia gracias a la paz; una democracia victoriosa no sólo porque, en el frente exterior, ha triunfado sobre el imperialismo austro-húngaro, sino también porque, en el frente interior, ha puesto fin a los plenos poderes de Poincaré.

Los dos motivos principales responsables de la dimensión antiliberal de esta literatura son la autoridad y la fraternidad.

Cito las primeras líneas del libro. «La gran prueba para las democracias que se encuentran en la tesitura de tener que defender su existencia contra un Estado del tipo militar se enuncia con una palabra. Estos regímenes se encuentran en inferioridad previa debido a que sus principios están adaptados al estado de paz, cosa natural ya que la paz constituye el estado normal de la humanidad; mientras que los dogmas del adversario están ajustados estricta y únicamente a la guerra, a la que ha declarado la forma noble de la vida humana y el estado natural de la especie. Desde ese momento las democracias pueden probar, bajo pena de muerte, que son capaces, ante el peligro, de incorporar a sus principios las restricciones que exigen el estado de guerra y la voluntad de salvar su existencia. Esa es la prueba».

El blanco de Benda es doble. Ataca al militarismo que convierte la guerra en un valor, pero también ataca al pacifismo que concibe de manera errónea las relaciones entre democracia y guerra. La democracia debe oponerse a la guerra, pero sin excluirla. La frontera entre hecho y valor, entre hacer la guerra y amarla, es la frontera decisiva, más

importante incluso que la que separa guerra y paz. En otras palabras, la guerra es todo lo contrario de la democracia, pero una democracia que quiera sobrevivir debe ser capaz de su contrario, debe ser capaz de contener aquello que la excluye. Debe ser capaz de ponerse entre paréntesis, de suspenderse, de ausentarse. La democracia debe ser capaz de hacer la guerra aunque la guerra sea incapaz de construir la democracia.

Coincidiendo con la redacción de *La grande peur des démocraties* («El gran miedo de las democracias»), Benda asistía a las reuniones del Collège de Sociologie. La huella de esas discusiones, a las que remite una nota del libro (Benda clasifica a Bataille y Caillois entre los enemigos de la democracia), puede encontrarse en la manera en que Benda dialectiza la contradicción entre guerra y democracia. En efecto, esa manera evoca, curiosamente, la teoría de la fiesta de Caillois y la teoría de la transgresión de Bataille. En su conferencia en el Collège sobre *Estructura y función del ejército* Bataille describía el ejército como la parte maldita de una sociedad democrática, un grupo que «se presenta con respecto al conjunto de la sociedad como algo totalmente

distinto y como un cuerpo extraño». Sólo por «hipocresía» —afirma Bataille— el ejército finge asumir una función social, identificarse con algo distinto a la preocupación por su gloria. Del mismo modo, en los análisis de Caillois, la fiesta es el momento en que la sociedad invierte sus leyes fundamentales. En ese momento, la transgresión de las leyes es obligatoria, la infracción de lo prohibido es imperativa. Según el mismo esquema, mientras que, para Benda, la guerra nunca deja de ser un tabú para un democracia, hay circunstancias que exigen que ese tabú sea violado. El liberalismo posee un umbral de tolerancia, y por lo tanto debe exhibir en su programa una cláusula de suspensión, una cláusula de interrupción, de excepción, un estado en el que las libertades individuales puedan suprimirse, las garantías civiles sean suspendidas o la esfera privada quede reducida al mínimo. La democracia implica una experiencia de los límites, y hay circunstancias en las que es exigida a fondo.

Cinco

La obra de Elie Halévy no pertenece a la literatura. La situación es más

compleja en Julien Benda, pero sigue siendo posible decir que, a pesar de dos tentativas desafortunadas, este hombre de letras no fue un productor de ficción. En ello se distingue de Malraux o Bataille (como de Nizan o Sartre), que son figuras más fácilmente identificables como literarias. Y esto por dos razones. La primera, apenas paradójica, es que ellos hacen todo lo posible por no serlo, que rechazan la literatura desarraigada o desarraigable, rechazan una literatura que no sea el fresco, que no queda aprisionada en el fresco de lo irreversible. La segunda es que conciben lo que debe permitir la superación de la literatura precisamente según el modelo de la guerra. Estas dos características son solidarias la una de la otra, y su conjunción está en el centro de la inspiración antiliberal de la literatura comprometida —militante y antiproustiana— de las décadas de 1930 y 1940.

DENIS HOLLIER

— *El Colegio de Sociología*. Taurus, 1982.



Leviatán
REVISTA DE HECHOS E IDEAS

42
Invierno 1991

EL CONFLICTO DEL GOLFO Raimon Obiols	SOCIALISTAS Y MEDIO AMBIENTE Alejandro Cercas
EL DOCUMENTO DE LOS OBISPOS Juan Manuel del Pozo	LOS COMUNISTAS ITALIANOS Lucio Colletti
LAS DEMOCRACIAS DEL ESTE Carmen González	LATINOAMÉRICA Y LA GUERRA FRÍA Jorge G. Castañeda
EL ECLIPSE DEL MARXISMO Juan Nuño	LA DISGREGACIÓN COMUNISTA François Furet



Leviatán
Revista de hechos e ideas

NUMERO 42 (Invierno 1991)

- Raimon Obiols:** El conflicto del Golfo.
Alejandro Cercas: Los socialistas y el medio ambiente.
Joan Manuel del Pozo: Una lectura crítica del documento «La verdad os hará libres».
Carmen González Enríquez: Los desafíos de las nuevas democracias del Este. El caso húngaro.
Lucio Colletti: Los comunistas italianos.
Jorge G. Castañeda: Latinoamérica y el final de la Guerra Fría.
Juan Nuño: La gran desilusión: el eclipse del marxismo.
François Furet: El enigma de la disgregación comunista.

Suscripción anual: España: 2.000 ptas. Europa: 3.000 ptas. y América: 3.500 ptas.
Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

Redacción y Administración:
Monte Esquinza, 30, 2.º dcha. Tel.: 410 46 96. 28010 Madrid

Estas paredes que nos oyen

Spojmai Zariab

Nuestro colega adelgazaba un poco más cada día; *todos nuestros colegas adelgazaban un poco más cada día*. Flotaba dentro de la ropa; *todos nuestros colegas flotaban dentro de la ropa*. Perdía color; *todos nuestros colegas perdían color*. Su pelo encanecía; *el pelo de todos nuestros colegas encanecía*.

Por la mañana, cuando llegaba a la oficina, tenía la impresión de que hacía años que no había visto a mis colegas, tanto a ése como a los demás. Tenían los párpados un poco más arrugados que la víspera. Me parecía que, en las comisuras de los labios, dos surcos semejantes a arcos se habían vuelto más profundos. En cuanto a las bocas, se asemejaban cada vez más a viejos tocónes. La piel no parecía tener más que un deseo, pegarse a los huesos lo más deprisa posible. Y se habría dicho que los ojos sólo pensaban en hundirse con la mayor rapidez en el fondo secreto de las órbitas, hasta tocar la pared interna de la nuca; me aterrorizaba la idea de que un día lo consiguieran y aparecieran al otro lado haciendo guiños...

Retratos de diversas dimensiones de un personaje importante cubrían las paredes de nuestra oficina, amplia y de techo alto. Se le veía sentado, de pie, instalado detrás de su mesa de despacho; en unas ocasiones sonriendo, en otras serio; con gafas o sin ellas; a veces hablando, a veces callado. Llegado el caso, posaba con los brazos a lo largo del cuerpo, pero muchas veces se apoyaba en el respaldo de su sillón. Personaje importante por aquí, personaje importante por allá... Nos lanzaba, a mis colegas y a mí, miradas desconfiadas y llenas de odio.

Aterrorizados por estos retratos, hacíamos cualquier cosa para evitar cruzar nuestra mirada con la suya y, a fuerza de bajar los ojos, teníamos la cabeza permanentemente inclinada y ya no la podíamos enderezar. En ocasiones intentábamos alzar la cara, pero la cabeza volvía a caer por sí misma sobre el pecho, exactamente como si se tratara de un objeto que ya no dependía de nosotros; sí, eso era, no puedo expresarlo mejor.

En la oficina reinaban el silencio y el terror. Nadie abría la boca. Yo sentía que la ciudad le había comunicado a nuestro servicio su propio silencio y su propio terror; pero, ¿qué, si no, iba a comunicarnos? Sólo el crujido del papel perturbaba de vez en cuando el silencio, y estos sencillos ruidos nos sumían en la angustia.

Nuestro colega estaba sentado justo enfrente de mí —los otros estaban repartidos a ambos lados—, y sin duda ése es el motivo de que yo no le quitara los ojos de encima. Tenía la cabeza permanentemente inclinada y ya no podía levantarla.

Los que trabajábamos en este servicio éramos cada vez menos. De vez en cuando alguien llamaba a la puerta, entraba y anunciaba el nombre de uno de nosotros. Entonces, uno de nuestros colegas se dirigía, con la cabeza inclinada, a la



Fotografía de André Kertész.

salida. Y no volvía nunca más. Lo liquidaban y lo enterraban. Quizá incluso lo enterraban antes de liquidarlo— ¿qué sé yo? Unos días después, alguien llegaba y se sentaba en su sitio. Al cabo de cierto tiempo, el recién llegado también empezaba a adelgazar y a palidecer; se le ponía el pelo cano, le salían arrugas junto a los ojos, dos surcos semejantes a arcos se abrían en las comisuras de sus labios, la boca cobraba el aspecto de un viejo tocón, la piel se le pegaba a los huesos y los ojos tomaban la terrible decisión de hundirse con la mayor celeridad en el fondo secreto de las órbitas, hasta tocar la pared interna de la nuca. Y, un día, el nuevo empezaba a temer a los retratos, empezaba a agachar la cabeza y se quedaba así, inclinado. De esa forma se convertía —¿cómo diría yo?— en nuestro entero colega.

Las horas, los minutos pasaban con lentitud. Un día me llevé a la oficina uno de mis libros. A fuerza de leerlos y releerlos me los sabía de memoria. Me senté en mi sitio, saqué despacio el volumen del bolsillo y empecé a hojearlo cuando, súbitamente, nuestro colega se sobresaltó. Sin quitarme los ojos de encima, me mostró discretamente la pared con su dedo reseco; la pared donde los retratos... yo no sabía cuál señalaba exactamente. A la vista de los retratos y de la mirada llena de odio del personaje importante, tuve la im-

presión de que las efigies pugnaban por escapar de sus marcos para abalanzarse sobre mí; pero éstos las mantenían sólidamente aprisionadas. Yo sentía simpatía por aquellos marcos, y les estaba agradecido. Despacio, discretamente, volví a guardarme el libro en el bolsillo. Me pareció que acababa de arrebatarle algo al personaje importante y eso me producía una extraña satisfacción. Nuestro colega me hizo una seña con la cabeza. De pronto me invadió una inmensa angustia. Me temblaba la mano de miedo; la puse en el bulto que sobresalía en mi bolsillo para ocultarla a las miradas de los retratos. Sentía sus miradas cargadas de odio, veía con toda claridad que intentaban arrancarse de sus marcos para abalanzarse sobre mi libro.

El tiempo pasaba lentamente; el crujido del papel resonaba con un eco terrorífico. Miré el reloj: me parecía que cada instante se eternizaba como si fuera un siglo. Se habría dicho que el tiempo se había rebelado y se negaba a transcurrir. Intenté imaginarme por un momento lo que pasaría si aquel era realmente el caso: mis colegas y yo seguiríamos así durante miles y miles de siglos, sentados tras nuestras mesas, con la cabeza inclinada, pudriéndonos poco a poco en medio de las efigies del personaje importante. Temblaba de miedo con tanta violencia que me levanté, ocultando con una mano el bulto que hacía el libro en el bolsillo y agarrando mi bolsa con la otra, y me precipité fuera de la oficina y corrí a lo largo de los estrechos y oscuros pasillos con las paredes cubiertas por las efigies del personaje importante.

Salí del edificio. Las paredes de la ciudad estaban empapeladas con los mismos retratos, pero éstos de tamaño gigantesco. Algunos transeúntes paseaban por aquí y por allá; cuerpos insignificantes bajo los retratos gigantes, criaturas minúsculas que apenas soportaban su propio peso: sentí compasión por ellas.

Pasé junto a casas sin vida cuyos ocupantes habían borrado sus nombres de las puertas, dejando otros tantos espacios vacíos que me partían el corazón. Sabía que era el miedo lo que había obligado a aquella gente a ocultar su nombre. Muchas tiendas estaban cerradas, como si invisibles pares de manos les impidiesen abrir. Me pregunté qué habría sido de los encargados: ¿los habrían liquidado? Incluso puede que los hubieran enterrado sin haberlos liquidado, como a nuestros colegas.

Vacía y silenciosa, la ciudad, en su desolación, me partía el corazón. Los retratos hacían nacer la angustia en torno a ellos, y la ciudad era su prisionera.

Fue entonces cuando oí detrás de mí un grito ahogado; me volví: era mi colega. Echó una mirada desconfiada a su alrededor y se acercó. Tendiendo una mano de uñas afiladas, como una sierra, agarró con presteza el libro que había en mi

bolsillo y lo escondió en un abrir y cerrar de ojos bajo su chaquetón demasiado grande. Lanzó después, como un ladrón, una mirada llena de sospechas por los alrededores y murmuró entre dientes: «Espérame a la orilla del río». Y se apresuró a desaparecer.

Yo conocía bien aquel río; dividía la ciudad, como una flecha, en dos semicírculos. Cada vez que caminaba por la orilla, me sentía lleno de compasión por él. Se pasaba el tiempo, todo el santo año, languideciendo en busca del agua que tanta falta le hacía. Aquel cauce seco arrastraba, en lugar de agua, todos los desperdicios de la ciudad. Y se avergonzaba tanto de su propio lecho que, a su vez, dispersaba toda aquella basura a lo largo de las orillas. Al bordearlas siempre me entraban ganas de taparme la nariz, pero como comprendía la vergüenza del río, lo aceptaba tal como era y me abstenia de semejante gesto. Entonces mis pulmones se llenaban de aquella fetidez y yo también me pudría.

Llegado a la orilla del río, me apoyé en el parapeto y me dispuse a esperar en la pútrida atmósfera. Miré el reloj; mi colega no llegaba. Llevando la mano al bolsillo, palpé el lugar vacío que había dejado el libro. Me dio un vuelco el corazón. Entonces lo vi a lo lejos, acercándose. Se detenía de vez en cuando para espiar en torno a sí. Al fin llegó a mi altura y se detuvo un poco más allá. Sacando de repente mi libro del chaquetón, lo lanzó precipitadamente al río. Yo di un respingo.

—¿Pero por qué? —le pregunté.

El guardó silencio. Mi libro resbalaba hacia la basura. No tardaría mucho en alcanzarla. Se habría dicho que me lanzaba llamadas angustiadas, pero yo era incapaz de ayudarlo. Todavía apoyado en el parapeto, levanté la mirada. Las montañas me inundaron la vista. De este lado del río parecían gigantes, y se asemejaban a monstruosos *dew** agazapados en torno a la ciudad y capaces, con su sola mirada, de imponer a los seres humanos el peso que les diese la gana.

No me gustaban esas montañas. Estaba convencido de que me arrebataban el sol. Y así, a fuerza de mirarlas de esa forma, volvía a sumirme en aquella infancia en la que tenía miedo a la oscuridad, temía la noche. En esa época, me pasaba el tiempo rezando para que la noche no llegase, para que siempre fuera de día y hubiera sol. La oscuridad perturbaba mi paz, hacía que me latiese el corazón. Sentía un tenaz rencor hacia las montañas; una secreta hostilidad nos oponía, a ellas y a mí, de la mañana a la noche, de tal modo estaba persuadido de que se pasaban los días meditando el rapto nocturno del sol. Y yo rezaba durante todo el día para que por la noche no fuese de noche y el sol se quedara conmigo. Pero la noche caía; las montañas, victoriosas, habían alcanzado su objetivo. Las tinieblas envolvían la ciudad. Las montañas se teñían de negro; yo creía verlas moverse, respirar, jadeantes, parecidas a los *dew* cuya historia mi madre conocía; avanzaban, rodeaban la

ciudad y bramaban: «¡Por aquí huele a hombrecito! ¡Por aquí huele a hombrecito!» ¿Y no era yo el hombrecito?

Entonces la montaña aparecía a través de mi ventanuco, o más bien lo llenaba. Aterrorizado, me levantaba, me abalanzaba sobre la ventana y la cerraba violentamente; se cerraba con un ruido terrible. Una noche, mi padre me gritó:

—¿Qué haces? ¿Qué es lo que pasa?

—Estoy cerrando la ventana.

—¿Pero por qué? ¡Si hace mucho calor!

—¿Es que no oyes nada?

—¿Qué?

—Las montañas...

—¿Qué han hecho?

—Dicen «¡Huele a hombrecito por aquí! ¡Huele a hombrecito!» ¡Me están buscando!

Mi padre acudió: oí sus pasos precipitados. Con los ojos cargados de sueño, sonrió y dijo:

—¡Venga, duerme!

—Quiero que pegues a las montañas.

—De acuerdo, pero duérmeme.

—¡Mátalas!

—Las mataré, pero tú a dormir.

Salté de la cama y corrí a buscar un palo de buen tamaño que le tendí a mi padre:

—¡Pégales con esto! ¿Las oyes? ¡Mátalas con esto!

Mi padre cogió el palo. Ya estaba hartándose, se caía de sueño. El utensilio debía de haber sido el palo de una escoba. No lo sé con seguridad, pero era el único medio de defensa que siempre tenía al alcance de la mano. El miró el palo con ojos cansados:

—Ahora tienes que dormirte.

Me arropé con la manta, todavía tibia de haber cubierto mi cuerpo febril de miedo, y este calor era agradable. Cuando la mano de mi padre aún no había soltado la manta le pregunté dónde iba el sol por la noche.

—Detrás de las montañas —dijo él.

Montañas... montañas... la palabra resonaba con un eco terrorífico en mi cabeza.

—¿Iremos a ver detrás de las montañas?

—¡Sí, iremos, iremos! —dijo mi padre, vencido y agotado.

—¿Llevaremos a mamá?

—De acuerdo.

—¿Cuándo?

—Un día.

No sabía si aquel «un día» estaba próximo o lejano, si sería al día siguiente o si no sería nunca; fuera como fuese, aquellas palabras me tranquilizaron. Al fin sentía todo el maravilloso peso de la mano de mi padre sobre la manta, y me entorpecí a mi vez para después estirarme tan completamente que me hundí en el sueño.

Y, después de tantos años, todavía me parecía ver moverse a esas montañas y oírlos bramar: «Huele a hombrecito por aquí, huele a hombrecito...» Me entraron ganas de confiarme a mi colega, pero él se llevó un dedo a los labios y me hizo una seña para que me alejara del parapeto, cosa que hice. Entonces se acercó para hablarme al oído:

—No te fíes de las paredes... ni siquiera del parapeto de un río.

Incapaz de mantenerse erguido, volvió a bajar la cabeza.

—Ya sabes que en las paredes hay ratas —hablaba cada vez más deprisa—, y nos oyen... en fin... quiero decir... las paredes oyen. Sí, eso es. Las paredes oyen.

Y señaló las paredes con el dedo; viéndolas cubiertas de retratos, uno habría jurado que no dejaban de mascullar «huele a hombrecito por aquí; huele a hombrecito...» y que las efigies del personaje importante las imitaban.

Observé que los retratos estaban rodeados de un fondo rojo tan crudo que recordaba la sangre fresca.

Mi colega me hizo una seña para que nos alejásemos. Después de caminar durante algún tiempo llegamos a un parque donde unos bancos desiertos erigían una lamentable soledad a la que él fue tan sensible como yo: me los mostró con una mirada amarga y nostálgica. Espiando con precaución a su alrededor acercó la boca a mi oído y susurró lo más bajito que pudo:

—¿Tienes más libros?

En lugar de contestar a su pregunta, le pregunté a mi vez por qué había tirado mi libro al río; pero él también esquivó la respuesta. Pareció inquieto e insistió:

—¿Tienes más libros?

—Sí.

—¿Dónde están?

—En mi casa.

—¿En qué sitio?

—En mi biblioteca.

El se sobresaltó y puso cara de desconcierto.

—¿Pueden verlos los vecinos?

—No lo sé.

Escrutó de nuevo los alrededores.

—¿Sabes de un sitio donde podamos hablar?

—No.

El apretó los labios; yo no sabía si lloraba o se reía. Empezó a hablar solo.

—Ni en esta gran ciudad —decía,— ni en este gran país, ni en este inmenso mundo hay un lugar donde dos personas puedan sentarse y hablar. En ninguna parte.

De pronto, mientras lo observaba, la ciudad me pareció minúscula. Todo —el país, el mundo— parecía reducirse a algo todavía más pequeño que un átomo. Ardía en ganas de decírselo, pero él continuó:

—A veces este inmenso mundo es tan estrecho que vivir en él es imposible.

Su voz y la mía parecían ser una sola. Tenía la impresión de que era yo quien, en realidad, hablaba por su boca, y eso me hizo sonreír para mis adentros.

—¿Por qué has tirado mi libro al río?

El no contestó a mi pregunta.

—¿Sabes? —dijo inclinando la cabeza,— hace años que olvidé la lengua en un rincón de la boca; años... y está muy bien así. Deberías hacer lo mismo, sería mejor, créeme.

Ahora hablaba más despacio.

—Hace muchos años, mi lengua se convirtió en un simple apéndice muscular que siempre lleva a cabo los mismos movimientos y no conoce otros. A veces incluso llego a pensar que ya no la necesito, que ya no me sirve de nada. Podría vivir tranquilamente sin ella, con toda calma. ¡Los libros me bastarían!

Yo me sobresalté: mi colega no tenía aspecto de ferviente aficionado a la lectura; pero no pude

* Espíritus maléficos, antropófagos y nocturnos, de la mitología persa.

La paradoja del novelista

Christian Salmon

evitar preguntarle si también tenía libros; (al hacerle esta pregunta, recordé hasta qué punto podía yo leer y releer mis viejos libros, rumiarlos durante el tiempo que quisiera). El no decía nada y, por miedo a que se fuera, le agarré de la manga:

—¿Me prestarás libros? —le pregunté con avidez.

Me di cuenta de que había inclinado la cabeza y mi voz estaba llena de ardiente súplica. El dijo algo, pero no oí nada. Me acerqué.

—¿Qué has dicho?

El volvió a comprobar los alrededores con aire desconfiado.

—Bueno, precisamente quería decirte que... enterré mis libros. Hace mucho tiempo.

Yo no daba crédito a lo que oía y me quedé con la boca abierta.

—¿Enterraste tus libros? ¿Qué quieres decir?

El guardó silencio y sacó un pañuelo del bolsillo. Mientras se secaba los ojos, me di cuenta de que el pañuelo estaba empapado: había llorado antes. Nos pareció oír un ruido de pasos. El se volvió a meter precipitadamente el pañuelo en el bolsillo, se irguió y, con una mano en la cadera, se obligó de un modo patético a sonreír con los ojos llenos de lágrimas. Apenas los pasos se hubieron alejado, empezó a llorar otra vez.

—Sí —dijo con un sollozo,— los enterré. Mis libros eran mis hijos, ¡y enterré a mis hijos! Hace meses o años, ya no estoy seguro. ¡Oh, Dios mío! Yo, yo hice eso... ¡ay, pobre de mí!

Le temblaba tanto la voz que daba escalofríos.

—¿Tienes más libros? —me preguntó en un susurro.

—Sí, muchos.

—¡Es una locura!

Volvió a bajar la voz.

—Quémalos todos esta misma noche.

De repente, su mirada cambió sin que se supiera si lloraba o reía.

—No, no los quemes... ¡Sería un crimen! Yo tampoco pude. Quería hacerlo. Una vez, a media-noche, hice con ellos un enorme montón, encendí una cerilla y la acerqué a una página. Pero fue como si de pronto me tendieran los brazos gritando de horror. No pude contenerme: me acosté sobre ellos y los abracé. El fuego se apagó. Entonces perdí el sueño. Cuando a pesar de todo lograba quedarme dormido, soñaba que acostaba a mis hijos, unos junto a otros, encendía una cerilla y la acerba al camisón de uno de ellos. Entonces todos empezaban a gritar y tendían hacia mí sus pobres bracitos enflaquecidos. Yo me despertaba y me sentaba cubierto de sudor. Mi mujer saltaba de la cama y me lanzaba una andanada de insultos.

—¡No tienes corazón!

—¿Pero por qué? ¿Por qué?

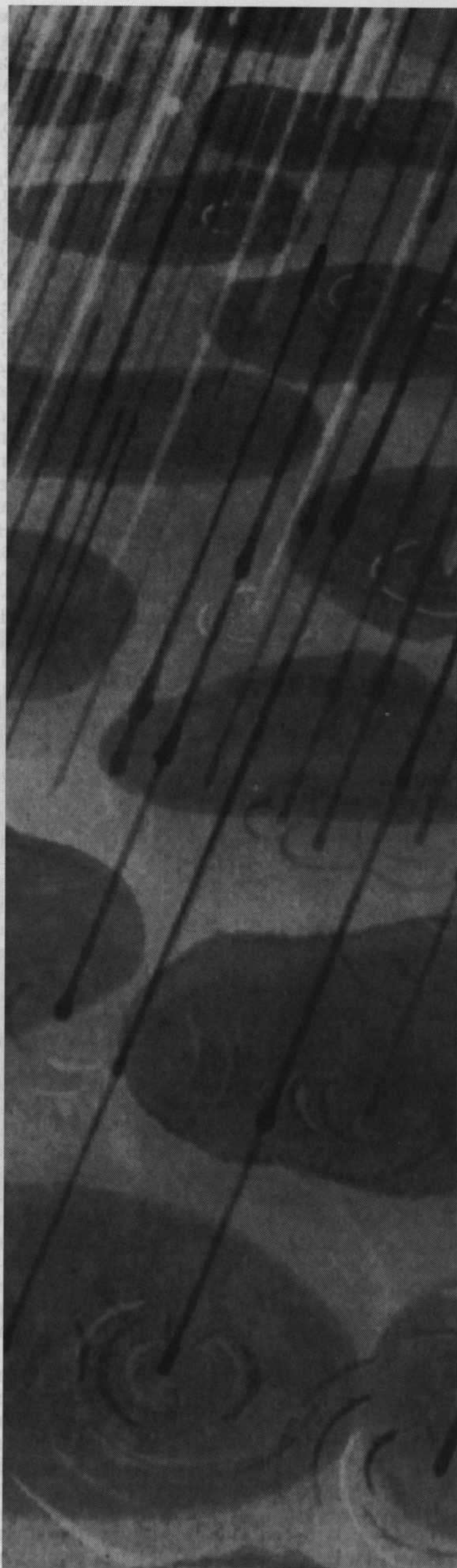
—¿No te da vergüenza? Hablas en sueños y dices que vas a quemar a los niños. ¡Sí, mira si eres cruel, dices que hay que quemarlos!

»Yo me sentía totalmente desamparado. Todas las noches tenía el mismo sueño. Poco a poco me di cuenta de que mi mujer hacía todo lo posible para no dejar a los niños solos conmigo. En su mirada se agazapaba una constante desconfianza. Conmigo estaba cada vez más distante; pronto comprobé que ya no podía soportarme. Cuando le pedía explicaciones decía:

—¡Qué cara más dura! ¿Sabes lo que has vuelto a decir esta noche? ¡No tienes corazón! ¿Pero qué te han hecho los pobres?

»Yo no sabía qué decía mientras dormía, pero de lo que estaba seguro era de que cada noche soñaba que acostaba a los niños unos junto a otros y acercaba una cerilla encendida al camisón de mi hijita; la tela empezaba a arder. Aterrorizada, ella tendía los brazos hacia mí.

»También me di cuenta de que mi mujer me miraba de un modo raro, que se ocupaba de todo ella sola. Teníamos dos hijas y un hijo; arrastraba a los tres con ella a dondequiera que fuese. Los llevaba al mercado, se encerraba con ellos... en resumen, ya no los dejaba a solas conmigo ni un momento. Cuando, por ejemplo, tenía que ir a la cocina, los tres la seguían, y también cuando iba al cuarto de baño (y se encerraba con ellos). No, no podía estar con los niños ni un segundo, ella llevaba a uno en brazos y los otros dos sólo tenían que agarrarse a su vestido. Y así se ocupaba de todas las faenas de la casa. A veces, viéndola



Japanese Rain on Canvas. David Hockney. 1972



lívida de cansancio, me acercaba para ayudarla; pero apenas extendía los brazos para coger a mi hija, ella me espetaba con los ojos llenos de odio: —¡No y no! ¡Puedo hacerlo muy bien sola!

»Entonces no me quedaba más remedio que sentarme tranquilamente en mi rincón. Mi mujer guardaba bajo llave todas las cajas de cerillas. A veces yo compraba una a escondidas, pero en cuanto intentaba encender un cigarrillo y ella oía el ruido fatídico, corría a punto de explotar, me arrancaba las cerillas de las manos y, empujando a los niños ante sí, salía de la habitación. Yo, completamente desamparado, me tumbaba y echaba un sueñecito. Pero en cuanto me dormía reaparecía el sueño. Empezaba a agitarme y me despertaba. No me atrevía a contarle a mi mujer la pesadilla. Y ella adelgazaba a ojos vistas; se quedó delgada como un clavo. Luego supe que no dormía, que me vigilaba por las noches. Antes de acostarse sacaba las cajas de cerillas del sitio donde las tenía guardadas bajo llave y las escondía en otra parte. Cuando nos metíamos en la cama, la veía mirarme por el rabillo del ojo. Al menor ruido saltaba y se precipitaba a la cama de los niños donde, después de volver a mirarme de cerca y a escrutarme las

La paradoja del novelista

Christian Salmon

La novela tiene abierto un sumario permanente en su contra.

Este sumario se basa en tres objeciones: la primera, la moral, es la del sustituto Pinard en el proceso de Flaubert: la novela no debe suponer un ataque contra la buenas costumbres. La segunda, la política, es la de Gorki: la novela está supeditada a las transformaciones sociales y políticas. Es el argumento del realismo socialista. La tercera, la científica, no es tan conocida; es la objeción de Valéry, que, a través del surrealismo, ejerció una repercusión considerable sobre la vanguardia francesa: «Por lo que a las novelas se refiere», escribe Valéry, «me dejo prender en sus redes y las admiro como pasatiempo; pero en cuanto aspiran a la verdad y pretenden ser tomadas en serio, la arbitrariedad y las convenciones inconscientes salen a la luz, y la manía perversa de las sustituciones se apodera de mí.»

Los jueces cambian de vestimenta con el correr del tiempo; en el estrado, los testigos enumeran nuevos crímenes; el acusado, mudo, llora y llora su desgracia. Rushdie se disculpa; Sade, en la cárcel, tiembla a la espera de la ejecución; Flaubert esgrime su posición social; («en Rouen somos una familia»). Su abogado asegura que sus intenciones era buenas (había escrito *Madame Bovary* para resaltar la maldad del adulterio). Sin embargo, la inculpación que sale de labios de los tres fiscales de la novela (la Religión, la Política, la Ciencia) es siempre la misma: proceso a la moralidad, proceso a la responsabilidad, proceso a la legitimidad.

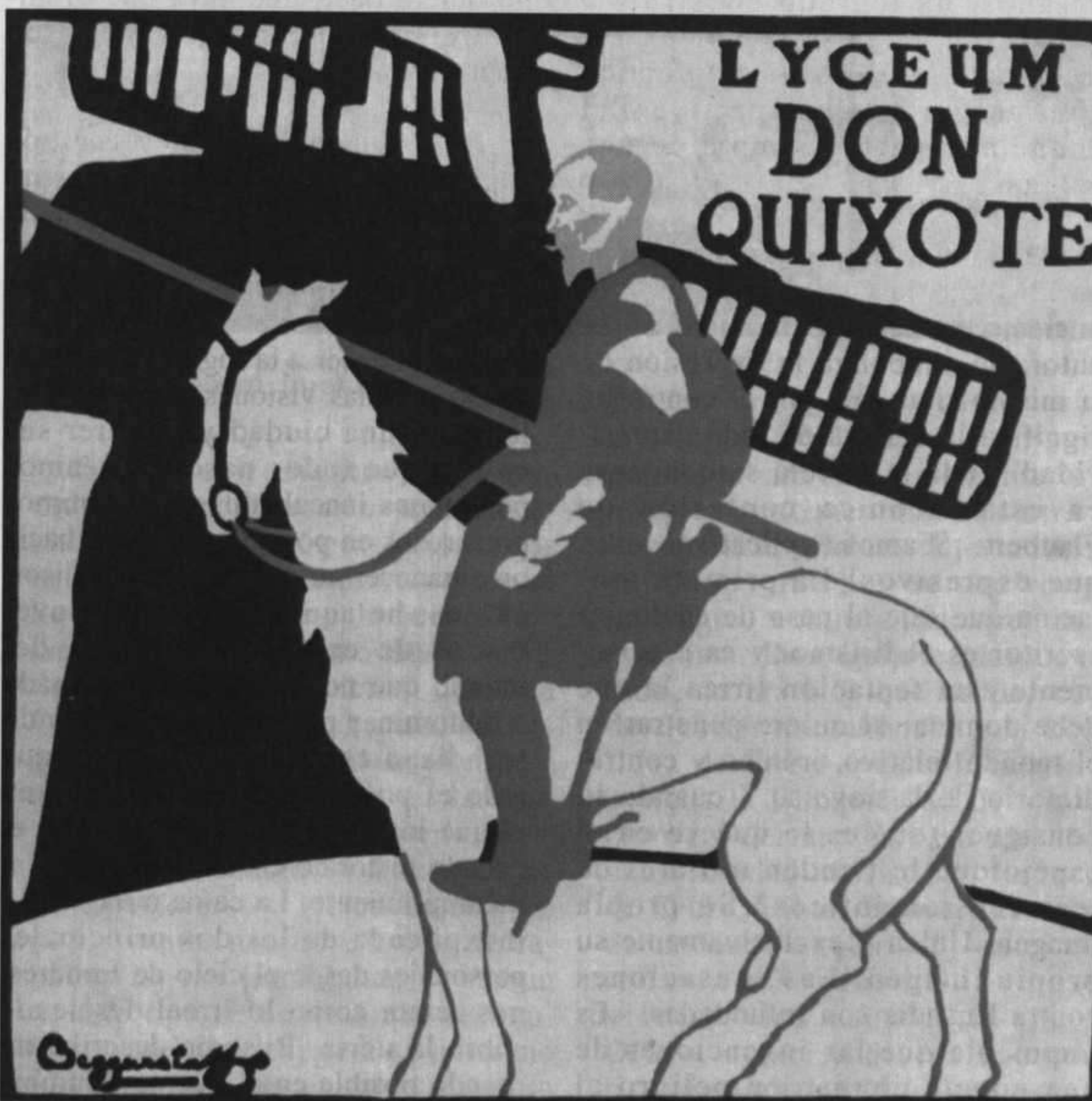
Desde Cervantes, la novela es objeto de una denegación constante: desde Cervantes, la violencia merodea alrededor del santuario de lo imaginario. Pero, ¿quién ha hablado alguna vez de asesinar a un novelista?

Cuando Don Quijote interrumpe un espectáculo de marionetas para salir en defensa de la figurillas injustamente perseguidas y se enfrenta, arma en mano, a las pobres criaturas de maese Pedro, da muestras de la extraña locura que lo habita; la idea fija de la caballería lo incapacita para esa distancia estética mínima sin la cual no existe ni parodia, ni juego, ni siquiera representación.

El hecho de que una novela genere una crisis internacional, movilice a

los servicios secretos de una gran potencia, a los grupos terroristas, a los diplomáticos y a los políticos; el hecho de que las masas se manifiesten contra el comportamiento de un individuo, sus palabras o sus ideas, que se luche y se mate por siluetas de tinta y de papel, lejos de atestiguar el poder de la novela, significa, muy al contrario, que el quebradizo espacio de los sueños y de los relatos está en peligro.

El siglo XX con su radicalismo ha supuesto la culminación del absolutismo político, del positivismo científico y del fanatismo religioso. Los ha alimentado y combinado para generar formas de dominación desconocidas, monstruosas, hermanando los prejuicios más oscurantistas y los recursos de la tecnología. Hoy el control planetario de las masas subyugadas y pasivas pasa por el control de lo imaginario.



La condena a muerte, real y muy real, lanzada contra un novelista por un Estado de derecho, no sólo viola las leyes internacionales, sino que franquea con estrépito el umbral invisible que separa la realidad de la ficción. Trágico error al que la novela está acostumbrada. Un novelista es conminado a asumir hechos y gestos de sus personajes. Se le acusa de fabular, se le implica en un asunto imaginario...

Violencia contra lo imaginario

No duermas más, Macbeth ha asesinado el sueño, el inocente sueño..

WILLIAM SHAKESPEARE.

I

En el momento de consumir su breve y tumultuosa carrera de personaje de novela, a Salahuddin Chamchawala, el protagonista de *Versos satánicos*, le asaltó de pronto «la sensación de que las sombras de su imaginación se aproximaban al mundo de la realidad...»

¿Presentía lo que le esperaba en el otro mundo, en ese mundo real y bien real de los medios y los mulás? ¿O era este mundo el que, en un delirio

escriba Salman que había transcrito mal las palabras del Profeta: «Tu crimen no tiene perdón», y la fatwah del ayatollah Jomeini contra el novelista Rushdie? ¿Quién ha dicho: «Si yo fuera Dios, suprimiría la imaginación en las personas»? ¿Un protagonista o un imán? ¿Cuál de los dos es más real, el que anticipa al otro o el que lo imita?

Swift oponía a la locura común a filósofos, estadistas y grandes reformadores religiosos («Alejandro Magno, Jean de Leyde y monsieur Descartes») la posesión de una ilusión agradable. Pero ¿cómo oponerse a la locura cuando ésta llega al punto de no distinguir la ilusión de la realidad?

La novela se desarrolla por definición en un espacio a caballo entre lo real y lo imaginario en el que al lector le gusta zambullirse. Cualquier parecido con personas reales... La advertencia canónica puesta *ex ergo* de las novelas tiene precisamente ese valor admonitorio: relativizar la ilusión novelesca. Al delimitar con exactitud el umbral entre realidad y ficción, evita los cortocircuitos y protege la inviolabilidad del santuario de lo imaginario.

A Flaubert le traía casi sin cuidado hacer una apología del adulterio pero *Madame Bovary*, al decir de sus censores, violaba el plácido sosiego provinciano, y lo hizo tan a conciencia que esa violación desembocó en un proceso por ultraje. *Las almas muertas* de Gogol violentaba a la sociedad rusa, y ésta experimentaba esa violencia imaginaria de una forma tan real que Gogol pasó el resto de su vida intentando redimirse. Rushdie, durante su detención, no tardó en acordarse de *Portnoy* de Philip Roth, que conmocionó a la comunidad judía, y su traductor al francés ha adoptado el seudónimo de *Rabelais*, que también se vio obligado a huir para escapar de las garras de la Sorbona.

El tránsito de lo real a lo imaginario jamás está exento de riesgos; Sherezade, que salvó su vida porque consiguió hacer olvidar a su señor su desdicha, sabía algo de todo eso, pero ¿cuántos novelistas menos afortunados sólo han logrado despertar los monstruos que dormían en la mente de tiranos y censores?

mimético, se las ingeniaba para darle la razón?

¿Qué diferencia hay entre las gesticulantes criaturas salidas de las pesadillas de Rushdie y lanzadas, como por descuido, a un mundo de embrujo y esas masa hechizadas de Pakistán, Cachemira o Bangladesh? ¿Qué diferencia hay entre Mohound, cuando declara al

El novelista es un trotacalles nocturno asaltado continuamente por la tentación de huir ante los fastamas que él mismo ha creado.

II

Para los religiosos, el asunto está claro: Rushdie blasfema. Su novela constituye una ofensa contra la fe de los musulmanes. ¡Peor aún! Es una ofensa deliberada. En todas las religiones, la ley que castiga al hereje es la misma; Tomás de Aquino lo afirmaba con la mayor tranquilidad del mundo: «A los herejes, no sólo hay que excluirlos, hay que quitarles la vida.» Nada nuevo, por consiguiente, bajo el sol de la ortodoxia. La reacción occidental es más difícil de discernir. Se afronta la cuestión, desde luego. Se organiza la defensa del hereje, derechos humanos obligan; en las cancillerías reina una actividad frenética, se juzga escandaloso poner en el Índice un libro (sea el que sea, se añade con perfidia). Pero ¿cómo no percibir en la defensa tímida y ahogada de la libertad de expresión un distanciamiento vergonzante? Rushdie no entra en ese juego. Es un izquierdista irresponsable que asume el riesgo de desestabilizar una situación un tanto explosiva. El carácter provocador del libro está fuera de toda duda y el éxito comercial hace que se cierna sobre todo este asunto una sospecha de escándalo premeditado. En pocas palabras, no se trata de afirmar que Rushdie es un condenado, sino un comprometido. ¡Malhaya el novelista que causa escándalo!

Dos actitudes opuestas y una misma sospecha. Se invoca la libertad de expresión, pero nadie se toma en serio que la novela de Rushdie constituya una ofensa a los musulmanes. Para éstos, la libertad de expresión finaliza ante las puertas de lo sagrado; para los occidentales, el derecho de censura delante del pórtico de lo imaginario. Hay que respetar el derecho a la imaginación pero también a los musulmanes.

Una frase en la novela, citada hasta la saciedad, sirve de prueba de convicción: «El busca una confrontación definitiva con los religiosos sectarios, a sabiendas de que no puede ganar, de que lo van a hacer pedazos».

¿De qué se lamenta entonces? De sentir el sentido común. Rushdie, sin embargo, ha multiplicado las mediaciones (la frase la pronuncia un personaje a propósito de otro personaje), pero el sentido común transciende esas mediaciones, en las que apenas se percibe un detalle banal, un ardid grosero; la identificación ro-

mántica entre el autor y su personaje, reforzada por la analogía existente entre ciertas situaciones de la novela y la situación de su autor, desemboca aquí en una conclusión aberrante: ¡una novela blasfema! En un contexto inédito, dramatizado por una violencia sin precedentes, asistimos impotentes al retorno vigorizado y multiplicado de un viejo conocido de la novela: el lector romántico.

La ilusión romántica hace saltar todas las cerraduras que protegen el universo de la novela; la novela es relatividad, parodia, sedimentación lingüística, cortocircuito de significados; es un sistema en movimiento, una caleidoscopio de lenguas, de formas. La ilusión romántica banaliza la novela; confunde autor y personaje, borra las contradicciones, toma la ironía en serio, la ficción al pie de la letra; incapaz de distanciamiento estético, destroza todo lo que el novelista, en una paciente labor de años, ha logrado construir y reduce ese universo complejo, estructurado, ese instrumento óptico con multitud de perspectivas, al enunciado puro y simple de una opinión.

Ahora bien, la novela no necesita en absoluto las opiniones, las creencias, (las herejías incluso) de su autor; no simboliza la expresión de sí mismo sino que, por el contrario, significa la derrota de toda expresividad. Toda la novela se condensa en esta lacónica confesión de Flaubert: ¡Seamos explicativos antes que expresivos! La primera tentación que sale al paso de cualquier escritor es el lirismo, y es precisamente esta tentación lírica la que debe dominar si quiere penetrar en el mundo relativo, irónico y contradictorio de la novela. Y cuando lo consigue, ¿qué es lo que ve en el espejo que le tienden millares de lectores románticos? Su propia imagen. Única y exclusivamente su propia imagen. Las acusaciones contra Rushdie son infundadas. «Es imposible que las invenciones de una novela pongan en peligro al Islam», recordaba con razón Nadine Gordimer; mas por desgracia es por completo posible y hasta seguro que el fanatismo religioso supone una amenaza directa contra la invención novelesca. Mas allá del caso particular de Rushdie es, pues, la autonomía de la invención novelesca la que es denegada con violencia; a través de él, es lo imaginario, ese más allá frágil y perecedero, lo que está en peligro.

III

El mundo que encierra la novela es, igual que el de Pantagruel, un mundo variado, complejo, abigarrado.

Explora una realidad mucho más vasta e inestimable que el mundo de los dogmas y de las ideas; es por esta razón por la que a veces puede comprenderlos, aunque ellos no llegarán a comprenderle jamás.

La novela instala en el mundo la visión de lo imaginario —visión onírica— que lo aproxima todo con «esa manía perversa de las sustituciones posibles» que tanto intimidaba a Paul Valéry. Al leer, la experiencia sólo se da refractada por la ironía novelesca, deformada por la parodia, debilitada por la variedad infinita de lo virtual, relativizada y situada. Es decir, el insulto, la blasfemia, el anatema son herejías novelescas antes que infracción de la ortodoxia. Esto no quiere decir que haya que prohibirlos, sino que en este ámbito son imposibles.

En el mundo rushdiano la cuestión capital no es creer o no creer, sino estar seguro de la existencia. La caída en lo irreal, la inundación de lo real por lo onírico, éste es el argumento básico de esta novela. Que el destino pueda obedecer a la lógica fatal de un sueño, que las visiones puedan instalarse en una ciudad y recorrer sus calles, que todos nosotros seamos personajes inacabados que corremos presurosos en pos de una intriga hacia un amanecer en el que vamos a disolvernos: he aquí los indicios novelescos de esa virtualización del mundo que nos hemos acostumbrado a denominar posmoderno. El mundo rushdiano es un universo en el que todo es posible pero nada sucede, en el que los hombres castigados con el pecado histórico están condenados al incumplimiento. La caída milagrosa e inexplicable de los dos principales personajes desde el cielo de Londres, nos relata como lo irreal desciende sobre la tierra. Rushdie describe un mundo posible en el que se difumina la frontera entre lo natural y lo sobrenatural, entre sueño y realidad, entre vida y ficción; de suerte que la irrupción del diablo en persona (¡Rushdie esboza un cuadro penetrante de la nueva moda asiática que llena Londres a reborar con cuernos de celuloide fluorescente y halos de neón!) será muy aplaudida.

Lo que describe la novela de Rushdie no es otra cosa que el des-

pliegue hipotético de un mundo a medio camino entre el absolutismo de los fanáticos y el relativismo de los cínicos, un infierno moderno que únicamente estaría limitado por los media y los mulás.

IV

La novela de Rushdie no es una profanación del Islam, sino que va mucho más allá; pone en duda nuestra propia existencia, o mejor aún: las ideas de las que nos alimentamos en nuestra existencia, y más que las ideas concretas, su misma plausibilidad, toda idea, la idea en sí. «¿Qué clase de idea eres tú?» espeta Rushdie, socarrón, a sus personajes presos de repentina estupefacción. Cuando la licencia, la religión y la política intentan proporcionarnos tranquilidad, la novela provoca malestar e inquietud. No se interesa más que por esa fracción de misterio que alberga el seno de cualquier vida, por el enigma de la existencia, por el misterio del conocimiento, por el vértigo de la identidad. No aspira a disminuir el misterio sino a darle eco. La novela revela nuestra ignorancia, socava nuestro conocimiento, actualiza nuevos ámbitos de misterio, acentúa nuestra perplejidad. El novelista no aborda la experiencia como un científico, como un hombre de acción o como un modificador de la conducta; es un trotacalles nocturno, asaltado continuamente por la tentación de huir ante los fantasmas que él mismo ha evocado.

La pasión malsana de la novela se resume por entero en eso: en burlarse de nuestro saber fragmentario, de nuestras certezas parciales con la totalidad trémula e inquietante de la vida.

V

Una ley oscura parece gobernar el destino del novelista. Qué pensar, por ejemplo, de la muerte gogoliana de Gogol, con la nariz devorada por las sanguijuelas, o de la huída tolstoiana de Tolstoi, eco mortecino de la *Sonata a Kreuzer*, o del fin jekylliano de Stevenson que, llevándose las manos a la cabeza, gritó antes de derrumbarse: «¡Mi rostro cambia!»

La vida se las ingenia a veces para remedar a la novela y suscita la desagradable impresión de que el novelista no es más que una pálida

Christian Salmon

Muchos novelistas se han ensañado consigo mismos, cediendo incluso a la tentación de convertirse en fiscales de la novela

imitación de sí mismo, una invención de sus novelas, un deshecho de su obra.

Chamcha, el personaje de Salman Rushdie, es actor y se gana la vida imitando en la radio la voz de otros (es el rey del doblaje, puede imitar al mismo tiempo las voces de multitud de personajes) hasta que un buen día se despierta transformado en un diablo velludo, con cuernos y pezuñas, y se ve obligado a esconder su fealdad en un sobradillo; (como Rushdie dice con sorna, en un mundo de simulación generalizada no existen problemas de verosimilitud; todo es posible con la ayuda de los efectos especiales) una situación cada vez menos defendible, porque este diablo Chamcha (cuyo patronímico evoca sin lugar a dudas otra metamorfosis célebre, la del Gregor Samsa de Kafka) comienza a crecer desmesuradamente (acaba por convertirse literalmente en el mundo) y debe abandonar su exiguo sobradillo para enfrentarse, apurada ya la vergüenza, a la hostilidad del mundo.

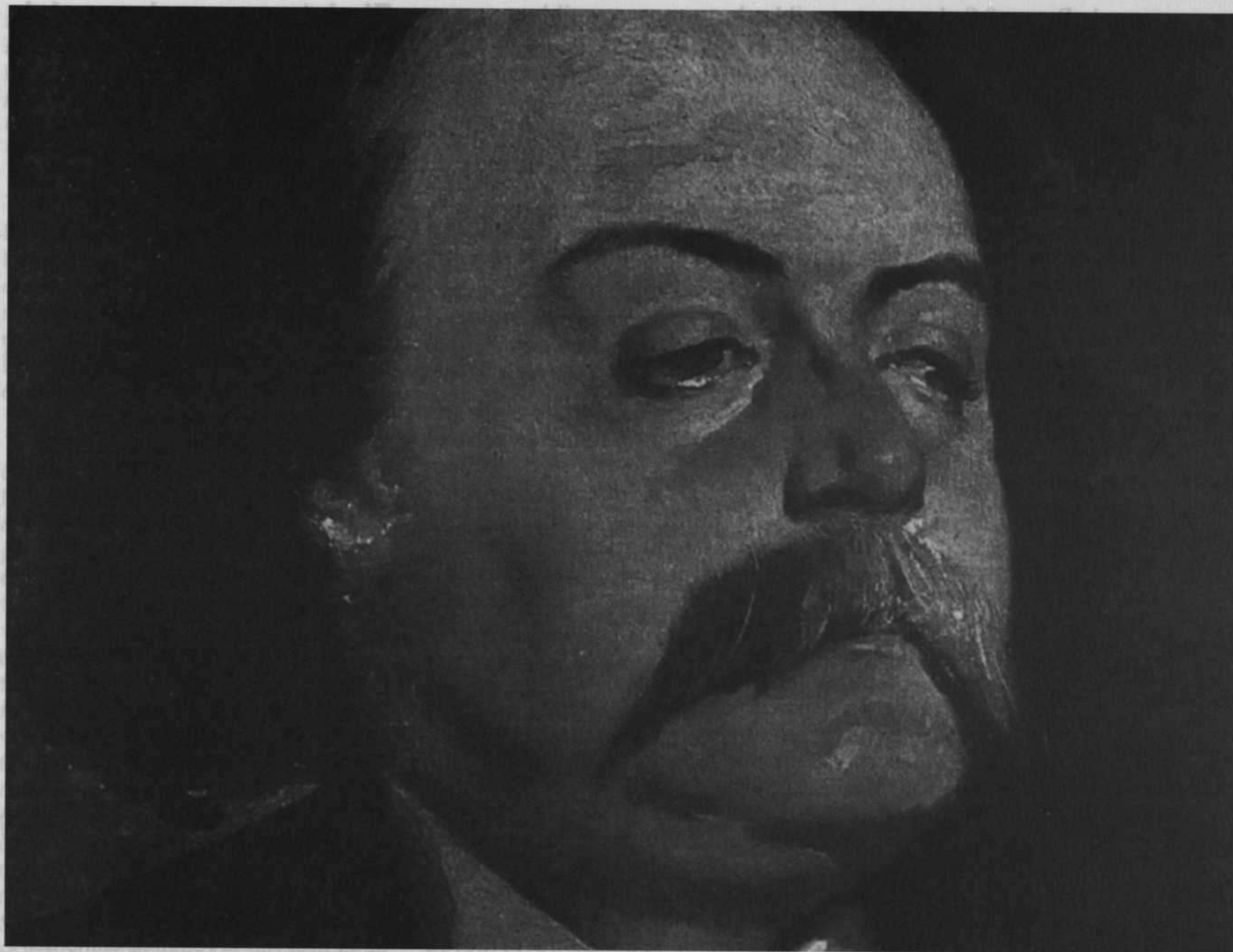
¡Qué ironía la de esta metáfora de múltiples salidas! El novelista es ese maestro de la polifonía que, a fuerza de cambiar de identidad, se metamorfosea en diablillo. Hacer de figurante no es una tarea inocente, nos dice el bromista Rushdie, imitar las múltiples voces del mundo no es una tarea exenta de riesgos.

Chamcha se metamorfosea en diablo bajo la mirada, maliciosa sin duda, de Salman Rushdie, pero hoy es Rushdie, el rey del doblaje, acorralado en su sobradillo, el que se ha metamorfoseado en Chamcha.

No es a Dios a quien el novelista está más próximo, su rival no es el gran relojero, sino el diablo, el hacedor de metamorfosis, que nos muestra la posibilidad de obrar bajo la capa de lo real y puede dejarnos entrever la proliferación tornasolada de las relaciones, de las formas, de los actos que esconde en su seno la fijeza sombría de lo real. «El diablo», escribía ya Balzac, «es un mago del color».

VI

Cervantes fue el primero en demostrar que el desorden y la locura penetran en el mundo cuando se difumina el sutil matiz que separa la realidad de la ficción.



Retrato de Flaubert. (Archivo).

Esos manifestantes encolerizados que protestaban contra las declaraciones de un personaje, esos pescaderos paquistaníes a los que se ha visto llorar ante la lectura de ciertos pasajes de la novela, son los descendientes directos de Don Quijote que tiranizaba a sus allegados para que lo real se adecuara al universo imaginario de las novelas de caballería. Sin embargo, los primeros lectores franceses de *Don Quijote* sólo vieron en el libro de Cervantes una novela más de caballerías; tan impregnados estaban de este tipo de novelas que reconocieron en Don Quijote a un hermano y no fueron capaces de percibir su locura.

El asunto Rushdie señala el fin trágico de la ilusión quijotesca que es consustancial a toda la historia de la novela.

La confusión entre realidad e imaginación constituye sin duda una de las más antiguas y constantes preocupaciones de la novela. Emma Bovary, que arruinó su vida

por imitar inconscientemente a las novelas sentimentales, es otra de las víctimas célebres de esta ilusión novelesca que hoy se vuelve, por un trágico contrasentido, contra un novelista. Don Quijote, después de todo, no era más que un personaje de ficción que chocaba con la solidez de lo real. El sólo ponía en peligro la tranquilidad de sus vecinos, y derramaba a su alrededor una hilaridad irresistible. La locura de Don Quijote se inscribía dentro de un nudo encantado, en el cual todavía resonaban a los cuatro vientos «los ecos de la risa de Dios»; una risa divina que constituye, para Kundera, la esencia misma de la novela. Los perdonavidas de Rushdie son los siniestros herederos de Don Quijote; su locura es real, pero ya no provoca risa alguna. Son personajes reales los que combaten a entes de ficción. Lo imaginario para ellos no existe; son los fantasmas ciegos de un ejército que no reconoce las fronteras de lo imaginario, ni respeta su neutralidad; son los agnósticos de lo imaginario.

VII

La historia de la novela está llena de errores trágicos como éstos. El arte de la novela es ambiguo, la frontera entre realidad y ficción fluctuante... La ilusión novelesca es una de las cosas más misteriosas y paradójicas de la novela.

La novela ha jugado siempre con las apariencias, ha sido tomada al pie de la letra; el mundo siempre pide cuentas al novelista de las trampas que éste tiende al lector. Pero no existe novela sin trampa, no existe novela sin doble juego.

La lectora sentimental de novelas sentimentales que es Emma Bovary nos invita sin duda a una lectura distinta: una lectura plural, activa, lúdica, que juega con la multiplicidad de perspectivas, pero que no impide en absoluto una lectura de identificación. No importa que el lector considere a Don Quijote la encarnación de la virtud desarmada (y desde luego que lo es). ¿Cómo evitar que millares de Emmas se re-

Muchos novelistas se han ensañado consigo mismos, cediendo incluso a la tentación de convertirse en fiscales de la novela

conozcan en la *Bovary*? Se ha reprochado a Cervantes su flirteo con el modelo de novela de caballerías; ciertos críticos han subrayado que, al criticar su contenido, desarrollaba ese modelo tanto desde el punto de vista estilístico como retórico. Cuando en el proceso Flaubert, la acusación denunciaba la turbación que le causaba la sensualidad de Emma, no estaba acusando únicamente a la ilusión novelesca. Cervantes al igual que Flaubert se burla de ella. La novela no se cansa de resaltar la autonomía de lo imaginario, pero el lector ingenuo (y los censores lo son) no cree en lo imaginario.

Mimesis es paradójica; la ilusión novelesca no crece con el perfeccionismo de los medios de imitación, sino con la lucidez, que la fortalece para evitar ser desmascarada. Cuatro siglos después de que Don Quijote abandonara titubeando su biblioteca, la peregrinación de la novela nos reconduce a una librería en la que están a punto de conocerse el lector y la lectora de Italo Calvino. Y esta novela de la lectura, esta novela que no cesa de desmitificar el ámbito novelesco, de desactivar la ilusión novelesca, está impregnada de un júbilo novelesco que aparece ante nuestros ojos más nuevo y fresco que nunca.

El realismo no surte efectos de realidad, sino que se limita a reproducir el realismo, es decir, una intención ingenua y lírica que se contempla en el espejo de la novela.

Cervantes, que se burla en cada línea de la ilusión novelesca, nos ha transmitido la imagen más luminosa y fiel de la España de su tiempo.

La novela no pretende, como suele decirse a menudo, consolarnos de una realidad decepcionante, sino ensanchar esa realidad, introducir el sueño en lo real, abrir el mundo a otros mundos; y es porque, al abandonar una novela, la vida parece tan vacía como si la hubieran quitado el lastre de lo posible. La novela se hechiza con esos pasajes múltiples de lo real a lo onírico, con los cortocircuitos incansables entre la vida y la ficción. La ilusión novelesca no es, pues, otra cosa que la ilusión que proporciona la novela de una comunicación constante, íntima, inmediata, entre lo real y lo irreal, entre el sueño y la vida. La novela, lejos de suprimir esta barrera invisible que separa lo real de lo po-

sible, la torna perceptible para nosotros multiplicando los puentes entre ellos.

Lo real y el sueño son los dos polos del ámbito novelesco entre los cuales se desarrolla una y otra vez, sin pausa, con aceleración continua, la experiencia humana. La novela es un acelerador de la existencia.

VIII

Milan Kundera ha sido sin duda uno de los primeros en tomar en serio el triunfo de los agnósticos de lo imaginario. En *La broma* (su primera novela, víctima también de la confusión romántica) describía un mundo en el que tiende a difuminarse el sutil matiz que existe entre la broma y la seriedad, en el que la broma, en vez de provocar la risa, puede arruinar la vida y en el que la única cosa que aún mueve a la risa —pero qué risa tan triste— es precisamente la seriedad de aquellos que Kundera denomina, con Rabelais, los agelastas, los seres carentes de humor. La broma es la punta extrema y acerada de la ficción en la vida cotidiana; con la parodia, el juego, la risa, se abre una posibilidad en el seno de la relación humana de inventar otros lazos, de invertir los papeles, de relativizar su propia significación.

Sabemos ahora que la imposibilidad de la broma en el mundo de los agelastas señala nuestra entrada en un mundo en el que lo imaginario mismo está amenazado de desaparición, un mundo desgraciado y desorientado como un hombre que hubiera perdido su sombra. Las pesadillas más disparatadas de Rushdie parecen tomar forma ante nuestros ojos, mientras que en nuestras pantallas catódicas las masas electrizadas de Teherán parecen irreales, fantasmas... Querida época posmoderna que se describe de buen grado como la era de la simulación generalizada, de la parodia y el juego, y que aprecia tanto la imaginación que el precio a pagar por ella ha alcanzado cotas desorbitadas. En adelante, la más pequeña silueta que se agite en los limbos podrá ser considerada un ente real, un contrabandista de lo imaginario. Lo imaginario está internado en la unidad de cuidados intensivos, aquejado de alineamiento. Nuestros sueños están minados. Violencia contra lo imaginario.

El sistema novelesco del fracaso

Se recomienda una gran acción a un alma que carece de fuerza para llevarla a cabo

GOETHE SOBRE HAMLET

IX

¿Cómo se ha llegado a este punto?
¿De qué nos habla esta violencia contra la novela?

Para comprender el asunto Rushdie hay que salir del círculo encantado de la violencia y remontarnos al pasado, a los turbulentos orígenes que condenan a la novela a la derrota y al fracaso.

Los relatos religiosos nos refieren la epopeya de la salvación; los políticos, la epopeya de la historia; los científicos, la epopeya del descubrimiento. Sus personajes son gentes de trato muy recomendable: conquistadores, santos, sabios. La ciencia instala al hombre como dueño y señor en el centro de la naturaleza; la política, como agente de las transformaciones sociales, en el corazón mismo de la historia; la religión, como depositaria del amor divino, en el centro del cosmos.

En la historia de la novela, por el contrario, se observa la más extraña y lamentable de las epopeyas: la epopeya de la debilidad. La novela es la forma que ha recogido, en el alba de los Tiempos Modernos, la inquietud del hombre por su propia historia.

X

La expresión Tiempos Modernos representa la experiencia específica de hombre europeo, privado de Dios y expulsado de un sistema de valores unificado y cerrado. El hombre europeo se ha visto confrontado a una dramatización de la existencia; ha caído en el tiempo. Forster consideraba la descripción de la vida en términos temporales el tema específico que la novela ha añadido a las preocupaciones más añejas de la literatura que describían la vida en términos de valores; más recientemente Northrop Frye ha visto en la alianza entre el tiempo y el hombre occidental el carácter distintivo de la novela en comparación con otros géneros. Lukacs ha reconocido en la novela, la

epopeya negativa de los Tiempos Modernos, «la epopeya de un mundo sin Dios».

Nunca tanto como en este momento europeo la experiencia humana se ha reconocido en este *pathos*, propio de la novela, de la criatura sola en el cosmos.

XI

Desde Don Quijote, no hay más que bancarrotas inolvidables, derrotas memorables, fracasos eternos. Nada tan extraño a la novela como este famoso elemento novelesco que exalta a los *media* donde todo les sale bien a los personajes. La novela es la derrota del sentimiento novelesco.

El halo que rodea a todos los personajes de novela no procede, como suele creerse, de las aventuras que han vivido, de los países que han visitado, de los obstáculos que han superado. Si pienso en Joseph K, en el protagonista de Melville, en los personajes abatidos de Beckett, o en Bloom de Joyce, el prestigio que les rodea parece proceder, muy al contrario, de su fracaso. Son criaturas fracasadas, seres dolientes. Esta travesía del fracaso es, tal vez, el lazo más fuerte que me une a ellos. Todos los personajes de novela pertenecen al género de los perdedores: los Chveik, los Esch, los Mercier y Camier, los Bovary, los Stephen Dedalus, los Swann... Incluso Fabricio el magnífico, cabalgando sobre los campos de batalla de la epopeya napoleónica, apenas ha llegado a degustar los inicios; la aventura es siempre esquiva, la hazaña lo evita con mucho cuidado. En el gran reparto de su tiempo, Fabricio persigue un papel, un acto, su vida; pero no consigue entrar en la historia; él tiene su lugar entre los otros, los *loosers* cómicos, los tramposos del *happy end* que, expulsados de la historia oficial, no acaban de aparecer en la de la novela.

XII

Esta debilidad del personaje novelesco no es fortuita, sino necesaria, constitutiva. La novela es un relato de la derrota, desde su mismo punto de partida está aliada con el fracaso.

El fracaso del personaje novelesco es patente, reiterado, casi congénito. Pero también existe el fracaso de los novelistas. Desde Cervantes, que sólo escribió el *Quijote* tras haber in-

El retorno de la novela histórica

Carlos García Gual

tentado infructuosamente la carrera de las armas, Swift o Rabelais, eclesiásticos fallidos, hasta Broch, que interrumpe, ya en la cuarentena, una carrera de industrial para iniciar una novela...

El fracaso del personaje novelesco es la repetición soñada del fracaso de sus autores; como si la labor esencial de la novela no consistiera en concluir sino en fracasar en el empeño, como si la novela sólo se cumpliera con el fracaso. La novela nos ofrece esta gran lección: que la intriga a la que deseáramos unir nuestras vidas y que buscamos en las palabras de los maestros, únicamente se elabora en el fracaso; que la vida, nuestras pasiones, nuestros deseos, necesitan el fracaso de su objeto para ser representados; que necesitamos buscar el fracaso.

«En tu combate contra el mundo, secunda al mundo». Esta fórmula enigmática de Kafka revela no una confesión de inútil masoquismo, sino la ecuación anti-lírica de la mecánica novelesca.

Ninguna pasión alcanza su objeto; por lo tanto sólo puede ser relatada desde la óptica de esa ausencia, de ese fallo de la experiencia, de ese fallo que es la experiencia. El único punto de contacto de un novelista con la experiencia es el fracaso.

He aquí la paradoja y el sentido hondo y pleno de la novela.

XIII

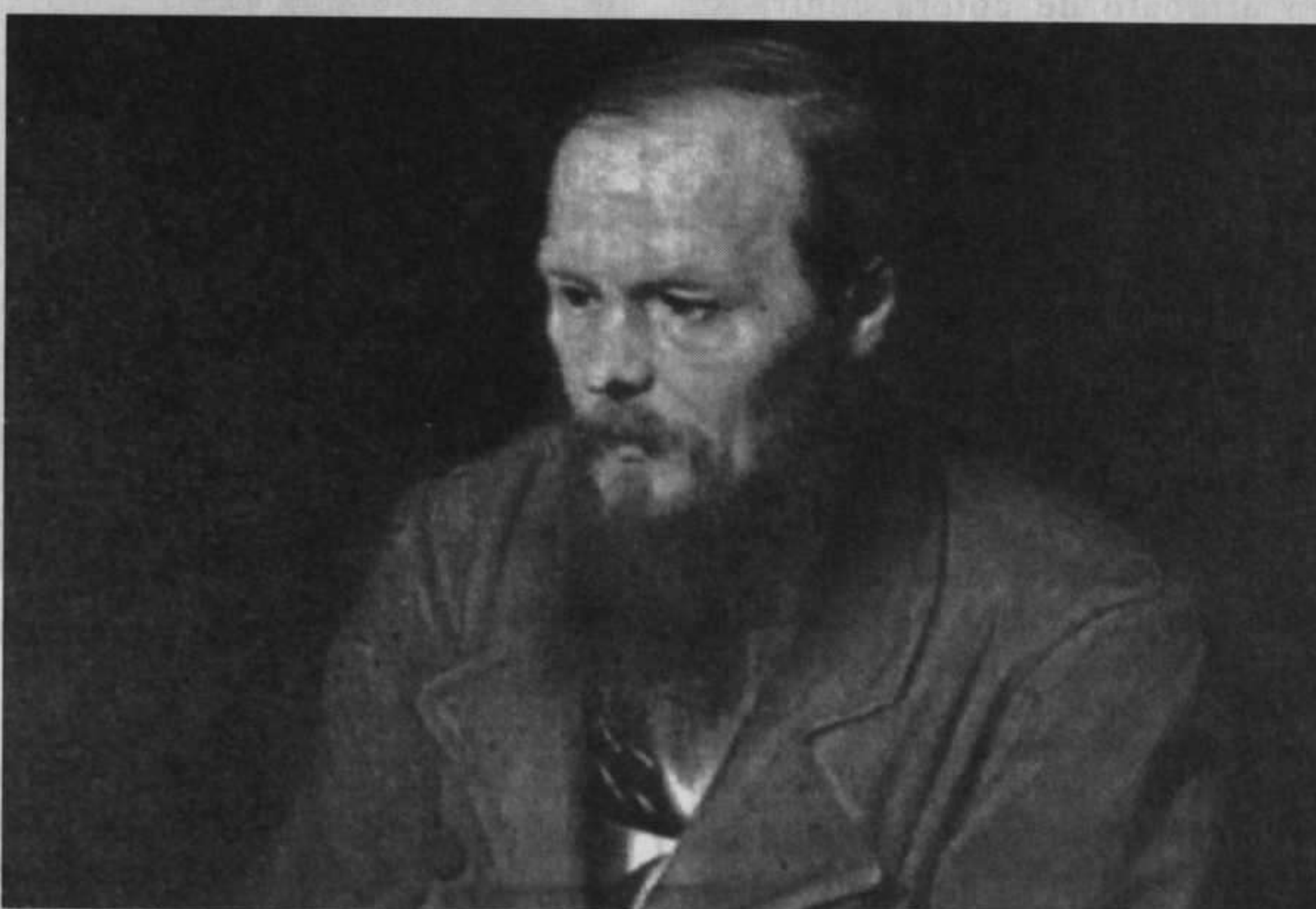
Los personajes de Flaubert residen en el corazón mismo de este sistema de fracaso. «¿Cómo acceder al amor?», se pregunta Emma en su pueblo. «¿Cómo entrar en el mundo?», se pregunta Frédéric ante la casa de los Arnoux. «¿Cómo acceder al saber?», se preguntan Bouvard y Pécuchet entre un mar de libros. Flaubert, sin embargo, no les concede la menor oportunidad. Todos van a sufrir la misma reducción novelesca: amorosa en el caso de Emma, reducción a la edad adulta en el caso de Frédéric, reducción a la necesidad para Bouvard y Pécuchet. Emma buscaba el Amor Absoluto y sólo encuentra la banalidad del adulterio; Frédéric, el Éxito Absoluto y sólo encuentra el conformismo pequeñoburgués; Bouvard y Pécuchet, el Saber Absoluto, pero su búsqueda desemboca en la necesidad y en el absurdo. El pecado de los personajes de Flaubert es el lirismo. La necesidad no es un rasgo de carácter que el

novelista-moralista debiera pergueñar. La necesidad, para Flaubert, es el callejón sin salida del lirismo al tomarse a sí mismo como fin.

XIV

La necesidad en Flaubert, la locura en Dostoievski, los celos en Stendhal o en Proust no son defectos del sujeto sino paradojas de la experiencia. No nos conocemos a nosotros mismos. La experiencia nos tiende una trampa cambiante, la vida nos hace errar.

Gracias a la descripción de los errores, Proust accede a la verdad de lo novelesco; gracias al filtro de los celos, Stendhal hace aparecer el amor; gracias al rencor, a la locura, a la mentira, al abanico tornasolado de las falsas pasiones, la novela rechaza la verdad de la experiencia humana. La experiencia sólo se da en la lectura refractada por la ironía novelesca, deformada por la parodia, negada en la variabilidad infinita de lo virtual, relativizada y situada. Todos nosotros andamos a la búsqueda de un final feliz, pero la novela se mofa de nosotros; el éxito es inefable, sólo el fracaso tiene una historia. Al final de la aventura novelesca no existe nada o casi nada, apenas el espejismo de un relato que se disipa lentamente. La desilusión novelesca (motor de cualquier aprendizaje literario) no es el precio por la experiencia adquirida, es un especie de *fading* en el incumplimiento. El amor de Emma no puede cumplirse, el odio de Josph K, tampoco. Los personajes de novela (y sus lectores con ellos) son laminados por algo que, paradójicamente, no ha tenido lugar. Han



Retrato de Dostoievski. (Archivo).

llegado demasiado tarde, tras el fin de las grandes pasiones; amantes privados de objeto, aventureros del rencor, moralistas sedientos de valores. Privados de amor, de historia, de acontecimientos, ¿qué les queda? La ausencia, inmensa e incesante. Al rencoroso le falta el odio, al celoso, el amor. Kafka tenía su campeón del ayuno; los personajes de novela son atletas de la abstinencia; lo que acosan con ahínco no es el otro, sino la ausencia; son los amantes de la ausencia, hipopersonajes.

XV

La novela es un arte moderno de fronteras imprecisas. Un género híbrido que se nutre de todos los extravíos formales y que permite cualquier aproximación. Lo que confiere a la novela su riqueza (su capacidad de inquisición, su sorprendente plasticidad) es lo que la hace vulnerable, exponiéndola a los ataques de esos aspirantes a la totalidad que son el positivismo científico, el fanatismo religioso y el absolutismo político.

Irresponsable y licenciosa, la novela es un arte preciado pero frágil; es por excelencia el género de la duda, de la relatividad de los saberes, de las creencias, de las experiencias.

El ácido de la duda que la constituye la corrompe en secreto y la relativización de cualquier cosa que cultiva la malgasta. La historia entera de la novela es una búsqueda no saciada de legitimidad. ¡Debilidad de la novela!

Elogio de una tentación

Esta novela me revela claramente el peligro que corrí al dedicarme en cuerpo y alma a la ciencia. Vuestro libro me ha fascinado y me defiende de él constantemente

ALBERT EINSTEIN A HERMANN BROCH

XVI

Se nos ha enseñado una historia edificante de la novela, en la que se suceden las grandes obras como las vastas salas de un museo colosal. Ni una sola habitación vacía en el gran museo de la novela. Ningún descubrimiento inexplorado, la historia oficial olvida las situaciones fallidas. Esta historia edificante de la novela, la historia de las victorias de la novela enmascara otra historia, no escrita, la historia de las derrotas y de los renunciamentos, una historia inacabada, la del renunciamento.

¿Cuántos novelistas convencidos de su culpabilidad, cuántos han testificado contra sí mismos en el magno proceso a la novela? Gogol, al envejecer, se transforma en predicador sectario; nunca acabará *Las almas muertas*. Tolstoi renuncia a escribir novelas por exigencia moral y se metamorfosea en su propio personaje, el piadoso Levine. Broch, en fin, quebrantado por los horrores del nazismo, se autocensura por motivos éticos ¡hasta el punto de soñar una noche que escribe novelas! ¡Cuántos artistas se han ensañado consigo mismos, cediendo a veces a la tentación de convertirse en fiscales de la novela!

En efecto: nuestro siglo no ha sido únicamente el gran inquisidor de la novela, sino también su tentador. La tentación del novelista es capaz de captar perfectamente las formas pero, como el Mefistófeles de Goethe, siempre sigue los mismos caminos. En el de lo irracional, el novelista se topa con la tentación de la ética; en el de la razón, con la de la ciencia; en el del poder, con la de la política.

XVII

En 1945, Herman Broch, traumatizado por los horrores de la guerra, pone fin a su creación novelesca y decide consagrar los últimos años de su vida a trabajos científicos relacionados con la psicología de las masas.

Hay que tomar en serio la preeminencia de la ética sobre la estética y aprender a callarse. esta tentación de renuncia, que recorre toda la historia de la novela, nos parece proceder de esa trampa que el siglo ha tendido a la novela; tentación múltiple, cuyas modalidades Broch conoció una a una hasta el punto de consagrar la obra de su vida a la muerte de Virgilio y a su tentación de quemar *La Eneida*.

«Esta tentación esencialmente de renuncia con respecto al arte,» escribe Broch, «la he hecho mía desde hace muchos años y era inevitable que deviniera para mí en un problema real. Es así como he sido conducido al Virgilio de la historia y a su deseo de destruir *La Eneida*, acto en el que he percibido una renuncia parecida.»

Hannah Arendt, que fue amiga íntima de Broch, combatió en vano con la decisión de éste de romper con la novela. Tras su muerte, ella intentó explicar su empeño en un artículo con título engañoso: *Escritor a su pesar*. Expresión que ha conducido a esclarecer la vida y la obra de Broch a la luz de la renuncia. Ahora bien, el enigma de la renuncia, que no es propio de Broch, debe ser reconocido y realzado al contrario de la pasión por la novela que animó a Broch durante toda su vida, de esa confianza casi tremenda, de esa apuesta por la novela que le llevó a abandonar, a los 40 años, una carrera de industrial para convertirse en novelista. Broch demostró, durante toda su vida, un empeño de escritor excepcional, dio pruebas de un ardor en el trabajo inaudito, cumpliendo jornadas maratónicas de 18 horas. «Anteayer», escribe a una amiga, «años después de haber renunciado a la novela, he soñado una novela entera que yo mismo he podido esbozar en parte. En cuanto un producto literario me conmueve... despierta inmediatamente en mí el deseo de crear yo mismo; más de una vez ha sucedido que el impulso es tan poderoso que me gustaría mandar al diablo toda la Psicología de las Masas.

Escritor a su pesar: ¿es posible? ¿No cabría decir más bien científico a su pesar? ¿A pesar del novelista?

XVIII

Tras la publicación del primer tomo de las *Almas muertas*, Gogol emprende un largo viaje por Europa. Pasan los meses, los años; Gogol viaja de una ciudad a otra, dilatando una y otra vez

la terminación de su novela. Tras su conversión al catolicismo, su correspondencia deja traslucir preocupaciones más religiosas que literarias y va ocupando poco a poco el lugar de la novela.

Durante diez años Gogol se empeñará en componer una novela poblada de personajes positivos y en demostrar a su confesor, un clérigo ruso fanático que le implora para que deje la literatura, que se puede conciliar el arte y la religión.

«En la noche del 11 al 12 de febrero de 1852», refiere Vladimir Pozner, «reza hasta las 3 de la madrugada, llama a un joven sirviente, recorre su alojamiento, palmatoria en mano, santiguándose en cada estancia. En su gabinete de trabajo, ordena al sirviente abrir la estufa, arroja a su interior un manojo de cuadernos, los prende con su bujía, se sienta en una silla, espera hasta que queda reducida a cenizas la nueva y última versión de la segunda parte de *Las almas muertas*, hace una gran señal de la cruz, va a echarse y llora. Al día siguiente dirá que ha obrado así por influjo del maligno.»

Nueve días más tarde, a las 8 de la mañana del 21 de febrero, Gogol fallece.

El 5 de febrero había recibido una nueva reprimenda paternal del padre Mathieu.

XIX

El 11 de agosto de 1877, Tolstoi, en un arrebato de cólera contra sí mismo, se dice a gritos en su diario: «¡Cállate, cállate, cállate!» De esta prohibición sólo se salvarán unos cuantos textos, entre ellos *La sonata a Kreuzer*. Las confesiones de Tolstoi nos revelan a un hombre ganado por las concepciones ingenuas. ¡Basta de complejidad, basta de contradicción, basta de ambigüedad!, parece decir Tolstoi.

El maravilloso alquimista del alma humana que fascinaba a Nabokov se ha metamorfoseado en Levine, su propia criatura. Las posturas de Levine en *Anna Karenina* anticipaban la crisis tolstoiana de los años setenta. Al final de la novela, Levine se precipita hacia la nostalgia. La renuncia a la novela no es para Tolstoi un camino de Damasco, sino algo sombrío y desesperado. La renuncia no es una liberación, sino una derrota.

XX

¿Casos patológicos? ¿Figuras aisladas? Toda la correspondencia de Flaubert, durante el proceso de creación de *Madame Bovary*, revela a un novelista que lucha paso a paso contra la tentación de la renuncia. Kafka, en su diario, se nos aparece apoyado en la tentación de no volver a escribir: no cederé a la fatiga, me zambulliré en mi novela, aunque tuviese que cortarme la cara. A los 40 años, siendo ya un escritor célebre, Goethe se pregunta de nuevo, mientras recorre Italia, si no haría mejor dedicándose a la pintura o a las ciencias naturales...

¿Cómo explicar la tentación de renuncia en el caso de escritores en plena posesión de recursos, situados en el pínaculo de su éxito artístico? ¿Cabe imaginar a un Picasso arrojando sus pinceles al fuego, o a un Bach abandonando la música para dedicarse a las matemáticas? ¿Cómo explicar ese odio a la novela que Marthe Robert ha descubierto en Flaubert?



Hermann Broch. (Archivo).

Ortega y Gasset afirmaba que cada hombre tiene un proyecto esencial —tal vez único— al que consagra por completo su existencia para rechazarlo, o para realizarlo en una lucha sin embargo casi constante con él. ¡Cada hombre! Pero Ortega citaba a renglón seguido como ejemplo a un novelista: ¡a Goethe en persona!, que, según él, se había pasado su ilustre vida traicionando su auténtica vocación de novelista.

XXI

«Vuestra novela me ha fascinado y me defiendo de ella constantemente. Este libro me revela claramente el peligro del que escapé al dedicarme en cuerpo y alma a la ciencia.»

¡Extraña confesión la de Albert Einstein a Herman Broch! ¿Cuál es el peligro representado por la novela del que un hombre como Einstein debía defenderse constantemente?

¿Qué sentido dar a ese refugio en la ciencia evocado por Einstein?

«Yo ya había adquirido conciencia más o menos clara de eso: del refugio del Yo o del Nosotros en lo impersonal», añade Einstein.

La carta de Einstein, sin embargo, va más allá: «lo que usted escribe en su libro sobre lo intuitivo», prosigue Einstein, «se acerca a mis propias ideas. En efecto, la forma lógica agota tan poco la esencia del acto de conocer como el metro la esencia de la poesía o como la ciencia del ritmo y de la sucesión de los acordes la de la música. Lo esencial permanece sumido en el misterio y así seguirá siempre, porque sólo puede sentirse, no comprenderse.»

¡Un descubrimiento capital de Einstein!

La novela alberga el misterio del conocimiento y es este pánico al misterio lo que lo obliga a refugiarse en la ciencia.

Extraordinaria la lucidez del científico y la modestia del genio que se inclina ante la sabiduría de la novela. ¿No hay en este «refugio de la ciencia» un símbolo emblemático de la crisis de la inteligencia moderna? No es preciso desarrollar este símbolo evocando igualmente el del *refugio en la política* ni el del *refugio de la ética*. Este diálogo entre Broch y Einstein nos proporciona una llave insustituible para comprender la situación del novelista... Nos permite delimitar mejor las tres tentaciones del novelista (la científica, la ética, la política); la tentación de refugiarse en la ciencia ante el misterio del conocimiento, la tentación de refugiarse en la ética y en la política ante el misterio de la existencia. Fue la tentación ética la que llevó a Gogol y a Tolstoi a la renuncia, la política la que condujo a Gorki al realismo socialista y a los existencialistas al compromiso, y la científica la que apartó a Hermann Broch de la novela.

Paradoja del novelista: es el guardián del misterio, un guardián desarmado, asaltado constantemente por la tentación de la huída.

El retorno de la novela histórica

Carlos García Gual

Señalaba en un reciente artículo Susan Sontag que, en los coloquios en que periódicamente suelen conversar escritores y críticos literarios sobre las crisis y modas, el «tema tópico de la muerte de la novela hace mucho que fue reemplazado por el del resurgimiento de la ficción histórica». Un resurgimiento que está bien demostrado. Basta con pensar en las obras de algunos novelistas bien consagrados, como Marguerite Yourcenar o Gore Vidal, por ejemplo, o con echar un vistazo al escaparate de una librería para constatarlo.

Aquí, sin embargo, no vamos a entrar en consideraciones generales sobre las causas y características de ese resurgir de las tramas novelescas sobre personajes y épocas históricos, ni en reflexiones de amplia perspectiva sobre el significado del fenómeno. Los sociólogos de la literatura ya habrán discutido el alcance y la hermenéutica de tales lecturas. Sospecho, simplemente, que puede haber cooperado en ese retorno un cierto cansancio y un notable aburrimiento ante los productos de una narrativa vanguardista de insípida retórica y una imprecisa nostalgia hacia los estudios históricos, tan desatendidos en la educación general de nuestros días. Pero la consideración a fondo de los atractivos actuales de tales evocaciones nos llevaría lejos, y el tema me parece demasiado interesante, o al menos demasiado extenso, como para despacharlo en breves líneas. Por otro lado, la ficción histórica puede relacionar la trama de esas novelas con relatos casi novelescos, si bien no ficticios, como las narraciones de ciertos amenos historiadores sobre épocas o personajes de rango cercano a lo novelesco. Citaré, como ejemplos, las recreaciones medievales de Barbara Tuchman en *Un espejo lejano* o de Georges Duby en *Guillermo el Mariscal*.

Pero propongo que nos limitemos a este terreno menor, bien definido dentro del género: las novelas sobre el mundo antiguo «clásico», es decir, las de griegos y romanos. Un subgénero que, en el escaparate de la librería, puede estar representado hoy por libros como *Memorias de Adriano*, *El último vino* y *El muchacho persa* de Mary Renault o por algún título de Robert Graves.

Lo primero que se nos ocurre destacar de ese subgénero —palabra que empleo sin matiz valorativo ninguno— es su carácter tradicional. Se trata de un tipo de novela decimo-

nónica, cuyo esquema formal e ingredientes básicos pueden reducirse a fórmulas claras y bien conocidas: reconstrucción de un ambiente de época, con su decoración anticuaría o arqueológica, una intriga central en la que los destinos individuales de los protagonistas se enmarañan en los avatares de lo histórico y colectivo, predeterminado en su condición de pasado lejano, y, generalmente, algunas escenas espectaculares de colorido violento y admirable tumulto, que la fantasía del novelista recupera y escenifica sacándolas del abundante repertorio del archivo de la historia antigua. Muy conveniente es, también, una escena de catástrofe para el final, para un clamoroso retumbo trágico, antes del *happy end*, si es que lo hay. Así, la famosa erupción del Vesubio o el incendio de Roma en tiempos de Nerón vienen pintiparados para tales efectos.



(Archivo).

Por otra parte abundan en esas ficciones las escenas típicas, como son las descripciones de un banquete (que tienen un abolengo ilustre en los textos de Platón y de Petronio); las escenas de anfiteatro y circo, con su abigarramiento y su griterío, con sus

carreras estrepitosas y sus luchas de gladiadores, y las sangrientas arenas donde las fieras mareadas se meriendan a tímidos cristianos entre los rugidos del populacho abotargado y festivo; los paseos por el foro y las visitas a las termas, que dan lugar a descripciones arqueológicas, etc. Parece que las novelas de romanos dan para más, en cuanto a colorido fuerte, que las de griegos, que suelen prodigar más lo estético y las charlas de matiz filosófico, más sosas a fin de cuentas. No obstante, como para compensar, las heteras o cortesanas helénicas o helenizadas parecen más refinadas en su ilustrado erotismo, como se ve en ejemplos clásicos, como la *Afrodita* de Pierre Louys o *Thais* de Anatole France. Para reflexiones filosóficas de elevado estilo valen tanto griegos como romanos, como puede verse en ejemplos como *Mario el epicúreo* de Walter Pater o *La muerte de Virgilio* de Hermann Broch.

cualquier lector sabe, el del enfrentamiento entre el paganismo y el cristianismo. Desde *Los mártires* de Chateaubriand (1809) y *El epicúreo* de Thomas Moore (1821), pioneras del género, hasta *¿Quo vadis?* o *Ben Hur*, a fines del siglo, se representan las angustias y persecuciones de los cristianos, acosados y a la postre victoriosos, en medio de un mundo pagano vistoso, cruel, y sanguinario en su intransigente decadencia. Muy significativos, al efecto, son personajes como Nerón y Tigelino, su sádico esbirro, de un lado, y, de otro, el epicúreo y escéptico Petronio, evocados en *¿Quo vadis?* (que es, por la pintura de caracteres y escenas, uno de los más logrados productos del género). Frente a la exaltación de las virtudes cristianas —de los grupos cristianos primitivos, muy idealizados— están las réplicas, como serían *Las tentaciones de San Antonio* de Flaubert o la ya mencionada *Thais* de Anatole France, en las que el esplendor del paganismo se contrapone a una religiosidad sórdida y un ascetismo nauseabundo. De todos modos, el número de novelas ensalzadoras del cristianismo primitivo resulta enormemente elevado. La propaganda está muy descarada en relatos tan hagiográficos y gazmoños como *Fabiola* (1854) del Cardenal Wiseman. Como *Callista*, novela parecida, pero menos famosa, escrita por las mismas fechas por el Cardenal Newman, respondía a una polémica concreta; venía a dar una réplica, en el plano novelesco, a *Hypatia*, del anglicano y liberal Ch. Kingsley, que se había permitido el año anterior criticar el fanatismo y la intransigencia de algunas sectas cristianas; pero tenía un empuje proselitista más amplio.

Así *Fabiola o la iglesia de las catacumbas* se tradujo al castellano en 1867, a instancias del cardenal de Barcelona, donde se editó en 1870, con la intención de iniciar una biblioteca católica. Como se ve, hasta los cardenales se metían en novelarías con afán piadoso. (Y siento no tener espacio ahora para recoger algunos párrafos del «prólogo-censura» de esa versión española en la que el cándido presbítero Don Buenaventura Ribas encarece las excelencias del texto con renovado fervor.)

Los orígenes de este fervor apolo-gético están ya en la obra de Chateaubriand, que se empeñó en replicar a Gibbon y a otros ilustrados que habían señalado al cristianismo como uno de los factores decisivos en la de-

El retorno de la novela histórica

Carlos García Gual



(Archivo).

cadencia del mundo antiguo. En cualquier caso, el eco de tal polémica resuena muy lejano en novelas modernas, como *The Roman* («El romano») (1964) de Mika Waltari, uno de los virtuosos del género, o en *Nerópolis* de H. Monteilhet (1983), un grueso volumen, traducido recientemente como *best seller*, que parece, en su planteamiento, una especie de parodia de *¿Quo vadis?*, sazónada con un costumbrismo en exceso didáctico y un erotismo rayano en la obscenidad, de manera que el lector vea que los *mores* de los antiguos romanos no eran menos disolutos que los de un telefilm americano actual.

Otro gran motivo para una visión ideologizada del mundo antiguo es el de la esclavitud y las luchas sociales que las revueltas de esclavos revelan en su tremenda brutalidad y fiereza. Como no hay muchas rebeliones de esclavos recordadas por la historia antigua, en este caso sobresale un personaje singularmente ejemplar: Espartaco, héroe trágico y contradictorio. En nuestro siglo ha encontrado dos grandes autores: Howard Fast y Arthur Koestler, comprometidos

ideológicamente con el marxismo, pero muy significativamente distantes en su visión del protagonista de la gran revuelta contra el poder de Roma. Sin embargo, ya en 1874 Giovanni había publicado un *Spartaco* de muy interesante factura.

Añadamos otro tema: el nacionalismo romántico de algunas pinturas. A los romanos dominadores se opone algún paladín judío o bien un bárbaro germano, amante de la libertad y la patria teutónica. Ahí se encuentra un buen pretexto para una retórica del más variado cuño. Un buen ejemplo del tipo puede ser la novela de Felix Dahn *Kampf um Rom* («Batalla por Roma») (1876); que con tal motivo obtuvo más de cien ediciones antes de la guerra de 1914. Héroe judío es el protagonista de *Ben Hur* de Louis Wallace (1880), y el de la novela de Levin *Hijo de Judá* (1960), y otros muchos.

Desde luego el que los ingredientes sean conocidos no garantiza que sea fácil combinarlos en una fórmula afortunada. Flaubert fracasó, como ya advirtió bien Georg Lukacs, en su *Salambô*, por un exceso de de-

coración arqueológica, mientras que otras evocaciones fracasan por un error de perspectiva o una debilidad de la estructura narrativa. Después de todo una buena novela histórica es difícil de lograr.

Si hiciéramos una lista de las diez mejores novelas históricas de griegos y romanos que hemos leído, es probable que coincidiéramos en muchos de los títulos. Ahí estarían, por méritos propios, *Yo Claudio* de Robert Graves y *Los idus de marzo* de Thornton Wilder, además de otros ya citados. Creo que, por su construcción, debería figurar en la lista *Los últimos días de Pompeya* de Bulwer-Lytton, que contiene los elementos esenciales del relato más típico, siendo una obra pionera, cien años antes (1834) que *Yo Claudio*. Tal vez incluiríamos algún texto en el que el histórico sirve para presentar mediante una determinada figura algún rasgo simbólico de la condición humana, yendo en su simbolismo más allá de cualquier época. Pienso en obras como *Barrabás* de Pär Lagerkvist o en la ya citada de Hermann Broch *La muerte de Virgilio*.

Todas esas evocaciones del mundo antiguo nos llevan a una gran distancia, de modo que no cabe esperar de ellas una asonancia épica como la que tiene *Guerra y paz*. Ese distanciamiento es también una parte del atractivo y del reto que la novela supone para su autor. Recrear psicológicamente a esos personajes sin que resulten demasiado acartonados o demasiado contemporáneos nuestros debe ser uno de los objetivos del novelista. Los riesgos de que advirtamos que tras los decorados y los ropajes no hay nada más que títeres o vecinos enmascarados son notorios. Los juegos con la historia comportan un desafío a la imaginación bastante más complejo de lo que ingenuamente podría suponerse. ¿No nos resulta demasiado moderno, un tanto pascaliano, el melancólico Adriano de las *Memorias de la Yourcenar*?

Es difícil, en ocasiones, definir lo novelesco frente a lo histórico. Las novelas sobre Alejandro están muy cercanas a ciertas biografías noveladas sobre el monarca fabuloso. Los antecedentes de los relatos de Mary Renault y de Peyrefitte están en Plutarco y en el Pseudo-Calístenes, que ya tenían algo de novelistas en su afán por las escenas dramáticas y los coloquios inventados. Pero en un sentido estricto la novela histórica es un producto decimonónico. (Las novelas de romanos y de griegos aparecieron algo después que las medievales en Inglaterra. Lockhart, que escribió *Valerius. A Roman History* («Valerio. Una historia romana») en 1821, era yerno de Sir Walter Scott, amigo de Bulwer-Lytton.) Seguir su desarrollo y considerar su popularidad hasta nuestros días puede ser, creo, un atractivo ejercicio de historia literaria, y un tema de reflexión para una tarde de verano.

CARLOS GARCÍA GUAL

- *Sistema diatético del verbo griego*. CSIC. 1970.
- *Ética de Epicuro*. Barral, 1974.
- *Prometeo: mito y tragedia*. Peralta, 1979.
- *Actualización científica en Mitología griega*. Universidad Complutense, 1984.
- *Mitos, viajes y héroes*. Taurus, 1985.
- *La filosofía helénica: Ética y sistemas*. Cincel, 1986.
- *Mitología*. Montesinos, 1986.
- *Epicuro*. Alianza, 1988.
- *Los orígenes de la novela*. Istmo, 1988.
- *Primeras novelas europeas*. Istmo, 1988.
- *La secta del perro*. Alianza, 1988.
- *Historia del Rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros*. Alianza, 1989.

Cincuenta y seis cobayas

Péter Esterházy



En un mes, el de diciembre de 1989, Europa central ha cambiado y con ella toda Europa, es decir, nuestro mundo. La literatura también va a cambiar. No tendría por qué ser en absoluto una cuestión evidente: un cambio de régimen no debería forzosamente tener repercusiones sobre el arte y, sobre todo, no de forma inmediata. ¿El hecho de que las tropas soviéticas se estacionen o no en el país de un escritor debe tener influencia sobre su novela? En principio, es una fruslería. La novela, bastante lograda por cierto, de uno de mis colegas, *Guerra y paz*, estuvo influenciada de forma poco apreciable por la victoria (¿o fue derrota?, ya no lo recuerdo) de Napoleón en Waterloo.

Sin embargo, sobre nuestras literaturas, los mezquinos Waterloo de nuestra época han pesado mucho más. La literatura centroeuropea chapotea en la política —o la política en ella—, la atraviesa de parte a parte, como el hálito amoroso los labios ardientes, como el hierro el costado del traidor, como el cierzo azotador a los renos de Malmo —y la calidad de las comparaciones evidencia inmediatamente que no debe ser muy divertido.

La cultura ha estado rodeada como por una membrana, con una solicitud (¿por una vigilancia?) inoportuna por parte del Estado, y ahora que se ha deshinchado y caído, todo se ha puesto a crecer; nuevas energías insospechadas se han liberado; y mientras yo soy impermeable a la pasión por fundar revistas, vemos a hombres rondando el medio siglo, a los cuales difícilmente se podría llamar jóvenes, tipos por lo demás resignados, inteligentes, que, con los ojos brillantes, están al acecho de manuscritos. Revistas, editoriales, han sido creadas en un abrir y cerrar de ojos... Cuando todo crece, las malas hierbas también lo invaden todo, así como las nuevas mediocridades. Hasta ahora sólo el poder era una tentación, hoy en día el dinero también seduce.

En el fondo hay un dilema general: el Estado como mecenas ya no existe pero el nuevo mecenazgo, social esta vez, aún no se ha desarrollado. Por tanto, debemos temer que el arte quiera volverse rentable —lo que sería un auténtico suicidio— y, sobre todo, que las artes más costosas (el cine, el teatro) se vuelvan comerciales. Esto en lo que se refiere a la situación económica.

Pero, con todo ello, la situación —llamémosla— moral ha cambiado

también, ya que aquí la literatura goza de una posición moral considerable. Con un perfume de cinismo posmoderno (¡a toro pasado!) podríamos decir que esta variante tardía, *soft*, del socialismo —esta dictadura refinada, esta dulce opresión— era benéfica para el arte; el lado donde se encontraba el escritor era evidente (enfrentado al poder), del mismo lado que su lector, el cual, por este simple hecho y casi independientemente del resultado, rodeaba a su autor de afecto y agradecimiento.

Efectivamente, la literatura ha sido, ha podido ser, el único lugar desde el cual se nos recordaba, a nosotros los lectores, nuestra libertad perdida o liquidada. Es la razón por la cual la literatura se cotiza tanto en Centroeuropa —aunque, evidentemente, jamás pudo cumplir perfectamente este cometido que se le dejó en herencia, ya que únicamente un Parlamento democrático puede ser competente para llevar a cabo esta función—; de ahí la complicidad ya mencionada entre el libro y su lector, y de ahí también el elevado número de ejemplares vendidos.

Es así también que los escritores de la Europa central son personalidades muy respetadas y excesivamente importantes. Naturalmente, el que escribe estas líneas lo es asimismo, aunque al leer sus libros sospechemos —o al menos queramos sospechar— que es un chiflado, un bromista, vanidoso como un pavo real, y así sucesivamente. Uno de los mayores peligros que debe correr el escritor del Este, perdón, es un error mecanográfico, de Europa central, es tomar en serio su importancia y su prestigio incuestionables. Se descubre esta presunción aún en los mejores escritores. La más bella excepción, a mi entender, fue el escritor yu-

goslavo, fallecido tan trágicamente y a tan temprana edad en el otoño de 1989, Danilo Kis, que era un auténtico escritor de Europa central en todos sus reflejos, en todas sus células; era grande y serio; y sabía que él no era nadie. Cada día siento el vacío que ha dejado...

Con la aparición de los debates públicos y del gran público, el tiempo de los niños mimados y de los privilegiados se ha terminado; el gran interés suscitado por la literatura, cuyo motivo principal no era sin embargo del todo literario, se desconcha (o se ha desconchado ya) y lo que queda de él es, como en cualquier parte del mundo, muy pequeño. Pienso que esto le va a venir bien a la literatura húngara; el hecho de que deba mirar las cosas de frente y reconocer que no es, después de todo, tan importante, que es —por así decirlo— insignificante e irrisoriamente pequeña, pertenece a la naturaleza íntima de la literatura y es lo que constituye su fuerza. A veces, por necesidad, la literatura toma grandes proporciones, por ejemplo tan grandes como una fundición...

Obviamente, esta situación me produce una alegría y una despreocupación porque nunca hasta ahora he saboreado la sensación de poder intervenir sin tener la posibilidad de influir sobre algo. Sin embargo, deberá aún pasar un cierto tiempo antes de que nos convirtamos en un insípido Estado de derecho.

A esta literatura combatiente y de combatientes (que reposaba mucho menos sobre la palabra que sobre la indignación política) ha pertenecido un discurso de disfraz. Gramaticalmente, la literatura húngara debe mucho al socialismo «realmente (surrealmente) existente». En lo que a mí concierne, tengo hacia él un agrada-

decimiento imperecedero —que perecerá de todas formas.

En los años sesenta, el disfraz había supuesto una gran aventura y la literatura había realizado una gran obra de arte; bailaba, lloraba y se cargaba en la rendija dejada entre la realidad y las palabras: es lo que se dio en llamar el «grotesco» de la Europa del Este.

No obstante, más adelante, estuvimos hartos de esta lucha libre en el barro, hartos de la belleza del discurso codificado. Nos hemos cansado de estos tirones entre el ser y el parecer, de este juego del escondite, espléndido y populachero, en el que servíamos de cobayas. Nos hemos cansado de todo esto: es el final de la Europa del Este grotesca.

Y ahora, las obras que sólo debían su existencia (su interés) a la prohibición política van a morir. No creo que exista un solo libro en la Europa central que no deba llevar luto por algunas de sus líneas.

Para terminar, tengo un ejemplo. Si no se puede hablar abiertamente de la revolución húngara de 1956, el número 56 toma entonces proporciones excepcionales; se pone a relucir y a brillar, o a temblar y a palidecer, parece dotado de tonalidades místicas. En consecuencia, las cincuenta y seis cobayas que figuran en el título de este artículo emprenden el vuelo sobre el jardín de nuestra novela; entonces, el pobre lector conocedor aguza el oído, husmea el viento como un perro de caza —puesto que nos acercamos a una cosa prohibida. Lo que hace que ya esté dispuesto a olvidarse de esta mujer triste y desencantada, ensimismada en sus sueños, que pasea por el jardín.

Hoy en día, el número ha perdido su fuerza y su misterio; pero si nuestra novela era realmente buena, esto no la ha convertido en mala, solamente la ha cambiado un poco. Nuestras novelas se han convertido en novelas históricas. Y entonces, estas cobayas que revolotean elegantemente por encima del jardín deben aún hoy significar algo... Al parecer, atraen nuestra atención sobre el hecho de que es por nuestra culpa que la mujer está triste y que nosotros la hemos desencantado.

Las «misteriosas leyes del pensamiento» en Proust

Roger Shattuck

Son las nueve y diez de la mañana de un viernes; escenario, los ruinosos sótanos de Stentor Recording Studios, en Saint Louis. Sam Gates, cincuenta años de edad, propietario y operador del estudio de grabación, está sentado ante la mesa de mezclas, rebobinando una cinta. Callie Szonic, treinta y cinco años de edad, periodista de radio freelance, repasa un guión y abre de cuando en cuando varios volúmenes de consulta. Esperan los dos la llegada de Henry Fitzhugh, cuarenta y cinco años de edad, profesor de Filosofía en la Columbia University, y de Ned Price, alumno de literatura francesa en la Washington University de Saint Louis. El profesor Fitzhugh, que en su día adquirió cierta fama en los círculos filosóficos por su libro sobre el solipsismo, acaba de publicar otro titulado Proust y la perversidad del pensamiento. Ayer pronunció una conferencia en la Washington University, patrocinada por los departamentos de Filosofía y Lenguas Romanas. Hoy mismo, a mediodía, ha de tomar su avión de vuelta a Nueva York.

Se oye que alguien llama a la puerta.

CALLIE: Está abierta. Buenos días, profesor Fitzhugh. Soy Callie Szonic. ¡Qué buena idea! Veo que ha traído su equipaje; así tendremos más tiempo para conversar antes de que salga su avión. ¿Le apetece un café?

PROFESOR F.: Sí, gracias.

CALLIE: Este es Sam Gates. Sam, el profesor Fitzhugh. Sam suele dejarme que haga uso de su estudio. Es que no tengo despacho propio.

SAM: Hagan como si no estuviera; tengo que marcharme dentro de poco. ¿Por qué no se instalan en la otra sala? Tendrán más espacio, y las sillas son más cómodas.

CALLIE: Gracias, Sam. (*Van a la otra sala.*)

PROFESOR F.: (*Carraspeando.*) Confío que entienda usted, señora Szonic, que me hace falta conocer con más detalle qué es lo que se propone, antes de decidir si voy a participar en su idea o no. Me ha comentado que dispone usted de financiación suficiente para realizar una serie de programas sobre autores de primera línea de la literatura universal. ¿Se propone usted grabar una breve charla sobre cada uno de ellos? Por cierto, ¿qué autores ha seleccionado?

CALLIE: No, no se trata de charlas breves, sino, más bien, de una conversación. Grabaremos una hora

sobre cada uno de los autores. Hasta la fecha hemos seleccionado a Faulkner, George Eliot, Chinua Achebe, Goethe, Pascal, Lady Murasaki y Proust. En primer lugar, se trata de discutir el lugar que ocupa el autor en la literatura universal, junto con una somera descripción de su genio artístico. Después, una serie de actores recitarán —mejor dicho, representarán— algunos fragmentos escogidos de la obra del autor. Habrá quien lo denomine interpretaciones orales. Confiamos que la radio estatal emita el programa a nivel nacional. Se trata de llegar al público más amplio posible; no tiene nada que ver con un proyecto universitario y restringido.

NED: Mis disculpas por el retraso. El coche hoy no quería arrancar de ninguna manera, como casi todos los días. ¿Profesor Fitzhugh? Soy Ned Price. Estudio literatura francesa en la Washington University de Saint Louis. ¿Le ha contado Callie cómo nos conocimos? Pues fue en una librería; yo estaba hojeando su libro sobre Proust, y ella me preguntó qué tal era. Ahora me considera su asesor en temas proustianos. En fin, estoy encantado de conocerle. Las críticas no han hecho justicia a su libro sobre Proust.

CALLIE: Estaba diciéndole al profesor Fitzhugh por qué le hemos escogido para hablar sobre Proust.

palabras por miedo a que entonces todo desaparezca. Aunque le parezca mentira, su erudición resulta de lo más animada.

CALLIE: Ned es un entusiasta de Proust incorregible, lo cual quiere decir que también es muy dado al cotilleo. Sin embargo, existe otra razón por la cual le he invitado a participar en las sesiones sobre Proust. Nos las vemos con un escritor al que le costó quince años dar con el camino que había de llevarle a la novela y que, después de cumplir treinta y cinco años, lo virtió todo en un solo libro, un libro inmenso, que a duras penas pudo terminar, si es que está terminado, a lo largo de sus últimos quince años de vida. La suya es la historia de un hombre obseso, pero todo esto lo sabe usted mejor que yo. Usted conoce al dedillo a esos centenares de personajes, conoce las complejas tramas secundarias, las escenas hilarantes basadas en la conducta social en determinadas situaciones, las extensas meditaciones sobre las principales cuestiones filosóficas que nos preocupan a lo largo de esta vida. En la última etapa, antes de empezar a escribir su *Busca Proust* escribió un ensayo sobre un romántico francés llamado Gérard de Nerval. El ensayo se encuentra en *Contra Sainte-Beuve*, y contiene un pasaje que siempre he querido oír comentar a un erudito, a un experto en Proust, sobre todo si es filósofo. Proust habla de...

PROFESOR F.: Señora Szonic, esto empieza a parecerse más que nada a un examen oral. Yo creí que íbamos a hablar acerca de la mejor manera de hacer el programa...

CALLIE: Sí, sí, exactamente. Quisiera saber si no cree usted que esa sería una buena introducción a la conversación posterior. Proust comenta a Silvia ese fascinante relato de Nerval acerca de tres mujeres a las cuales el héroe ama y sin embargo pierde. El héroe parece estar muy cerca del propio Nerval, que habla en primera persona. Proust, profundo admirador de Nerval, refiere que en el relato todo es de color púrpura, especialmente el nombre de Sylvie, con sus dos vocales idénticas. Rimbaud atribuye el mismo color al sonido de la «i» en su «Soneto de las vocales». Entonces, en una larga y compleja frase que tengo aquí señalada en el margen, Proust afirma que el relato de Nerval encierra «esas misteriosas leyes del pensamiento que tan a menudo he deseado expresar, y que yo creo que son en total unas cinco o seis». Sin embargo, eso es todo. Proust no nos dice después cuáles son esas leyes, y cierra su ensayo seña-



Retrato de Marcel Proust.

PROFESOR F.: No lo entiendo muy bien: en ese caso, ¿por qué me ha hecho llamar? Mis libros son demasiado eruditos, especialmente el que trata de Proust.

CALLIE: En efecto, sólo que usted habla de ciertos temas que... (*Llaman a la puerta.*) Un momento, profesor. Adelante, Ned.

NED: Es bien sencillo; su capítulo sobre la perversidad del pensamiento nos ha entusiasmado, y también esa sección sobre cómo brota el estilo global de la novela de Proust a partir del cotilleo, del cotilleo amoroso, perezoso, malicioso o compulsivo, el cotilleo de esas personas que no pueden poner freno a la rueda de las

lando que incluso pudiera darse el caso de que en Silvia exista un cierto exceso de inteligencia. Cinco o seis leyes del pensamiento... Es una idea que me fascina, pero no tiene continuidad, no concluye. ¿Qué se puede hacer con este pasaje?

PROFESOR F.: He leído esas páginas sobre Nerval, pero no recuerdo en concreto el pasaje a que usted hace referencia. Cinco o seis leyes... Vaya, ése sí que es un reto para todo proustiano que se precie, sea filósofo o no. Es evidente que Proust habla de leyes continuamente. En *A la sombra de las muchachas en flor*, el narrador afirma categóricamente que «carece de sentido observar la conducta de las personas, ya que la conducta siempre es deducible a partir de las leyes de la psicología». Ahora bien, el pasaje de Nerval que acaba de citar a mí no me parece irónico ni tampoco lúdico. Entiendo que Proust proporciona al lector la primera de las leyes a que se refiere en el ejemplo de las «íes» de color púrpura, pues no hace otra cosa que reafirmar las *correspondances* de que hablaba Baudelaire, la sinestesia, las analogías. Esa ley de la asociación de impresiones sensoriales debida a la similitud y a la proximidad conduce directamente a la gran cámara de los ecos que constituye la memoria involuntaria, la asociación en el tiempo. ¿Qué le parece esa expresión de una primera ley? Cuando uno presta atención con todo cuidado, las cosas establecen misteriosas conexiones entre sí. En fin, las otras leyes puede que nos cueste algo más...

NED: Consigue usted que parezca lo más fácil del mundo. Oye, Callie, ¿esperas que el profesor Fitzhugh haga él solo todo el trabajo? ¿No? Le sugiero otra tarea, aunque posiblemente se trate más de un principio que de una ley. Me refiero al tema del doble, el *doppelgänger*, el Otro idéntico a uno mismo. A mí no me da la sensación de que Proust haya tenido por fuerza que tomar prestado este tema de otros autores, ya sea de Hoffmann o de Poe. Fue una consecuencia natural de su decisión de escribir una novela autobiográfica. Y lo plantea con toda claridad en la secuencia de la famosa madalena. El segundo, el tercer sorbo de té ya no le colman de aquella esencia preciosa y original. Marcel, quien a esa edad debía de hallarse más o menos a mitad de camino en el recorrido que había de llevarle a convertirse en el narrador, deja la taza de té en el platillo y se vuelve hacia su interior, hacia su espíritu, considerándolo fuente de la esencia que sobrepasa la mediocridad y la contingencia de las

cosas. Ahora bien, y cito de memoria, aunque muy cerca del original, la mente es un dilema, ya que «la mente que ha iniciado la búsqueda es a la vez el paisaje oscuro por el cual ha de llevarse a cabo la búsqueda». El interminable, fructífero dilema de la autobiografía estriba en el hecho paradójico de que la presa reside en el interior del propio cazador. Proust representa este dilema haciendo de su personaje principal un doble: el narrador y Marcel, el perseguidor y el perseguido, un mismo personaje a distintas edades, dos personajes virtualmente idénticos y discernibles solamente mediante la cronología, mediante la contingencia del tiempo. Estilo y sintaxis, sin embargo, son los agentes conspiradores que pretenden cegarnos en esta bifurcación crucial dentro del yo infinitamente recurrente. El *je* de Proust en todas sus inflexiones suena exactamente como si se tratase de una sola persona.

Usted sabe bien cuál es el resultado de esto. La práctica totalidad de los críticos proustianos se han convertido en puristas fastidiosos. Como el autor nunca debe ser confundido con el narrador, el nombre de Marcel ha desaparecido virtualmente, por estar demasiado cerca del nombre del propio Proust. Los responsables de las tres imponentes nuevas ediciones francesas de *En busca del tiempo perdido* han optado por decir «el narrador» en el caso de las dos personas del doble. Desdeñan el nombre que el propio Proust dio tentativamente al menos dos veces a su personaje principal: Marcel. Con todo, ése es un nombre absolutamente inapropiado en una obra de ficción que despliega una sutil e inconfundible relación con la autobiografía. En las escenas representadas de esta *bildungsroman*, «el narrador» es asimismo un término patentemente inadecuado para designar a un escritor prospectivo que madura poco a poco, uno de cuyos principales rasgos es, a partir de todas las pruebas disponibles, incluidas sus propias declaraciones, la incapacidad de sentarse a escribir o narrar nada en absoluto. Los críticos deberían reconsiderar esta frivolidad y rescatar el nombre de «Marcel» para referirse al héroe y personaje principal. Hasta una simple «M» algo kafkiana, es verdad, valdría mejor para ciertos usos del «yo» proustiano, en vez de ese término paraguas que es «el narrador» y que cubre todos los aspectos de la primera persona.

Bueno, confío no haber echado a perder lo que quería decir. Yo creo que lo que podría llamarse la ley del doble es esencial en todo lo que es-

cribió Proust. Es una primera persona del singular que se aborda a sí misma hasta que...

CALLIE: ¡Ned! No puedo dejar que sigas... Dijiste que te ibas a comer.

NED: Perdón, lo siento. Procuraré estar callado.

PROFESOR F.: Se ve que está usted redactando su propia disertación sobre los pronombres de primera persona en Proust. Total, que sigo sin estar muy seguro de que me necesiten en todo esto. Ya hemos extraído dos de las cinco leyes. ¿Qué dice usted, señora Szonic? Debería contestar al menos en parte su propia pregunta. Sin duda, debe de tener preparada una respuesta.



Charles Hars como Swann, fotografiado por Paul Nadar.

CALLIE: No se olvide de que yo no soy nada más que una periodista especializada en informativos y documentales para la radio. De todos modos, sí, puede que tenga una respuesta. Un par de páginas antes del pasaje que hace referencia a las leyes en Nerval, Proust describe a Sylvie como «el sueño de un sueño», como «un sueño dentro de otro sueño». Tengo la impresión de que alude también a alguna otra ley, pero no podría poner la mano en el fuego si se trata de precisar cómo funciona esa ley en *En busca del tiempo perdido*.

PROFESOR F.: En *Aurelia*, otro relato de Nerval, habla de «la prolongación del sueño en la vida real». Se

trata en realidad de una analogía de la incipiente locura que padecía Nerval. Proust ha escondido a lo largo de *En busca* muchos más sueños de los que habitualmente podemos recordar tras una primera lectura. Después de la muerte de Albertine al sufrir una caída cuando montaba a caballo «el efecto *da capo*» de los sueños de Marcel le impide olvidarla, y el narrador describe los sueños como «intervalos de locura pasajera». Proust nunca se vio totalmente arrastrado por la locura o el sueño, al contrario que Nerval. Sin embargo, ahí queda siempre la posibilidad, una ley que siempre queda en suspenso, la amenaza del abismo de la irrealidad, de que los sueños ocupen el lugar de lo real.

CALLIE: ¿Lo ves? Ya te decía yo que un buen conocedor de Proust, un erudito, me serviría de gran ayuda. Ya tenemos tres leyes: la conexión entre las distintas cosas, el hecho de ser dobles, el que el sueño se apodere de la realidad. ¿Por dónde seguimos? ¿Otro café?

PROFESOR F.: Sí, por favor. Es usted implacable. Volveré a intentarlo. Existe una ley psicológica aplicable en muchos dominios de la novela de Proust. Ojalá dispusiera de un buen nombre para designarla. Como no es así, me veo obligado a tomarlo prestado de Roger Shattuck, un crítico sobre el cual tengo ciertas reservas. En su segundo libro sobre Proust, el propio Shattuck toma prestada de Montaigne la expresión *erreur d'âme*, o sea, error del alma. El término hace referencia a la condición por la cual tan difícil nos resulta disfrutar de lo que tenemos, y que nos lleva a vislumbrar en cambio el misterio y el prestigio en lo que no tenemos. Cualquier persona que haya leído un solo volumen de la obra de Proust se habrá dado cuenta de la operatividad de esta ley en el terreno de lo que llamamos amor romántico. Suele decirse que la posesión constituye las nueve décimas partes de esta ley. La extensa captura y aprisionamiento de Albertine, por parte de Marcel, ponen de manifiesto que en lo que atañe al corazón la posesión no pasa de ser una décima parte de la ley. Pero el error del alma, que desea lo que no tiene o lo que no puede tener, también explica el rechazo de la amistad por parte de Proust. Presenta la amistad como una relación personal falsa, tendente a la distracción, en la cual tan sólo pretendemos la «hospitalización» en otro individuo en vez del cultivo de la verdadera vida de la mente dentro de nosotros mismos. Shattuck no alcanza a

Las «leyes» de las leyes del pensamiento en Proust

entender cuán esencial es el papel que desempeña el error del alma en la gran fuerza que impulsa todas las relaciones sociales, es decir, el esnobismo. En el segundo volumen hay una página soberbia, por lo cómico, acerca de un hombre acaudalado y una anciana dama de la nobleza, Madame de Villeparisis, cuando llegan al Grand Hôtel de Balbec. Todos los invitados presentes en el comedor se consumen de curiosidad por ella y por el deseo de trabar con ella una cierta amistad, deseo que consiguen suprimir a medias cuando se convencen de que es fea hasta la saciedad, y de que no merece la pena tratar con ella. Proust ha escrito en esa página una versión sutil y moderna de la fábula de las uvas de Esopo. Todos estos estados del alma, en perpetuo proceso de reajuste, giran sobre el eje del error del alma. Evidentemente, ahí volvemos a lo que yo comento en mi capítulo sobre la «perversidad de la mente» en Proust. No soy quién para juzgar si el error del alma tiene un peso similar en Nerval, autor que no conozco tan bien como ustedes dos.

NED: Sí, sí. En Silvia y en Aurelia todo depende del hecho de mantener el ideal a cierta distancia, la distancia necesaria para conservar la ilusión y la emoción. Ahora bien, si se repasa un conjunto de leyes como éste... Si la memoria no me engaña, a ver, un momento. Sí, Borges. Borges, eso es. En alguna parte he leído que, en una conferencia, Borges establece cuáles son los principios del arte fantástico. Son prácticamente los mismos que hemos extraído casi con fórceps de Proust y de Nerval. Creo que recuerdo bien cuáles eran los cuatro artificios que propugnaba Borges. La obra dentro de la obra, la contaminación de la realidad por parte del sueño o de lo irreal, el viaje a través del tiempo y el tema del doble. El viaje a través del tiempo podría ser la versión borgiana del tema de la memoria y la asociación. Ahora bien, ¿qué quiere decir todo ello? ¿Deberíamos inclinarnos por pensar que se trata de cuatro grandes universales del pensamiento y del arte? No estoy seguro de querer saber a ciencia cierta que existan tantas leyes que pueden explicar todos los casos.

CALLIE: Si se miran con más detenimiento, a mí no me parecen tan distintas unas de las otras. Me da la impresión de que tal vez exista un número casi infinito de leyes de esta especie, todas las cuales representan un solo principio: la interferencia. Me refiero a interferencia de un dominio en otro, de un sentido con otro, de un

nivel social en otro, etcétera. Proust difumina todo, todas las clasificaciones de que disponemos, e incluso nuestra concepción del personaje. Con todo, *En busca del tiempo perdido* representa una honda y fortísima fe en algo... en la vida de la mente, digo yo.

PROFESOR F.: Quizá pueda usted, efectivamente, agrupar todas las leyes aparecidas hasta este momento bajo el epígrafe de la interferencia. A mí me parece de todos modos que hay una ley de primera magnitud que no tiene nada que ver con el resto. Yo la considero el principio de autodeterminación. En tres etapas distintas de su trayectoria de escritor, en 1904 al escribir sobre Ruskin, en 1908 al escribir sobre Sainte-Beuve, y unos diez años más tarde, al hablar de Elstir en su estudio, Proust afirma su convicción de que «de nadie podemos recibir la verdad tal cual es, pues tenemos que crear la verdad a partir de nosotros mismos». He ahí el término opuesto de la interferencia. En otro lugar hace mención de que todos y cada uno de los escritores han de empezar desde cero, como en el caso de Homero. En todo momento, Proust parece reafirmar que la ontogenia resume la filogenia, no sólo en el embrión, sino en la vida misma. Poseía su propia monadología.

NED: ¿No es eso lo que los críticos describen como subjetividad radical? Me refiero a la imposibilidad de que exista una auténtica comunicación entre los seres humanos. Todas las extensas ocasiones de tipo social que hay en *En busca del tiempo perdido*, y el libro está lleno de episodios de este tipo, y eso que se trata de escenas impulsadas por alguna forma del apetito o del amor hacia otra persona, describen únicamente las más superficiales instancias del intercambio humano entre los individuos. A medida que avanza la escritura, el cotilleo desplaza a todas las demás instancias del intercambio. Marcel ni siquiera puede besar a Albertine como es debido, porque su cara se interpone en el acto del beso. Y en las escenas iniciales de «Combray», Marcel y su madre no pueden conversar fácilmente el uno con el otro, ni siquiera estando solos. La bondad y la ternura de la madre llegan al hijo, sin estorbos ni cortapisas, solamente cuando empieza a leerle a George Sand, con una voz cuya ausencia de afectación expresa una auténtica «distinción moral». Sin embargo, ahí se abre un dilema. Si hemos de aprenderlo todo por nosotros mismos, si no podemos comunicarnos unos a otros las verdades

esenciales, ¿a cuento de qué vamos a escribir libros? ¿Por qué vamos a leerlos? ¿No será la literatura una añagaza, una mistificación expuesta en las mismas páginas que leemos?

CALLIE: Entonces, ¿por qué estudias tú literatura, por qué examinas las contradicciones y te entierras cada vez más en una fosa intelectual?

PROFESOR F.: Puede que precisamente para eso sirva la universidad. En cambio, ahora me tendrán que dejar los dos que exponga lo que estoy pensando, en vez seguir haciéndome preguntas, como si esto fuese una entrevista o un examen en vez de una reunión preparatoria. Después de recibir sus cartas, señora Szonic, intenté...



Madeleine Lemaire como Mme. Verdurin, fotografiada por Paul Nadar.

CALLIE: Perdóneme, por favor. Tiene usted razón, profesor Fitzhugh. Es verdad que no hemos sido muy corteses. ¿Qué ideas tiene acerca del programa?

PROFESOR F.: No es necesario pedir disculpas. Con una discusión de este estilo llegaremos más lejos que con un monólogo. Y Ned acaba de pronunciar la palabra que me andaba rondando las mientes: la lectura. ¿Se dan ustedes cuenta de cuántos eruditos, estudiosos y críticos han publicado artículos acerca de la lectura en Proust? Por lo menos son dos extensos compendios de artículos en francés, en inglés, en alemán, en japonés, en qué sé yo cuántas lenguas

más. Y es verdad que uno de los temas esenciales *En busca del tiempo perdido* es la lectura y la escritura. Sin embargo, la mayor parte de los estudios que he leído en este respecto me han dejado sumamente insatisfecho. Una de las escenas más cuidadosamente escritas de toda la novela es aquella en la cual Marcel lee en el jardín de Combray. Está casi al principio; cualquier lector de Proust debería conocer la escena a que me refiero. A Marcel le convence su abuela para que salga del dormitorio, ya que allí la falta de luz, los ruidos de la calle y otras distracciones le impiden leer. Con un libro que no se identifica en el texto, se refugia en la hondura de una silla de mimbre con doselete de lona, bajo un castaño, en el jardín. Marcel se halla en soledad, y lo suficientemente escondido para poder por fin dedicarse a la lectura. El narrador dedica cinco páginas enteras a describir y narrar el acto de leer una novela. Veo que tienen ahí la traducción de *En busca del tiempo perdido*; pásame el volumen inicial.

El narrador pasa, en cuatro etapas claramente diferenciadas, desde los más recónditos rincones de la conciencia de Marcel al mundo exterior que le circunda. ¿Se acuerdan? Primero se trata de la asombrosa metáfora del objeto incandescente. Evapora todo aquello que le sale al paso, y por lo tanto nunca conseguirá tocar una sustancia que se le aproxime. La escena se inicia con una nueva versión de la última de nuestras leyes fundamentales: la incapacidad de la conciencia a la hora de entrar en contacto con cualquier otra conciencia. «Una estrecha linde espiritual» siempre nos separa del mundo real, de los otros seres y las otras cosas. Sin embargo, existe una preciadísima actividad mental capaz de trascender este límite, esta ley: se trata, cómo no, de las lecturas. Proust explica este milagro cotidiano examinando el siguiente nivel de la conciencia de Marcel. Mientras lee, la conciencia de Marcel se libera gracias a su *croyance*, su «creencia en la riqueza filosófica y en la belleza del libro». Y el libro ofrece un tipo de material muy especial con el cual han de vérselas sus emociones. El novelista expone ante nosotros no la opacidad material de los seres de carne y hueso, sino las imágenes transparentes que evocan las palabras, imágenes que «nuestra alma puede asimilar», imágenes con las cuales puede nuestra conciencia entrar en contacto. Estas imágenes inmateriales tienen la ventaja ulterior de no hallarse sujetas a la con-

El abismo entre el escritor y el lector

Nadine Gordimer



Página manuscrita de Marcel Proust.

tingencia del tiempo humano. Pueden en cambio avanzar a una velocidad acelerada, capaz de revelar los cambios de los que no conseguimos percatarnos al ritmo habitual de la vida ordinaria. Las imágenes del novelista cuentan con el estado privilegiado de un sueño prolongado y esclarecedor.

El tercer nivel de los fenómenos que describe el narrador en el estado mental de Marcel estriba en el paisaje imaginario por el cual se mueven los personajes imaginarios, un paisaje que parece pertenecer a la «verdadera Naturaleza», con N mayúscula, la Naturaleza «digna de ser estudiada y explorada». En este punto, el narrador o el propio Proust intercala un párrafo

que establecerá el tono del resto del libro, su acción esencial, su vida intelectual. Permítame leerles el pasaje. No existe mejor manera de transmitir el ritmo del estilo proustiano. La imagen de la cárcel que aparece en la segunda frase reforma la anterior imagen del filamento incandescente que no puede entrar en contacto absolutamente con nada. Y fíjense con la insistencia con que emplea la palabra alma. *Âme*, en el original, hace referencia a la totalidad de nuestro bagaje mental, emocional y espiritual. El pasaje describe cómo una fuerza irresistible, a la que Proust llamará más adelante «ese inmenso deseo de conocer la vida», topa con un objeto incommovible, con la inaccesibilidad de

los seres materiales, opacos. Escuchen. Leeré despacio. No llega a una página:

Caso de haberme permitido mis padres, cuando leía un libro, haber hecho una visita a la región descrita en sus páginas, habría tenido la sensación de realizar un enorme avance hacia la conquista definitiva de la verdad. Y es que aunque tengamos la sensación de estar siempre envueltos, rodeados por nuestra propia alma, no nos parece pese a todo hallarnos en una cárcel inamovible; antes bien, nos parece como si nos viésemos transportados con ella, pero debatiéndonos perpetuamente por trascenderla, por romper las

fronteras que nos separan del mundo, con un perpetuo desánimo, al oír inacabablemente a nuestro alrededor ese sonido invariable que no es un eco del exterior, sino la resonancia de una vibración interior. Intentamos descubrir las cosas, cosas que pasan a sernos más preciadas al haberlas descubierto, aun cuando solamente descubramos el reflejo de lo que nuestra alma ha proyectado en las cosas; nos desilusiona descubrir que, en su estado natural, las cosas están desprovistas del encanto que antes poseyeron, debiéndolo, según nuestra impresión, a la asociación de ciertas ideas; a veces, ponemos en movimiento todas las fuerzas de ese alma en un resplandeciente despliegue, con objeto de lograr que nuestra influencia gravite sobre otros seres humanos que, bien lo sabemos todos, están emplazados fuera de nosotros, allí donde nunca podremos alcanzarlos. Y así, tal como siempre he imaginado a la mujer que amaba en el escenario que más ansiaba visitar en aquel momento, tal como deseaba que fuese ella quien me lo mostrase, quien me abriese de par en par las puertas de un mundo desconocido, nunca se trataba de una mera asociación de ideas al azar; no, se debía antes bien a que mis sueños de amor y mis sueños de viaje eran únicamente momentos —momentos que hoy aislo artificialmente, como si estuviese seccionando trozos a distintas alturas de un chorro de agua, de una fuente, trozos iridiscentes, sí, pero en apariencia carentes de movimiento, de flujo—, momentos pertenecientes a un único, irresistible, firme y decidido esfuerzo por vertir todas las fuerzas de mi vida.

¿Qué podría yo decir de este pasaje? No hay nada que añadir. Con todo, podríamos hablar interminablemente de la enorme cantidad de filosofía y de sentimiento que contiene cada frase. Lo que más ansiamos conocer es precisamente lo que no podemos conocer, ese universo lleno de seres que está en el exterior de nosotros. Nuestra alma se vierte en el exterior como si obedeciese a un destino inexorable. Vivimos una paradoja tragicómica. Ya al final del pasaje se oye al narrador decir «momentos... que hoy aislo artificialmente», diciéndolo en presente de indicativo, separándose del Marcel del pasado y encarnándose en el Proust del presente, el Proust que escribe esas palabras, ese libro. La narración continúa... ¿Qué pasa, Ned? ¿Quieres añadir algo?

NED: ¿Tanto se me nota? Sí, querría hacer un paréntesis sobre la analogía de la fuente. He pensado mucho en ello. La fuente pertenece a un conjunto específico de imágenes, las que afirman a un tiempo el fluir y lo estático. Y no son muchas. El río de Heráclito, en cuyas aguas no es posible bañarse dos veces; ya en nuestro tiempo, las «cascadas erigidas» de Wordsworth y «la llama de una vela» en Walter Pater. Cada una de ellas constituye una quietud en continuo fluir. Todo el párrafo de Proust es un eco del equilibrio de los opuestos heracliteano.

PROFESOR F.: Tienes razón. Nunca se me había ocurrido pensar en esa conexión. Bueno, a lo que íbamos. La cuarta etapa de la lectura de Marcel es la más inmediata, su mundo en un domingo por la tarde, envuelto y protegido por la lona de la silla en medio del jardín silencioso. A intervalos regulares, aunque imprevisibles, esa escena acallada resulta invadida por las notas del campanario que da la hora en la torre de Sainte-Hilaire. Esta capa externa de circunstancias familiares contiene todas las demás capas, en regresión, hasta la conciencia o el alma de Marcel. Forman todas juntas una especie de cápsula o mónada múltiple. Todas las imágenes que aparecen en estas cinco páginas dedicadas a la lectura de Marcel expresan cuán desgajado está Marcel del mundo real que tan desesperadamente ansía alcanzar, tocar con sus propios dedos. Sin embargo, el último y más significativo sustantivo de la escena es «cristal», reforzado por el adjetivo «límpido». Estas dos palabras caracterizan las mágicas, transparentes horas de la lectura, nuestra más cercana aproximación al conocimiento, al hecho de salir de nosotros mismos.

NED: Eso que dice usted acerca de la transparencia que hallamos a través de la lectura me lleva a pensar en otra palabra que emplea Proust de cuando en cuando para describir el estado ordinario de la vida, carente de transparencia. La palabra francesa es *trouble*, aunque nada tiene que ver con la palabra homófona del inglés. Se refiere a un estado del alma dominado por la confusión, perturbado. Empecé a listar las veces que aparecía. Hacia el final de *En busca del tiempo perdido*, las páginas que lee Marcel del diario de los Goncourt crean *trouble* en su estado de ánimo, ya que parecen describir con toda transparencia a personas que él mismo ha tratado, aunque nunca



Condesa de Chergné como Duquesa de Guermantes, fotografiada por Paul Nadar.

llegase a conocerlas tan a fondo, en su vida cotidiana. Si la lectura es nuestra bola de cristal, vivimos pues en un mundo de *trouble*, un mundo neblinoso, de constante incertidumbre.

CALLIE: Antes dijo usted, profesor Fitzhugh, que se siente profundamente insatisfecho por lo que los críticos han dicho acerca de la lectura. ¿A qué se debe? ¿Y a quién se refiere en concreto?

PROFESOR F.: (Mirando el reloj). Creo que el taxi que he pedido debe de estar esperándome. Seré breve. Hay un crítico que parece haber conducido a todos los demás por el camino erróneo. ¿Conocen ustedes el ensayo de Paul de Man sobre Proust? Está en *Alegorías de la lectura*. Se pasa la mitad del tiempo discutiendo las metáforas y metonimias presentes en las páginas previas a la escena de la lectura en el jardín, párrafos durante los cuales Marcel no consigue dedicarse a leer. Luego cita por extenso el párrafo que acabo de leerles, y examina lo que con sus propios términos es una «reversión». La conciencia está

cautiva en nuestro interior, a pesar de lo cual opta por «someterse a la probatura de la verdad» del mundo exterior. De Man afirma que la novela de Proust no deja ninguna duda sobre que el resultado de esa probatura está condenado al fracaso, y también que ese fracaso se afirma ahí mismo, «en un pasaje cuya estrategia temática y retórica reduce a la nada». El pasaje de Proust nunca alcanza la «totalización» o síntesis deseada. Bien, ciertamente, el vocabulario hegeliano de De Man es muy difícil de seguir. El narrador —muy cercano a Proust en este punto— no intenta sintetizar o «totalizar» absolutamente nada. Presenta tan sólo un contraste, una oposición entre la vida real, en la cual nuestros intentos por comunicarnos con otros seres humanos resultan inevitablemente truncados, y la especial actividad de la lectura, que se basa en imágenes transparentes y permite una más íntima aproximación a la conquista de la verdad, al conocimiento. Lejos de optar por su propia deconstrucción mediante una contradicción interior o un fracaso a la hora de «totalizar» lo que sea, este pasaje ofrece la especialísima recompensa de la lectura en tanto actividad complementaria de la vida, no en calidad de sustituto, sino en tanto factor de apertura de sus espacios potenciales. Las lecciones anteriores acerca de la lectura, tomadas de «Journées de lecture», aletean muy cerca de este texto. Aunque el tiempo invertido en la lectura sea un tiempo «vivido plenamente», nos traslada al umbral de la vida espiritual, ya que proporciona el incentivo necesario. De Man no consigue darse cuenta de la íntima relación de simbiosis que describe Proust entre la lectura y la vida.

Existe un paso más. Y en calidad de filósofo me veo obligado a darlo, asumiendo los riesgos. Muy al principio de estas páginas sobre la lectura, el narrador habla de la «creencia» que profesa Marcel en la riqueza filosófica y la belleza del libro que está leyendo. Creencia, sí. Podría ser la clave de todo lo demás. Al final de «Combray», el narrador emprende la explicación del por qué de los dos caminos —el Camino de Swann y el Camino de Guermantes— le han proporcionado la estructura esencial y los episodios más significativos de su vida intelectual. La creencia de un niño en los seres y en las cosas entre las cuales vive, les proporciona una realidad y un significado inolvidables, una especie de transparencia ajena

por completo al *trouble*. La creencia del niño en su mundo corresponde a la creencia de que podemos al menos provisionalmente reunir las piezas y dirigirnos hacia el libro que estamos leyendo. En *En busca del tiempo perdido*, Proust proyecta la sombra de la duda sobre muchos de nuestros valores más preciados —el amor, la amistad, la corrección en las relaciones sociales, la idolatría del arte. Por debajo de todo ello subsiste una fe sorprendentemente invencible, la fe en la experiencia de la infancia y en la lectura.

SAM: (Acaba de entrar y ha esperado en silencio mientras el profesor pronunciaba estas últimas frases). Perdonen la interrupción. Hay un taxista ahí fuera que dice que ha venido a recogerle, profesor.

CALLIE: ¿Qué tal ha ido? ¿Lo has grabado todo?

SAM: Perfectamente. Es una de las mejores cintas que tenemos. Tiene usted una voz espléndida para la radio, profesor. Hasta yo mismo he podido entender buena parte de lo que decía. Y eso que jamás he leído ni una palabra de Proust... de Proust, habría dicho yo. Pero puede que me anime a hincarle el diente a su libro.

PROFESOR F.: (Incrédulo, ligeramente malhumorado). ¿Quiere decir... que lo ha grabado todo? (Dirigiéndose a Callie). Dijo usted que íbamos a hablar de la preparación de un programa. Yo no le he dado mi consentimiento para...

CALLIE: No se preocupe, profesor Fitzhugh. Esta mañana hemos grabado un material espléndido. En una entrevista más formal, al pensar que estamos grabando, la gente pierde espontaneidad, frescura. Les sale una voz cortada, artificiosa. En cambio, usted ha estado estupendo, créame. Le prometo, de todos modos, que de aquí no saldrá nada sin su consentimiento. Limpiaremos la cinta un poco, haremos algunos cortes y se la enviaremos para que nos dé su opinión. Si insiste, podemos rehacer la grabación, o las partes que haga falta. Usted espere a oír el material. ¡Ha estado espléndido! Si hasta nos ha recitado un pasaje de viva voz...

PROFESOR F.: Maldita sea... ¿Cae todo el mundo en la trampa con la misma candidez que yo? En fin, esperaré a oír el resultado, a ver qué tal queda.

El abismo entre el escritor y el lector

Nadine Gordimer

Cada vez que los entrevistadores me hacen esa pregunta tan habitual de su repertorio: «¿para quién escribe usted?», yo respondo malhumorada: «para todo el que me lea». La pregunta es grosera, por descubrir esa suposición tan típica de casi todos los periodistas, según la cual todos los escritores, igual que ellos mismos, entrañan una «audiencia potencial». Parece típico de uno de los principios del mercantilismo más contrarios al arte: dad al público lo que ya conoce. Pero los escritores —los artistas de todo tipo— existen para desintegrar el adoquinado de la costumbre, y para descerrajar los barrotes que tienen cautiva a la sensibilidad: una respuesta libre e imaginativa a la hierba que brota bajo sus pies. Estamos convencidos de poder liberar el factor común más vital de la psique humana, y nuestro alcance se ve limitado tan sólo por la medida de nuestro talento. Después de todo, ¿no es eso lo que hemos recibido nosotros mismos del contacto con otros escritores?

Si no estamos trabajando para Mills and Boon, si no estamos escribiendo tampoco tratados políticos disfrazados de obras de la imaginación, no tenemos en mente una imaginaria compañía de cabezas que nos miran desde allí afuera, los grupúsculos de la cháchara, o los miembros del partido. Pero desde hace algún tiempo, vengo sintiendo una cierta inquietud cuando espeto «para todo el que me lea». El eco me devuelve un «¿ah, sí?, ¡vaya, vaya!»

Empiezo a pensar que sí hay una pregunta que hacer, pero no es «¿para quién escribimos?», sino «¿para quién podemos escribir?». ¿No existirá tal vez algo similar a un escritor potencial? ¿La reversión del postulado? Y, ¿debo descartar esa figura arbitrariamente?

Estas dudas —o más exactamente, sugerencias— han surgido, en mi caso particular, menos de mis lecturas de teoría literaria a lo largo de los años, que como resultado de mi experiencia en el mundo, no entre la gente corriente —para un escritor nadie es corriente—, sino entre gente específicamente no-literaria. Este calificativo no quiere decir que no lean, sino tan sólo que su lectura no tiene lugar dentro de los parámetros culturales más literarios.

Y aquí debo hacer una nueva auto-corrección. Las sugerencias se plantean en la misma medida que las



(Archivo).

contradicciones existentes entre la teoría literaria —que, por supuesto, se preocupa tanto de las percepciones del lector como de las intenciones conscientes y subconscientes del escritor— y la experiencia real del hombre o mujer que se encuentran en el extremo receptor de estas deliberaciones: el lector genérico.

Por lector genérico se entenderá seguramente el que tengo en mente cuando contesto que escribo «para todo el que me lea». Hace más de veinte años nos sentimos todos hechizados por, o escépticos ante (o ambas cosas a la vez) los descubrimientos del estructuralismo y de su análisis de nuestro arte y de nuestra relación con el lector. Las especulaciones freudianas que nos interesaron a algunos parecían por comparación bastante simplistas y vagas. El subconsciente era un ectoplasma si se contrastaba con la precisa metodología de una obra como, pongamos por caso, *S/Z*, de Roland Barthes, que fue publicada en 1970 a partir de un trabajo realizado en los años sesenta, y en la cual todo el énfasis de la literatura se traspasaba del escritor al lector. La meta de Barthes era «hacer que el lector dejase de ser un consumidor para pasar a ser un productor del

texto», de «lo que puede leerse, pero no escribirse». La novela, el relato breve, el poema, fueron redefinidos como una «galaxia de significantes». Tal como lo resume Richard Howard, la convicción de Barthes acerca de la lectura era que «lo que se dice es siempre la narración». Y Harry Levin escribió:

La vigilancia de sus escritos (los del escritor) en su totalidad y la exploración de los contornos de su «paisaje interior» son los objetivos críticos de los actuales estructuralistas y fenomenologistas. Todas estas formas de abordar la cuestión reconocen, como principio general, que todo escritor tiene una configuración propia de ideas y de sentimientos, de capacidades y de recursos.

La brillantez de Barthes, con ese elemento de maravilloso talante lúdico, hizo y hace encantadora la lectura... para aquellos de nosotros que compartimos al menos en cantidad suficiente su formación cultural, al menos para obtener un placer estético y una revelación de sus ya mencionados «significantes». Es un juego detectivesco, en el que la satisfacción proviene de la interpretación

correcta de la clave —elemental, para Sherlock Holmes, pero no para mi querido Watson. Barthes, en su análisis estructural de *Sarrasine*, la novela de Balzac, es el Sherlock Holmes que, deduciendo a partir de su experiencia cultural, inmensamente rica, reconoce instantáneamente las huellas de una referencia cultural sobre otra.

El lector es Watson, para quien tal vez el «significante» no signifique otra cosa que sí mismo, si no hay nada dentro de su abanico de experiencia cultural a lo que le sea posible referirlo. Es un retal de tela que no encaja en ningún color de su espectro, una nota que no puede orquestarse en su oído. Así pues, aunque se le diga que el reloj del Elíseo borbónico de Balzac está en realidad repicando a campanadas unas referencias metonímicas al Faubourg Saint-Honoré, y del Faubourg Saint-Honoré al París de la Restauración borbónica, y de ahí a la restauración como un «mítico lugar de imprevistas fortunas cuyos orígenes son sospechosos...» seguirá quedando un espacio en blanco allí donde se supone que el lector debe leer «lo que no está escrito». El significante funciona dentro de un sistema cerrado: presupone un contexto cultural compartido por el escritor y el lector más allá de lo meramente literario. Sin este recurso, el lector no puede «leer» el texto en toda su abundancia barthesiana.

«Las palabras son símbolos que asumen una memoria compartida», dice Borges. Sin esa memoria, el Faubourg Saint-Honoré no es más que el nombre de un distrito, carece de asociaciones elegantes de carácter social o intelectual, ni como imagen conjurada a partir de las visitas a París, ni tampoco como símbolo descrito en otros libros o visto en algunas pinturas. La restauración borbónica no aporta ninguna asociación como «un mítico lugar de imprevistas fortunas cuyos orígenes son sospechosos» porque el lector no conoce el lugar que ocupa la restauración borbónica dentro de la historia política y social francesa. El intercambio polinómico de las artes, las letras, la política, la historia, la filosofía, que Barthes daba por descontado, no constituye el movimiento de la existencia de ese lector.

Cuando alguien dice que escribe «para todo el que me lea», debe tener muy en cuenta que en ese «todo» se excluye un amplio número de lectores que pueden «leer» su obra o la mía

Querámoslo o no, podemos ser «leídos» sólo por aquellos lectores que comparten los términos de referencia que hemos adquirido a través de nuestra educación y experiencia vital.

debido a una serie de intereses que no comparten con nosotros, en unas sociedades enormemente desiguales. Las correspondencias baudelerianas de una temprana teoría literaria tampoco pueden servirles, porque «correspondencia» implica el reconocimiento de una cosa en términos de otra, hecho que puede suceder tan sólo dentro del mismo sistema de recursos culturales. Esto se verifica incluso para aquellos de nosotros que, como yo, creemos que los libros no se redactan a partir de otros libros, sino de la vida.

Querámoslo o no, podemos ser «leídos» tan sólo por aquellos lectores que comparten los términos de referencia que se han formado en nosotros a través de nuestra educación —no simplemente académica, sino en el sentido más amplio de la experiencia vital: nuestros conceptos políticos, económicos, sociales y emocionales, y los valores que se derivan de ellos, es decir, nuestra formación cultural. Esto sigue verificándose incluso en aquellos que han interpuesto grandes distancias entre ellos mismos y los valores iniciados en su infancia; aquellos que han cambiado de país, de convicciones, de forma de vida, de lenguaje. La ciudadanía del mundo no es más que otra aculturación, con el compendio de virtudes que se derivan de la combinación de muchas culturas para formar algo que no es igual a ninguna de ellas ni a la suma de todas ellas.

«En nuestros días, el destino del hombre presenta su significado en términos políticos»; esto lo dijo Thomas Mann, y yo cito esta frase como epígrafe en una de mis primeras novelas. En aquel momento yo contemplé esta proposición como si fuera el destino de mis personajes: hoy puedo entender que podría aplicarse al destino de la literatura. Ya que la política interpreta el destino, debe aceptarse que el destino de la cultura no puede separarse del destino de la política. Al hacerse a sí mismo la gran pregunta, «¿para quién escribimos?», Italo Calvino escribió que «dada la división del mundo en la facción capitalista, la imperialista y la revolucionaria, ¿para quién está escribiendo el escritor?»

Por poco sentido común que tenga, al negarse a escribir para ninguna de las facciones, a pesar de su lealtad política personal (creo que hay más de esto de lo que Calvino reconoce), el escritor escribe ciertamente desde dentro de una de ellas. Y

el lector lee desde dentro de una de ellas. Si no es la misma que la del escritor, se supone al menos que «leerá» en los significantes del escritor alguna conexión con su propia, y diferente, formación cultural.

Pero con frecuencia el lector no encuentra equivalentes, en esa cultura, para la gama referencial del escritor, ya que no ha «leído» esa gama. No puede. La imagen significativa, la palabra, envía un mensaje que no puede ser recibido por un conjunto diferente de ideas preconcebidas.

Esto sucede incluso a niveles culturales aparentemente homogéneos. En las críticas que se han hecho sobre la ficción que uno escribe, y en las entrevistas a las que se somete, este proceso puede incubarse en su propio texto tal como se incubaba el huevo de un cuco... en el nido de otros pájaros. Lo que surge de ahí es irreconocible, pero el lector, el crítico, el periodista, insisten en que pertenece a quien ha escrito esa ficción.

A mí me ha tocado pasar por ese trance cuando llegué a Estados Unidos para celebrar la publicación de una de mis novelas, titulada *Burger's Daughter* (*La hija de Burger*). La hija y otros personajes de la historia se centraban alrededor de la personalidad de Lionel Burger, que ejemplifica el fenómeno —y el problema— de la ideología como fe en la familia de un afrikáner que, a raíz de su conversión al comunismo, dedica toda su vida y las de sus hijos a la liberación de Suráfrica del *apartheid*.

Las críticas se referían indefectiblemente a Burger como si se tratase de un liberal: yo misma fui culpable de una impensable falta de deferencia respecto de una famosa personalidad de un espectáculo televisivo al contradecir su descripción de Burger en calidad de noble blanco y liberal.

—No es un liberal, es un comunista —le interrumpí.

Pero no sirvió de nada. Nadie, ninguno de todos ellos me «leyó» porque dentro de la ética de la corriente principal de la sociedad norteamericana un comunista nunca podría, independientemente de en qué país o en qué circunstancias sociales, ser un buen hombre. Hay que señalar que Burger era un buen hombre porque era un luchador contra el racismo: por tanto, yo por fuerza daba a entender que Burger era un liberal.

No es éste un problema que surja de una lectura deficiente o de un malentendido. Significa tan sólo la sustitución de un conjunto de valores por otro, debido a que el lector no puede concebirlo de otro modo.

No es por tanto la política sino la clase lo que más incide en la cuestión de la existencia de un lector genérico, el «todo el que me lea». Y por «clase» quiero referirme a las condiciones económicas, educacionales y, sobre todo, de vida, es decir, del marco cultural, desde las leyes hasta las letrinas, desde las casas de azotea hasta los asilos de pobres, recorrido en *jet* o a pie.

Concedo que la diferencia que se da entre las condiciones materiales de vida significadas en el texto y las del lector deben ser extremas y manifiestas en la obstinada experiencia diaria del lector, si el escritor no puede ser «leído» por él. Y los poderes de la imaginación nunca deben ser subestimados. Pueden a veces obrar milagros en lo que, dentro de la complejidad de la lectura de la obra, supone el más limitado de los vínculos referenciales. Cuando yo era una niña de diecisiete años, hija de un tendero de una pequeña localidad minera de Africa, fuí capaz de leer *En busca del tiempo perdido*. ¿Por qué? Porque a pesar de que el linaje que Proust inventó, tan fiel al de la nobleza francesa, genuina y arribista, no podía «significar» mucho para mí, las costumbres familiares desde las que se explica el libro, por decirlo de algún modo, y que lo impregnan de principio a fin —la forma en que se expresan las emociones en el comportamiento entre madre e hijo, el lugar de la amistad en la relaciones sociales, la exaltación de la sexualidad como amor romántico, la regulación de la vida diaria a través de las comidas y las visitas, la importancia de las *maladies*— todo ello, en fin, se encontraba dentro del contexto de la experiencia de la clase media, por muy alejada que estuviera en el tiempo y el espacio de la clase media descrita en la obra de Proust.

Y, a propósito, ¿de dónde saqué el libro? De la biblioteca municipal; y yo podía utilizar la biblioteca porque era blanca; por tanto, para mí, aquello formaba también parte de la experiencia de la clase media. Ningún negro podía utilizar la biblioteca; en la concomitancia de clase y color, un joven negro de mi edad se veía, por tanto, doblemente excluido de la «lectura» de Marcel Proust: por ca-

recer de cualquier comunidad de formación cultural y por condiciones materiales de carácter racista.

Las diferencias hermenéuticas entre el escritor y el lector siguen siendo extremas en nuestro mundo, a pesar del avance experimentado en la tecnología de las comunicaciones. Existe una fina capa de cultura común que se extiende sobre los mundos, sobre el primero, el segundo y el tercero, a través del satélite y las cintas de vídeo. El escritor podría confiar en que el «significante» *Dallas* o *Rambo* sea recibido correctamente y completamente por parte de cualquier lector, desde Islandia hasta Zimbabue, y en casi todos los demás puntos del mapa, por muy alejados culturalmente que se encuentren unos de otros. Pero el aliento de esta potencial «legibilidad» limita paradójicamente al escritor; el producir, al parecer, algo cercano al lector genérico, confina al escritor a una especie de cultura elemental, si éste aspira a ser «leído». Ello excluye todos los significantes que no puedan ser deletreados en ese abecedario elemental. Las expectativas del escritor de una mayor legibilidad han disminuido en proporción inversa a la expansión de la tecnología de las comunicaciones.

Y el efecto de la extrema diferencia que se da entre las condiciones materiales del escritor y del lector sigue siendo decisivo. Tales diferencias afectan profundamente a la imaginación, la relatividad de los valores, la interpretación referencial de los acontecimientos entre los dones culturales de la mayor parte de los escritores y, por ejemplo, la nueva clase de campesinos y trabajadores industriales que saben leer y escribir, emancipados por el valor añadido del ocio conquistado a través de la mecanización y la computerización.

Los escritores, deseosos de ser «leídos» por todo aquel que les lea, intentan de tanto en tanto superar estas barreras de formas muy diversas. John Berger experimentó yéndose a vivir entre los campesinos, intentando penetrar en su punto de vista vital, mientras se formaba con su experiencia. Escribe sobre sus vidas de una forma que tiene significado para nosotros, que no somos campesinos franceses; nosotros le «leemos» gracias a toda la experiencia que compartimos con él; el exotismo literario, la vida como literatura, nos proporcionan las capas necesarias de referencia. El no dice si los campesinos leen lo que él escribe,

pero señala que están al tanto de que él tiene acceso a algo a lo que ellos no pueden acceder: «otro cuerpo de conocimiento, un conocimiento del mundo que nos rodea pero, para ellos, distante». Una crítica reciente de uno de los libros de Bobbie Ann Mason resume el problema en términos generales: «escribe ese tipo de ficción que sus propios personajes nunca leerían».

En mi propio país, Suráfrica, se ha manifestado recientemente una cantidad más amplia de lectores potenciales dentro de nuestra población de 29 millones, de los cuales tan sólo 5 son blancos. A partir de una motivación política, reconociendo que la promoción de la literatura forma parte de la liberación, los sindicatos y los grupos de comunidad dentro de la mayoría negra han fundado bibliotecas y han sentado las bases de un debate cultural.

Ahora bien, no creo que uno deba apuntarse a ello. (Si me hubiera encerrado en esa vía, seguro que nunca habría llegado a ser una escritora). En cuanto prende la llama del amor por la literatura, su calor puede arrasar muchos de los obstáculos del entendimiento. El vocabulario crece en la misma proporción que la habilidad del escritor para proporcionar pueras imaginativas. Pero estas deben aterrizar en algún lugar reconocible: y la mayoría de los escritores no comparten presunción alguna con el tipo de lector potencial que acabo de describir.

En Africa y en muchos otros lugares de cualquier parte del mundo, las historias de género bellamente escritas por Updike, historias de preocupación, con divorcios y adulterios, pueden provocar pocas respuestas referenciales en aquellos lectores para quienes la vida sexual y familiar está determinada por una serie de circunstancias de ley y conflicto que poco tienen que ver con las de la clase profesional de la Norteamérica suburbana. Sus problemas domésticos son niños detenidos, amantes que huyen del país con la policía de seguridad pisándoles los talones, refugios de plástico demolidos por las autoridades y vueltos a remendar por el marido y la mujer.

Las novelas de Gabriel García Márquez, socialista él también, presuponen una réplica placentera frente a las hipérbolas que pueden encontrar una exigua respuesta en aquellos cuya propia experiencia excede todo ex-

tremo. Las maravillosas fantasías de Italo Calvino exigen unas presuposiciones entre el escritor y el lector que no son simplemente mera cuestión de sofisticación.

La vida no es así para esos potenciales lectores. Para ellos, los libros no surgen de otros libros. Aún es más, la proyección imaginativa de aquello a lo que la vida debería parecerse no es así. Estos textos no pueden «leerse» debido incluso a las aspiraciones que ellos mismos encierran.

Esto es cierto, con seguridad, para la gran mayoría de nosotros, para los que somos escritores serios y procedentes de la mayoría de los países donde las condiciones materiales no se corresponden ni remotamente con las del lector potencial. Esto es más obvio en Suráfrica. Los escritores blancos, que viven formando parte de una minoría superprivilegiada, están a años luz de aquellos cuya forma de vida es la minería migratoria, hospedándose en albergues donde solamente se admite a personas de uno u otro sexo, o de los profesores que lidian con unos alumnos que arriesgan sus vidas como revolucionarios, o de los periodistas negros, de los médicos, los oficinistas, hostigados en sus propias casas por la policía y por los vigilantes. El abismo parece a veces demasiado grande como para salvarlo, incluso en el caso del más dotado del más sensible poder de empatía y de proyección imaginativa.

No estoy diciendo, ni tampoco lo creo, que los blancos no puedan escribir sobre los negros, o los negros sobre los blancos. Incluso los escritores negros, que comparten con estos lectores el descontento y la humillación bajo las leyes racistas, adoptan generalmente unas formas de vida y de sustento de clase media o privilegiada, si bien poco convencionales, concomitantes con los significantes de las clases medias mientras se labran su camino como escritores.

A menudo, tan sólo a través de un consciente esfuerzo de memoria —utilizando los significantes de su niñez, antes de que se unieran a la élite de las letras, o engatusando la memoria colectiva de la tradición oral— consiguen los escritores negros estar seguros de que sus textos podrán «leerlos» sus lectores. La libertad de movimiento —viajes de fin de semana, estancias en hoteles, posibilidad de elección de la forma de



ocupación...— que puntúa la vida de muchos de sus personajes de ficción no significa nada para el trabajador emigrante cuyo contrato no le permite permanecer en la ciudad si cambia de trabajo y cuyas «vacaciones» al finalizar dieciocho meses pasados dentro de la mina, son el regreso al hogar para arar y sembrar.

El adolescente mimado que se rebela contra el materialismo de unos padres filisteos no significa nada para el niño revolucionario, un fenómeno creciente tanto en América Latina como en Suráfrica, a menudo con inteligencia precoz, que ha abandonado a sus padres, que nunca ha conocido las comodidades de un hogar y que ha tomado por sí mismo decisiones de vida o muerte. Incluso entre los lectores acomodados de este medio, la «angustia existencial» —la náusea de Sartre o el descontento freudiano— no encuentra una respuesta asociativa donde existe tan sólo una total preocupación por el negocio de la supervivencia. *El expolio de Poynton* no puede ser leída como la apoteosis del culto a la posesión por alguien que jamás ha visto tales objetos de codicia, alguien cuyas necesidades no corresponderán con cualquier atracción que se presupone deben tener —una tracción que se da por leída por parte del escritor.

Bien podría el lector objetar: ¿quién espera que un oficinista o un profesor de educación primaria lea a Henry James? Pero, tal como he intentado ilustrar, muchos de los significantes que son lugares comunes y que están perfectamente adoptados en la forma cultural del escritor no en-

cuentran referentes en la de un amplio margen de lectores potenciales.

¿En qué puede confiar el escritor si insiste obstinadamente en que uno puede escribir para todo aquel que coja su libro? Incluso las emociones básicas, el amor, el odio, el miedo, la alegría, el dolor, encuentran a menudo su expresión de una forma que no tiene correspondencia entre el código de una cultura y el de la otra.

El escritor puede contar, tal vez, con lo mítico. Con la personificación de los miedos, por ejemplo, reconocible y superviviente del pasado común del subconsciente, cuando estábamos todos juntos en la cueva, cuando aún no había razas, ni clases, y nuestro aspecto peludo ocultaba las diferencias de color.

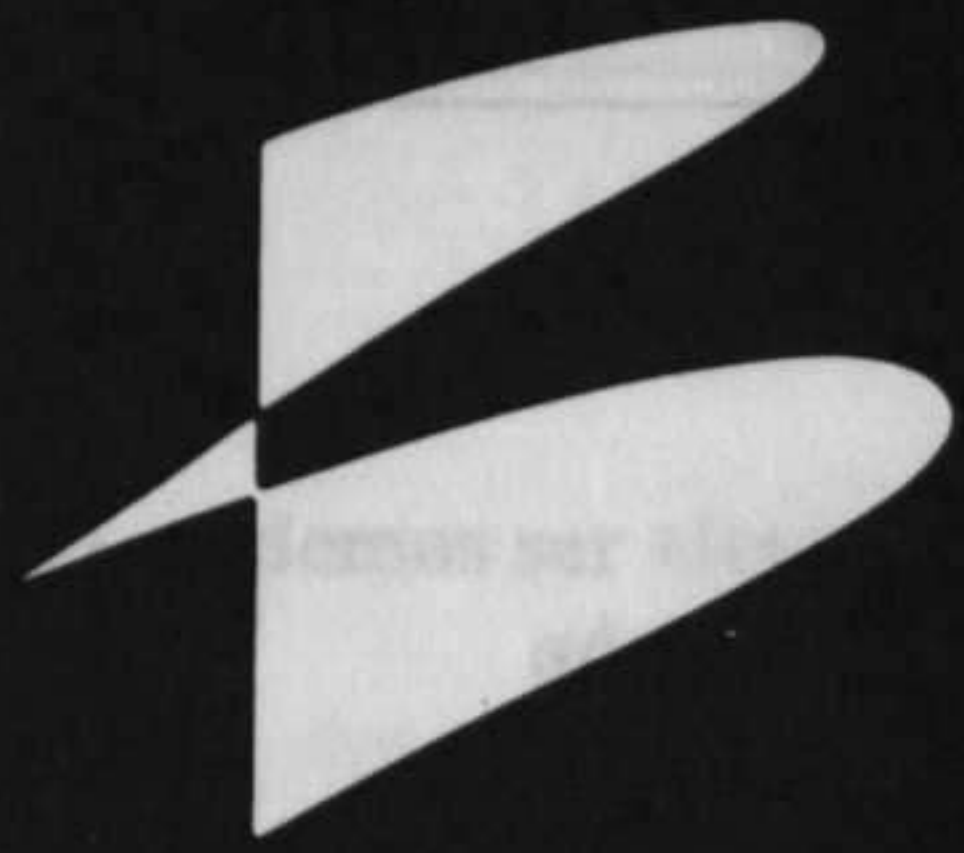
El príncipe que se convierte en rana y el escarabajo en que se encuentra transformado Gregor Samsa al despertar son avatares del miedo a verse transformado en algo monstruoso, bien sea en virtud de la maligna magia de un chamán o por la pérdida psicológica de identidad, lo cual siempre tendrá significado por encima de todas las barreras, incluso las temporales. Son relatos que pueden ser «leídos» por todo el mundo, por cualquiera. Pero qué pocos de nosotros, los escritores, podemos aspirar a crear nunca la bola de cristal en la que puedan leerse los significados puros y absolutos; es la lámpara del genio la que por sí sola, de cuando en cuando, alcanza la universalidad en el arte.

Para el resto de nosotros no existe la metacultura. Deberíamos ser modestos en nuestras aspiraciones. No existe un lector genérico allí afuera. El beso del milenio en que el arte sea de entendimiento universal no parece mostrar signo alguno de que vaya a liberarnos de nuestras limitaciones.

NADINE GORDIMER

- *El conservador*. Tusquets, 1982.
- *La hija de Burger*. Tusquets, 1986.
- *Ocasión de amar*. Versal, 1986.
- *Un capricho de la naturaleza*. Versal, 1987.
- *Hay algo ahí fuera*. Alianza, 1987.
- *El último mundo burgués*. Versal, 1987.
- *La gente de July*. Círculo de Lectores, 1988.

PATROCINADA POR



Banesto

feria del Libro



PARQUE DE EL RETIRO

del 29 de mayo al 16 de junio 1991

Horario laborables de 11 a 14 y de 17 a 21 horas. Sábados, Domingos y festivos de 11 a 15 y de 16'30 a 22 horas.

Organiza: Comisión Intergremial de Libreros-Editores-Distribuidores



Comunidad de Madrid

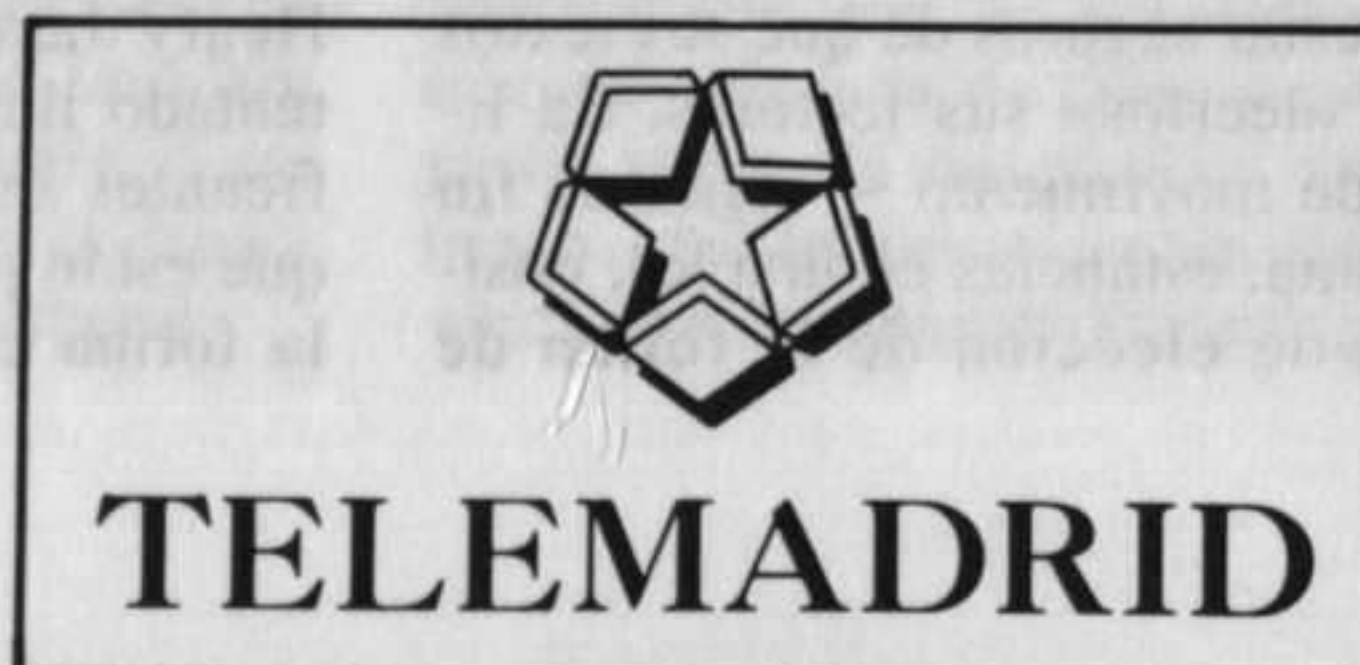


EXCMO. AYUNTAMIENTO DE MADRID



MINISTERIO DE CULTURA
Dirección General del Libro y Bibliotecas

Colaborador especial:



Colaboran:



Torras Hostench, S.A.



LA UNION Y EL FENIX

Las verdaderas ideas

Sara Sefchovich

De pocos eventos se ha hablado tanto como del encuentro de intelectuales convocado por la revista *Vuelta* con el título: «El siglo XX: la experiencia de la libertad». Se ha aplaudido y criticado el modo de llevarlo a cabo y de dirigirlo, los invitados, los temas tratados y las conclusiones obtenidas. La nota que a continuación se presenta, elige las principales ideas que salieron a la luz en las once mesas redondas del encuentro. La selección y el orden no corresponden a dichas mesas y por supuesto que no están todos los temas tocados ni todos los involucrados, sino únicamente las ideas que reiteradamente aparecieron en el debate y los intelectuales que aportaron opiniones significativas al mismo. La información fue tomada de mis propias notas durante el evento, así como de las respuestas que dieron varios de los participantes en las conferencias de prensa organizadas de manera paralela al mismo. El material tan amplio y diverso que aquí se incluye así como la forma de organizarlo es sin duda una interpretación de quien lo compuso, pero deja también espacio para que el lector pueda por sí mismo juzgar y encontrar la pertinencia de ciertos problemas y de ciertas líneas de pensamiento para lo que hoy día nos preocupa.

De la libertad

PAZ: La libertad es una experiencia cuyo origen está en el acto de poder pronunciar un sí o un no, un yo quiero esto o un yo no lo quiero.

BELL: La libertad no es sólo decir sí o no. Ella se da un contexto más amplio, de miedo o de confianza, de recursos y presiones internas y externas que sufre un país.

MANEA: Para lograr la libertad debemos restaurar ante todo la confianza en las ideas y en las palabras.

GEREMEK: Cada época tiene su propio concepto de libertad. Hoy día se la define en función de lo que sucedió en Europa del Este. Polonia abrió hace diez años, en Dansk, el camino de los movimientos libertarios anticomunistas, cuando obreros de verdad se levantaron contra el partido del proletariado y su dictadura. Eso no significó la crisis del comunismo sino su muerte, significó abrir el camino de la libertad.

Del fracaso del socialismo y la muerte del marxismo

REVEL: El socialismo fue la utopía de la sociedad perfecta que sin embargo terminó en la peor situación de la historia humana.



BELL: La derrota del comunismo según el experimento soviético se debió a que se quiso abolir la economía cuando aún no se había resuelto el problema del capital, es decir, que se aplicó el marxismo antes de pasar por una sociedad capitalista avanzada como el propio Marx afirmó que debería ser.

KOLAKOWSKI: La revolución bolchevique no surgió de las ideas de Marx sino de las anarquías del siglo XIX en Rusia y de las consecuencias de la Guerra Mundial. Después Lenin y Trotsky coincidieron con el marxismo y lo usaron, adaptándolo a su modo de ver las cosas.

MICHNIK: De una vez se debe dar por muerta la idea de que la clase obrera tiene la misión de crear una sociedad sin clases.

PAZ: El marxismo fracasó totalmente como filosofía y, como en el caso de otras filosofías, hoy vemos su descrédito.

CASTORIADIS: El colapso se debió, más que a las ideas, a setenta años de no producir y a que no fue una economía planificada sino una burocracia restrictiva.

CÓRDOVA: Y además, no se puede olvidar que los autoritarismos ruso y cubano tuvieron que ver con el sitio internacional a que han sido sometidos esos países.

COLLETI: No tiene caso discutir las razones, sino ver las consecuencias. Lo que importa es que

el comunismo produjo un retraso económico que fue muy grave. La economía se dedicó a convertir a la URSS en una potencia mundial y no a resolver las necesidades de la gente.

SCHMELIEV: Las cosas se hicieron más para presumir que para producir.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ: Lo que ha muerto es el socialismo real, pero no el marxismo. No podemos negar el carácter emancipatorio del pensamiento de Marx ni cancelar el proyecto socialista, porque no se puede cancelar el deseo de que terminen la explotación y la opresión.

MONSIVÁIS: Seguimos creyendo en la necesidad de justicia social y en la necesidad del pensamiento utópico.

BELL: Todavía me gusta la palabra socialismo como conjunto de aspiraciones humanas de igualdad, dignidad y justicia.

HOWE: Una cosa es el socialismo real y otra el socialismo como utopía emancipatoria. Este sigue siendo mi modelo, porque sigue vigente como opción democrática.

ROSSI: Se quiere salvar la parte ética y moral del socialismo como si ella pudiera separarse del fracaso de lo demás. Esto es un refugio nostálgico.

ALPONTE: Ahora es Weber quien se realiza y no Marx.

Del capitalismo como modelo

KOLAKOWSKI: La naturaleza humana tiende hacia el capitalismo, ése es su camino normal, mientras que el socialismo y la planificación son inventos y no pueden por eso funcionar.

CASTORIADIS: Ni socialismo ni capitalismo son inventos, pues fueron instituidos socialmente, fueron aplicados.

HOWE: Yo no acepto la idea de que el capitalismo sea el único camino ni de que éste sea resultado de la propia naturaleza humana. El mercado existía desde mucho antes que el capitalismo y éste no tiene rostro humano, es cruel y competitivo, provoca pavorosas desigualdades y tiene problemas muy serios provocados por su forma de asignar los recursos, por el poder de las corporaciones multinacionales, y por otras muchas causas.

CASTORIADIS: Hacer la crítica a las economías estatizadas no nos libra de hacer también una crítica a la economía de mercado. El capitalismo no es la solución para llegar al progreso, es una sociedad sin valores que ha condenado a la huma-

Daniel Bell sobre el socialismo: «Me gusta la palabra socialismo como conjunto de aspiraciones humanas de igualdad, dignidad y justicia».

nidad y al planeta al suicidio y a la destrucción, nos están convirtiendo en seres que sólo viven para consumir y para ver televisión. Hay un vacío en la forma de vida en el capitalismo. Este no es la forma última de la sociedad. La democracia representativa y el libre mercado son fantasías, pues mientras la economía esté marcada por la política como hasta ahora, lejos estamos de lograr una sociedad verdaderamente democrática. Lo que necesitamos es una sociedad autónoma, es decir, con leyes hechas de manera responsable por los individuos y sin la dirección de ningún partido, de modo que haya democracia directa y que se pueda vivir en comunidad.

BELL: El capitalismo puede aplastar aspiraciones como la igualdad, la dignidad y la justicia, pues su lógica es la codicia y la inequidad.

REVEL: Yo no veo el fracaso del modelo económico político liberal capitalista, pues así como la tierra es nuestro único planeta, así el capitalismo con todo y sus deficiencias es el único camino.

VARGAS LLOSA: No es posible poner en simetría a los dos sistemas. Sin duda el capitalismo es criticable pero da más bienes, más libertad, más justicia social y más cultura, además de que permite criticar y disentir, mientras que el comunismo ha cerrado todas las salidas y ha destruido la riqueza, el pensamiento y los derechos humanos.

MONSIVÁIS: Pero en América Latina el capitalismo fracasó en lo económico y en lo ético tanto como sucedió con el socialismo en Europa del Este.

CÓRDOVA: El Tercer Mundo es creación del capitalismo de los países industrializados.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ: El embellecimiento del capitalismo que aquí se ha intentado hacer ignora la cruel realidad del capitalismo transnacional.

De qué es más importante, si lo económico o lo ideológico

KOLAKOWSKI: El origen de los errores del socialismo está en la ideología socialista y lo económico fue el efecto de esto. Al pueblo se le presentó el sistema como inevitable y como si no hubiera lucha posible contra él. Ello condujo a la parálisis de la sociedad y a la imposibilidad de la disidencia. Y fue el descrédito de la ideología lo que llevó al derrumbe porque los cambios mentales son primero. Si durante el comunismo la gente no tuvo respuestas políticas esto se debió a que faltaban esos cambios mentales.

GEREMEK: Aunque nada funcionaba bien en Polonia, no sólo fueron las cosas materiales las que llevaron al derrumbe del socialismo sino una gran crisis de conciencia en la sociedad.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ: Claro que el cambio ideológico conduce a los otros cambios pero no es

todo. Los intentos anteriores en Hungría y Checoslovaquia fracasaron no porque no existiera el deseo de libertad, sino por el carácter mismo de la URSS como potencia y de esos países como sus vasallos. No se pueden desconocer entonces en el proceso actual factores como la renuncia soviética a la política intervencionista y expansionista. Las revoluciones del Este son inconcebibles sin la *perestroika*.

BELL: No se puede analizar al socialismo solamente con base a la ideología. Es necesario ver históricamente qué limitaciones hubo en cuanto a los recursos: capital, tecnología, especialización y capacitación obrera, etc. Lo primero es resolver el problema de la economía, satisfacer las necesidades.

SLOTTERDIJK: Hoy la economía está por encima de la política.

HELLER: Somos un ser total y no sólo la economía nos rige. No podemos descuidar los valores sociales y los derechos humanos.

VILLORO: Aquí se confunden dos niveles de la discusión, porque buscar una sociedad eficiente y al mismo tiempo menos cruel es una contradicción. En lo primero no entran los valores y en lo segundo, sí.

VARGAS LLOSA: Lo primero es la democracia. Ella es precondition al desarrollo económico, éste es resultado de aquella.

GEREMEK: No tenemos una cultura democrática. La libertad de mercado, la democracia y un poco de fraternidad son, como diría Braudel, el camino de la felicidad.

ALPONTE: Democracia no es sólo votar. Es algo más profundo. Las verdaderas democracias no permitieron el totalitarismo ni el fascismo.

PAZ: La democracia es una cultura.

De la importancia de las llamadas «revoluciones gloriosas» de 1989 en Europa del Este

HELLER: Hemos visto el fin de la soberanía del partido y su sucesión por la soberanía popular, el fin de la guerra fría y el cambio del mapa de Europa y de la historia en general. Y ahora nos preguntamos si valió la pena el sacrificio, los veinte millones de muertos. Lo importante es sacar lecciones. Y la primera es reconocer que el totalitarismo es un asunto moderno y el anticomunismo es posmoderno, porque si antes se creía que era posible subirse al tren del progreso y sobrepasar todos los límites humanos, sociales y naturales con tal de lograrlo, ahora se sabe que ni es posible transformar ciertas cosas ni hay prisa ni ganas de sacrificarse para llegar al mañana. Ahora se quiere una vida cómoda y vivible. Es hora de abandonar los trascendentalismos, las ideas que quieren dar respuestas totales y totalizadoras, las que quieren modificar las formas sociales humanas y las que quieren imponer sistemas y nociones.

De los principales problemas actuales

PAZ: En el horizonte histórico han surgido dos nuevas constelaciones: la Comunidad Europea que seguramente va a ampliarse con las naciones centro europeas y las nuevas naciones del Pacífico cuyo centro es Japón. ¿Qué significa esto?

BELL: Lo más importante ahora es considerar algunos aspectos: el demográfico (Europa, Estados Unidos y Japón no tienen crecimiento demográfico y su población es cada vez más vieja, mientras que América Latina, Asia y África tienen una población que crece mucho y demasiada gente joven a la que hay que dar alimentos, trabajo, servicios); los cambios estructurales en la tecnología y en el conocimiento (cuyo impacto en la economía mundial es definitivo, de forma que el retraso de ciertos países amenaza su futuro pues la dependencia de los recursos naturales es cada vez menor. Por ejemplo, ya nadie necesita lo que África tiene para ofrecer.) y la situación de desigualdad regional que es cada vez mayor en un mundo que tiende a la integración y que está dominado cada vez más por la economía (el capital, con todo lo que implica de productividad, eficiencia, innovación) y con Estados cuyo papel es cada vez menor. Estas cuestiones están produciendo importantes cambios en el mundo.

SLOTTERDIJK: A mí me parece que el problema central es, en este momento y como ha dicho Gorbachov, construir la casa común para Europa. Y sin embargo, esto es complicado porque todo el mundo está nervioso por lo que sucede con Alemania. Antes Europa podía descansar mientras Alemania dormía pero hoy ya no.

REVEL: Occidente tiene que colaborar con Europa del Este porque Europa es una sola y el futuro consiste en la interdependencia, en abolir fronteras económicas.

SCHMELIEV: Lo que necesitamos es que las cosas funcionen y con eficiencia, lo que queremos es una economía sana, gente sin hambre, respeto a los derechos humanos, evitar la violencia, resolver la pobreza.

MILOSZ: Las fronteras de ahora fueron resultado de una decisión arbitraria de Hitler y Stalin, que se repartieron los territorios y obligaron a deportaciones masivas. Eso causó mucho sufrimiento, de modo que lo importante ahora es no volver a hacer ningún movimiento que signifique otra vez sufrimiento para la gente. Debemos vivir en Europa tal y como hasta ahora, no volver a modificar las fronteras.

KORNAI: Hay mucha desconfianza respecto a las medidas gubernamentales y hay tensiones sociales, ¿cómo hacer así la unificación?

CASTORIADIS: La unificación es imposible. No es realista pensar en leyes comunes y en sistemas de defensa común; es sólo un deseo. Habría que saber qué fuerzas realmente

Octavio Paz sobre el papel de los intelectuales: «¿Son necesarios en el jardín zoológico de Dios?»

tienden a la unidad y cuáles no, en lugar de contestar ideológicamente a una crisis ideológica.

TREVOR-ROPER: Estamos deseando una utopía pero las predicciones en la historia nunca se cumplen.

PAZ: La historia es siempre irracional.

KOROTCHIK: La unificación de Alemania, la unidad de Europa, son problemas pero, ¿y la posible fragmentación de la URSS?

GEREMEK: Se equivocan los que dicen que la URSS ya no existe. Sí existe y sigue siendo una superpotencia.

IGNATIEFF: Parece que el regreso a la Europa antigua es motivo de pesimismo. Todos preven conflictos y al mismo tiempo se proponen construir una casa común. Europa ya era una unidad antes del bolchevismo que se extendía desde Vladivostok hasta Liverpool, y ya tenía los conflictos nacionales étnicos y religiosos a los que ahora tanto se teme. El verdadero problema es que se tiene desconfianza de la Unión Soviética a pesar de sus reformas.

Del renacimiento de los nacionalismos y las religiones

WIESELTIER: En efecto, allí están otra vez los nacionalismos y las religiones. El imperio universalista ha sido derrotado y los nacionalismos sobreviven. Hay que dar gracias a Dios porque se terminó la secularización. Pero nacionalismo y religión son fenómenos muy distintos y cuanto más cerca estén uno del otro es más peligroso, porque entonces sacan lo peor de sí mismos. Los dos son caminos que niegan la heterogeneidad y la pluralidad, que privilegian al grupo y no al individuo, al pasado y no al presente, que no son tolerantes de las minorías y que siempre creen que tienen la verdad. Por eso su relación con la democracia es muy difícil.

PAZ: Vemos que se recuperan los temas morales y que aparecen el nacionalismo y la religión enlazados, como algo que junto con la lengua pertenece al mundo secreto y subterráneo de los humanos que nada tiene que ver con las actitudes racionales.

TREVOR-ROPER: La historia no ha pasado del cosmopolitismo a los nacionalismos. Hoy día hay que proteger a las nacionalidades como lo hicieron en su momento los imperios, pues las pasiones que se liberaron ahora son las mismas que han estado presentes a lo largo de la historia.

GEREMEK: El nacionalismo y la religión han servido porque nos defendieron contra el afán asimilatorio y ateo del Estado que quiso aplastar toda cultura y lengua propias y que quiso creer que la patria sólo la conformaban quienes participaban en el comunismo. El nacionalismo nos ha servido



para reencontrar la soberanía nacional, la historia propia, el sentimiento de comunidad que nos quisieron quitar. Y la Iglesia, por su parte, fue un espacio de libertad, pues se colocó del lado de la sociedad y ayudó no sólo a luchar sino también a construir algo.

KOLAKOWSKI: Lo que hoy renace son los odios y las tensiones nacionales porque se quiere la desintegración del Imperio soviético.

MEYER: El problema es que la combinación de nacionalismo y religión conduce siempre a la guerra santa.

HELLER: Es imposible negar el creciente chovinismo, las ofensas y arrogancias, el problema de la raza. Yo veo que quienes salieron del totalitarismo pueden ahora caer en los fundamentalismos.

MILOSZ: La religión es una gran fuerza. Lo nacional y lo religioso son los ejes de una búsqueda importante y de una recuperación de las tradiciones, pero se les debe separar de las tendencias derechistas.

VENCLOVA: Pero ¿cómo lograr que esto no conduzca al derramamiento de sangre?

De la situación en América Latina

MERQUIOR: Los años ochenta vieron la democratización del continente latinoamericano diez años antes que en el este de Europa y sin embargo, aún no podemos salir del subdesarrollo. La nuestra es una sociedad abrumada por la deuda y por la droga, incapaz de implantar un orden, con un Estado burocrático obeso y productor en lugar de un Estado promotor y proveedor de servicios sociales en formas modernas y eficaces. La integración ya no es un sueño bolivariano sino una necesidad histórica.

VARGAS LLOSA: Los países de América Latina pudieron elegir entre la riqueza y la pobreza y eligieron la pobreza, porque en su mundo de globalización y de disolución de fronteras se fueron por el camino del nacionalismo económico y del Estado fuerte. Este es el momento del fin de los nacionalismos, económicos y de otros, que son los factores gravitantes en el subdesarrollo. No se saldrá del subdesarrollo si no se le añade libertad económica a la libertad política que ya ha echado raíces. Pero la democracia es aún endeble, los sistemas democráticos son imperfectos e ineficaces. Es necesario disminuir al Estado pero no hacerlo débil sino fortalecerlo para que pueda garantizar el

Daniel Borojko: «Me gusta la palabra socialista como conjunto de valores: igualdad, dignidad y justicia».



cumplimiento de la ley, el funcionamiento y el equilibrio, así como evitar la corrupción. Y es que detrás de la pobreza hay un problema cultural. El progreso requiere hoy un cambio de mentalidad hacia el mercado, hacia la apertura, hacia la competencia y la iniciativa privada.

AGUILAR CAMÍN: Es cierto que la de los ochenta es la década de la democratización pero también es la de la pérdida de la prosperidad. Y ello se debe a que hemos permanecido aferrados al modelo de sustitución de importaciones que exige una economía cerrada y un Estado interventor, y que durante muchos años tuvo éxito y trajo progreso. Pero esto ya no funciona, ahora es necesario el crecimiento hacia afuera y la competitividad. América Latina no podrá incorporarse al mundo global si no cuenta con algunas libertades complementarias —yo las llamaría «civilizatorias»— para llegar a la modernidad: más acceso a los mercados protegidos de las naciones poderosas, más acceso a los capitales extranjeros y más acceso a la tecnología que está muy limitada para nosotros por fuertes intereses comerciales. Sin estos apoyos será imposible salir adelante, más aún, siendo que nuestra posición es cada vez más vulnerable por varias razones: la situación de Europa, la fuerza del Japón, la distensión militar mundial y el cese del terrorismo en el continente. Todo ello nos deja cada vez más solos con los Estados Unidos a los que les vamos importando menos, pues ellos son una democracia sólo para adentro y un imperio para afuera.

PAZ: Los Estados Unidos nos necesitan a nosotros tanto como nosotros a ellos. Por eso deben hacer la autocrítica de su pasado e insistir en la modernización de América Latina. La lógica de la historia es ésta: modernización e integración en la economía mundial y en la cultura universal. Para ello se requiere de democracia. No seguir esta lógica nos haría otra vez víctimas de la historia.

Del caso de México

PAZ: En México no hemos tenido dictaduras como en el resto del continente, sino la hegemonía de un partido. Si bien aún estamos lejos de la democracia y a pesar de que se violan las leyes y el Estado ocupa lugares en la economía que no le competen, aquí no se ha suprimido la libertad aunque se la haya manipulado y controlado. Hay sociedad civil y hay cultura, se ha reivindicado nuestro pasado y hoy en día hasta tenemos oposición política.

VARGAS LLOSA: No creo que se pueda exonerar a México de la tradición dictatorial que ha asolado al continente. Al contrario, México es el caso de una dictadura perfecta porque está camuflada. El partido suprime la crítica, recluta y soborna a los intelectuales y no ha podido promover la justicia social. El nacionalismo se ha perpetuado y los símbolos prehispánicos y la retórica de izquierda han sido utilizados para sus fines.

De la sociedad del futuro

KORNAI: A la libertad política debe corresponder la libertad económica. ¿Cómo lograr una transición con rostro humano? El problema ahora es cómo poner en marcha el desarrollo económico y cuáles serán los costos sociales de los cambios. No hay recetas universales pero creo que lo primero es llegar a una sociedad de mercado. Pero ¿cómo lograr esto? La base es sin duda la propiedad privada y la libre empresa, pero para ordenar nuestra casa las reformas deben ser simultáneas.

KOROTCHIK: El problema es lograr una sociedad abierta cuando se está acostumbrado a callar y se tiene miedo y desconfianza. Pero la apertura debe ser en todo, en lo económico, en lo religioso, en los medios de comunicación.

COLLETI: El futuro no es problema sólo del Este sino de todos los países de la sociedad moderna. La *perestroika* debe convertirse en el paso a la economía de mercado. No hay otro camino. Obviamente el capitalismo no es la sociedad perfecta pero no existe una sociedad así, y además él mismo contiene los elementos para autocorregirse.

SCHMELIEV: No hay otra opción que el mercado con todo y sus contradicciones, porque es sin duda el modelo más eficiente. Hay que financiar ahora la transición al mercado apoyando la propiedad privada, comprando el exceso de dinero

Octavio Paz sobre el papel de los intelectuales: «¿Son necesarios en el jardín zoológico de Dios?»

con tasas de interés atractivas, reformando impuestos y liberando precios, dando estímulos e incentivos y consiguiendo capitales de afuera. Es fundamental hacer una reforma monetaria adecuada y tener una moneda convertible. Todo esto por supuesto que va a significar problemas para la gente, alzas en los precios y desempleo, pero es la única manera de salir adelante.

KOLAKOWSKI: Las reformas deben ir en el sentido de restaurar el capitalismo, lo destruido por el comunismo.

KOMAREK: El mecanismo de la civilización es el mercado, ir contra él dio lugar al sistema monstruoso contra los derechos del hombre y contra las fuerzas creadoras.

SEMPRÚN: La economía de mercado es la base para construir todo, pues aunque cree desigualdades y desequilibrios tiene los mecanismos para corregirlos.

PAZ: La economía de mercado es una forma de democracia social.

CASTORIADIS: El mercado no es la panacea, no es la solución a la existencia.

HELLER: Lo que se busca en una economía de mercado no es darle sentido a la existencia (eso se busca en la religión y en la filosofía) sino una mejora en las condiciones de vida.

VARGAS LLOSA: La economía de mercado se basa en la ley y en la garantía que da el Estado de vigilar la competencia, y el equilibrio de evitar la corrupción y velar por la eficiencia.

KOMAREK: De acuerdo que la vía debe ser la economía de mercado, pero ¿cómo se pasa a eso? ¿Por una reforma gradual? ¿Por una radical terapia de choque? Esta discusión no es sólo un problema técnico sino político y social, porque cada elemento que se introduce abre la puerta a fuerzas poderosas y a intereses materiales. Lo importante es crear simultáneamente los cambios en varios frentes: reprivatizar, liberalizar, soltar precios, descentralizar, colaborar con el capital extranjero, fomentar la competencia al interior e internacional, cooperar activamente en la administración y los servicios financieros, tener energía y al mismo tiempo flexibilidad.

GEREMEK: No se trata de una elección entre comunismo y capitalismo sino de encontrar un camino propio. La meta es construir una sociedad abierta en la que sin duda se implantará una economía de mercado, pero no queremos otra vez un camino decidido por otros aunque nos prometan que es el más seguro. No tendremos la democracia de la noche a la mañana, a pesar de las elecciones y el Parlamento, aún tendremos que pasar por muchos conflictos en nuestra búsqueda por no vivir más en una sociedad cerrada y por buscar mecanismos y alternativas para resolver los problemas, pero así es y tenemos mucho que aprender. Esta es una transición llena de esperanzas y también de peligros.

MICHNIK: Se han terminado los estereotipos que niegan cualquier posibilidad de reformas o cambios al comunismo. Este se puede sin duda reformar, pero a un ritmo y a una velocidad propios, pues pretender acelerar el proceso es volver a pensar al modo bolchevique.

COLLETI: Y entonces existe el peligro de ver otra vez, aunque invertida, la película de la colectivización forzada.

CÓRDOVA: Después de 1929 y con Keynes, se dijo que la economía libre llevaba al desastre y que se requería la intervención del Estado, y a partir de los setenta se afirma que el intervencionismo estatal es culpable de los desastres. De la misma manera se ve el fracaso de la planificación en Europa del Este pero no se quiere ver el fracaso del mercado y la libre empresa en América Latina y todo el tercer mundo. Y en los dos casos, ambos tipos de economía están destruyendo el medio ambiente.

CORDERA: El mercado es un instrumento, no un fetiche. Y de la misma manera, tampoco basta con la propiedad privada. Es necesario crear una clase empresarial capaz de organizar los factores de la producción, capaz de salirle al paso a la competencia y de saber enfrentarse a las crisis.

Del papel de los intelectuales

PAZ: ¿Son necesarios los intelectuales en el jardín zoológico de Dios?

FEHER: Sí, porque son aquéllos que pueden dar puntos de vista sobre cualquier asunto social. El siglo XX ha sido el de los intelectuales, desde Heidegger, Sartre y Lukacs hasta los de Solidaridad y Foro Cívico.

HELLER: Los intelectuales inventaron el socialismo y el capitalismo y Lenin inventó el totalitarismo y la exclusión del pluralismo. Pero eso ya pasó. Hoy día los intelectuales tienen que participar en la vida de sus países dando ideas a los actores del proceso que ellos tomarán o no según sus necesidades y posibilidades.

SEMPRÚN: Sin embargo la equivocación de los intelectuales y de las izquierdas en general de la primera mitad del siglo, y su papel lamentable tanto después del XX Congreso del PCUS como en Hungría 1956 y Checoslovaquia 1968, como por haber hecho siempre análisis falsos y no haber apoyado a las disidencias de Europa central y la URSS, es algo que tiene un costo político que aún hoy pagamos. Lo bueno es que ya ha desaparecido el intelectual orgánico y en su lugar ha aparecido el desorganizador.

PAZ: Eso no lo quiere entender la izquierda latinoamericana. El marxismo en América Latina ha tenido gran influencia, en sus relaciones con el poder, en su silencio frente a ciertos acontecimientos en su persecución de los pensadores independientes, en su culto al caudillo y en su populismo.

KRAUZE: En América Latina los intelectuales han tenido una actitud religiosa e irracional.

VARGAS LLOSA: Los intelectuales europeos participaron activamente en la lucha por sociedades abiertas, por la libertad y contra el totalitarismo, mientras que en el medio intelectual latinoamericano todavía están dogmáticamente arraigadas las ideas viejas.

MOSIVÁIS: En América Latina el daño mayor no lo hicieron los intelectuales de izquierda sino aquellos que estuvieron con el poder y que influyeron en la educación.

REVEL: Si quitamos a los intelectuales que han apoyado a totalitarismos de derecha y de izquierda no queda mucho, pero esta discusión me parece escolástica porque lo que importa es qué deberían hacer ahora los intelectuales. Creo que deberían analizar el presente y no pensar en lo que va a ocurrir.

CASTORIADIS: El intelectual es también un ciudadano y tiene la responsabilidad de decir abiertamente lo que ve mal. Debe siempre mantenerse a distancia, ser crítico, atreverse a decirles a todos que están equivocados.

HÉCTOR AGUILAR CAMÍN (México)
 JUAN M.ª ALPONTE (México)
 DANIEL BELL (EE.UU.)
 CORNELIUS CASTORIADIS (Francia)
 LUCIO COLLETI (Italia)
 ROLANDO CORDERA (México)
 ARNALDO CÓRDOVA (México)
 FERENC FEHER (Hungría)
 BRONNISLAW GEREMEK (Polonia)
 AGNES HELLER (Hungría)
 IRVING HOWE (EE.UU.)
 MICHAEL IGNATIEFF (Canadá)
 LESZEK KOLAKOWSKI (Polonia)
 WALTRA KOMAREK (Checoslovaquia)
 JANOS KORNAI (Hungría)
 VITALY KOROTCHIK (URSS)
 ENRIQUE KRAUZE (México)
 MORMAN MANEA (Rumania)
 JOSÉ GUILHERME MERQUIOR (Brasil)
 JEAN MEYER (México)
 ADAM MICHNIK (Polonia)
 CZESLAW MILOSZ (Lituania)
 CARLOS MONSIVÁIS (México)
 OCTAVIO PAZ (México)
 JEAN FRANÇOIS REVEL (Francia)
 ALEJANDRO ROSSI (México)
 ADOLFO SÁNCHEZ VÁSQUEZ (México)
 NIKOLAI SCHMELIEV (URSS)
 JORGE SEMPRÚN (España)
 PETER SLOTERDIJK (Alemania)
 HUGH TREVOR-ROPER (Inglaterra)
 MARIO VARGAS LLOSA (Perú)
 TOMÁS VENCLOVA (Lituania)
 LUIS VILLORO (México)
 LEON WIESELTIER (EE.UU.)

El Juez

Josefina R. Aldecoa

La tarde de domingo rezumaba su luz tristísima a través de los cristales. El silencio del domingo era un silencio hostil. Como si a la ciudad le hubieran arrebatado su ritmo habitual. Pocos coches, ningún camión; una ciudad abandonada, una ciudad de desertores.

Metros de moqueta blanca servían de pista al niño para sus juegos. Ensimismado, lanzaba uno en pos de otro los coches de carreras. Al tiempo que los impulsaba emitía sonidos agudos e hirientes.

El padre, derrumbado en una butaca, trataba de leer el periódico.

—No hagas ruido, por favor —dijo al niño.

—¿No te puedes estar quieto? —dijo la madre.

El padre levantó la cabeza de su lectura para advertir a la madre: los dos a la vez, no.

Ella se miraba las uñas, perfectamente arregladas; daba vueltas al brillante en el dedo larguísimo. Tenía las piernas dobladas en el sofá. Una mesa de cristal marcaba la frontera con la butaca de él.

—Creo que es un buen momento para puntualizar detalles, ¿no te parece?

El no contestó y señaló hacia el niño con un gesto.

—No importa —dijo ella,— estoy hablando de detalles prácticos. Por ejemplo, ¿qué va a pasar con el verano?

El dobló su periódico con un gesto de fastidio.

—No me hagas pensar en el verano. Estamos en febrero.

—Dentro de una semana es mi cumpleaños —dijo el niño.

Seguía moviendo los cochecitos pero ya no hacía ruidos.

—Estamos en febrero pero tú sabes muy bien que los planes cada vez hay que organizarlos con más tiempo. Acuérdate el año pasado. Nos quedamos sin la villa que nos gustaba por tu culpa, por haber dicho lo mismo: es pronto todavía...

—Tienes la especialidad de machacar con los detalles prácticos como tú dices y olvidar el fondo de la cuestión.

Ahora fue ella la que señaló en dirección al niño arrodillado en el suelo.

—Creo que el fondo de la cuestión quedó ya claro la semana pasada cuando fuimos a ver a Luis a su despacho.

—Quedó claro, desde luego, quedó clarísimo...

—Por eso yo insisto que hoy es domingo, no está el servicio, estamos juntos con una tarde por delante y es buen momento para decidir por ejemplo qué va a pasar con el verano.

El hizo un gesto de hastío. Aparentemente se dio por vencido.

—Decide tú. Elige tú —murmuró.

—Yo estoy dispuesta a ir a Mallorca, ya lo sabes, pero necesito saber qué fechas, qué hago



con el servicio. Si te quedas aquí necesitarás a alguien y en cualquier caso podemos repartírnoslo. Tú me dejas a Juani y te llevas a Elisa... El mecánico puede tomarse vacaciones. Yo no lo necesito para nada.

—Quiero que venga Eloy con nosotros —intervino el niño. Pero nadie le contestó.

—Comprenderás que si tú vas a Mallorca me estás obligando a mí a quedarme. No vamos a ir los dos, a montar números —dijo él.

—Pero tú podías quedarte en el barco todo el tiempo. ¿Por qué no? Y tienes el Club como un *pied a terre*. O quédate en un hotel para mayor comodidad, para cambiarte cuando estés en tierra y tengas una fiesta o algo...

—Perdona; me molesta hablar de todo esto. No estoy para fiestas.

—Pero tendrás que estar —dijo ella.

—O no.

—No me lo creo conociéndote.

—Perdona —insistió él,— te repito que no podemos estar los dos en el mismo sitio después de la situación creada... —y volvió a hacer un gesto que implicaba preocupación por la presencia del niño.

—¿Sabes la casa que yo quería alquilar? Aquella de los pinos hasta el mar que está tan

cerca de Deia, pero no en el mismo Deia. La que tuvieron los Briviesca el verano pasado.

El no contestó. Volvió a coger el periódico. Volvió a sumirse, aparentemente, en la lectura. El niño levantó la cabeza y los miró a los dos, primero a uno, después a la otra, por separado. Y siguió empujando cochecitos hasta la meta: el radiador empotrado, al otro extremo del salón.

—Tu táctica de siempre: si no hablo de las cosas no existen. Si no hablo de las situaciones, no existen —dijo ella.

El teléfono sonó entre los dos y ella esperó unos instantes antes de alargar la mano hacia la mesa.

—¿Sí? —preguntó.

Y en seguida le alargó el auricular.

—¿Sí? —dijo él. Y luego— Mamá, ¿qué pasa? A mí nada, ¿qué me va a pasar? Estamos en casa con el niño. No teníamos ganas de hacer planes. Hace frío... Ahora se pone...

El niño había suspendido su juego por un momento y miraba a su padre.

—Ponte —le dijo él.

Y el niño fue corriendo.

—Abuela... No, no puedo... No me quieren llevar, seguro que no quieren... Juego con los coches... Sí, abuela. Adiós, abuela —y colgó.

—¿Qué te decía la abuela? —preguntó ella.

—Que por qué no me llevabais a su casa.

—Estás muy bien aquí ¿no? con tus cochecitos y papá y mamá —dijo él.

—Tu madre muy oportuna —comentó ella.

Y él no contestó.

—La abuela me va a regalar unos esquís nuevos para mi cumpleaños —advirtió el niño,— unos Kestle.

—Ese es otro asunto a tratar. ¿Qué pasa con la nieve? —dijo ella.

—El niño, ¿va con el colegio o va contigo? Tengo que contestar lo más tarde el miércoles. Se van dentro de quince días...

—Este año no iré a la nieve —dijo él sin dejar de mirar las páginas extendidas.— Así que decide lo que te parezca.

—Si tú no vas iré yo. Y el niño podía ir conmigo y con el colegio, ¿no te parece?

El no contestó.

—¿Me quieres decir para qué tenemos el apartamento de Baqueira si no vamos ninguno de los dos?

El siguió en silencio. Ella se levantó y se dirigió hacia el carrito de las botellas y los vasos. El cubo estaba lleno de hielo. Cogió con la mano unos cuantos trozos y se sirvió un buen chorro de Bombay.

—Amor mío —dijo dirigiéndose al niño,—

¿te importaría traerme una tónica de la cocina?

El niño abandonó el juego dócilmente y salió del salón. Entonces ella se volvió airada hacia él y casi le gritó.

—Me tienes harta de tus silencios y tus hermetismos. Contéstame cada vez que te digo algo. Dime qué piensas hacer para que yo pueda empezar a organizar mi vida a mi manera. Quedamos que estaríamos así hasta el curso que viene cuando el niño vaya a Suiza. Pero si sigues en ese plan, precipitaré las soluciones...

El niño entraba ya con su botella y la madre la tomó de sus manos con un: «gracias mi vida», cortés y lejano.

El padre dobló el periódico en cuatro partes, como queriendo señalar que iba a dejar su lectura definitivamente. Se cruzó de brazos y la miró desafiante, esperando sus nuevas intervenciones.

—Estoy dispuesto —dijo—. —Empieza...

—Por última vez, ¿qué vas a hacer este verano? —preguntó ella.

—Me iré a esquiar a Bariloche.

—Muy bien, de acuerdo. Yo alquilaré la casa que quiero para dos meses. En julio me llevaré a Juani y Elisa y ... —señaló con una leve indicación al niño que jugaba de espaldas a ellos.

—Pero, ¿qué pasará en agosto? —continuó—. Porque supongo que en agosto querrás tú hacer algo especial —y volvió a señalar, avanzando el mentón, a su hijo.

—No te preocupes de agosto. Ya pensaré algo...

El niño se levantó de pronto y dijo:

—Voy a merendar. He visto que Elisa me dejó la merienda preparada en el frigorífico.

Su anuncio no causó ningún efecto. Cuando volvió con el sandwich en una mano y el vaso de leche en la otra, los padres seguían en silencio y en la misma postura que los había dejado. Al verle entrar, los dos le miraron.

—Por favor, una bandeja, un plato —dijo ella.

—Tiene siete años —dijo él.

—No me desautorices, por favor...

El teléfono volvió a sonar. Ahora, ella no alargó la mano y esperó a que él lo cogiera.

—Dígame —ordenó él. Y esperó unos segundos.

—Un momento —dijo. Y le alargó el teléfono.

Mientras ella hablaba, él se levantó y se dirigió al gran ventanal. Apartó un poco la cortina de encaje y miró abajo, a la calle tranquila. Un breve jardín les separaba de la acera. Del garaje salió un coche. El Porsche de Juanjo Roca. En el teléfono, la conversación fluía en monosílabos lentos, arrastrados.

—Mañana.

—...

—No

—...

—... Figúrate.

—...

—Sí.

—...

—Adiós.

—Ese ruido era del Porsche de Juanjo, un 959. Lo tengo —dijo el niño.

Y buscó entre su flota un Porsche diminuto, plateado y brillante.

—Es éste —dijo.

El padre regresó a la butaca. Se sentó con parsimonia y preguntó:

—¿Continuamos?

Ella se había quedado pensativa y bebió de su copa antes de contestar.

—Queda la nieve, ¿qué hacemos con él?

—Que vaya con el colegio y que no vaya contigo. No creo que le convenga perder tantos días —dijo él.

—Bien.

—¿Algo más? ¿No tenías tantas cosas que concretar, tantos detalles prácticos?

Ella seguía abstraída, como pensando en otra cosa, en otro asunto, algo que la separaba del niño y de él y de las decisiones que la urgía tomar.

De pronto se dirigió al niño, le pidió que se acercara, le cogió de las manos y le hizo una pregunta.

—Díme, amor mío, si tú tuvieras que elegir entre irte a vivir con papá o con mamá, ¿a quién preferirías?

El niño sonrió inocentemente, distraído, miró hacia los cochecitos abandonados, como deseando volver a su juego solitario. Luego los miró a los dos, primero a uno, luego a la otra. Y volvió a sonreír.

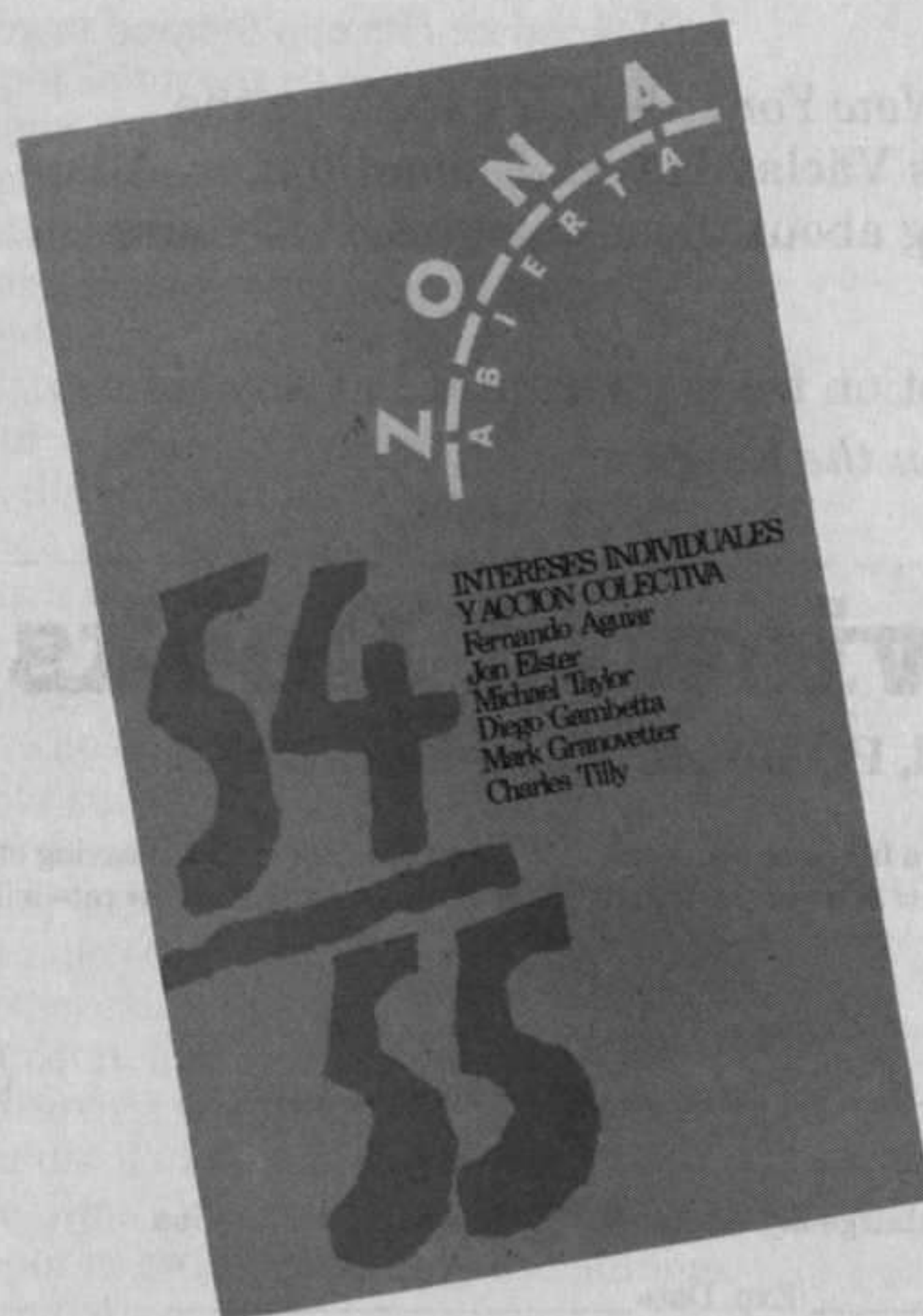
—Con ninguno de los dos —fue su respuesta.

JOSEFINA R. ALDECOA

— *La enredadera*. Seix Barral, 1984.

— *Porque éramos jóvenes*. Seix Barral, 1986.

— *Historia de una maestra*. Anagrama, 1990.



ZONA ABIERTA

Zona Abierta 54/55-1990

INTERESES INDIVIDUALES Y ACCION COLECTIVA

Presentación: *Intereses individuales y acción colectiva*

Fernando Aguiar: *La lógica de la cooperación*

Jon Elster: *Racionalidad, moralidad y acción colectiva*

Michael Taylor: *Racionalidad y acción colectiva revolucionaria*

Diego Gambetta: *La Mafia: el precio de la desconfianza*

Marck Graovetter: *Modelos de umbral de conducta colectiva*

Charles Tilly: *Modelos y realidades de la acción colectiva popular*

Redacción y administración:

Editorial Pablo Iglesias

Monte Esquinza, 30 - 28010 Madrid

Subscribe to the Leading Intellectual Journal in the USA

Saddam Hussein's Killer Kitsch
The New York Review of Books
 Maynard Smith:
Dinosaur Mast
 Gordon A. Craig:
 Magic in Glasgow
 Conor Cruise O'Brien:
 Isaiah Berlin
 Ian Buruma:
 The Pax Axis from
 Japan to Germany

The New York Review of Books
 The Wake of
 'Desert Storm':
 Timothy Garton Ash
 Frederick Crews:
 The Strange Fate of
 William Faulkner
 KENNETH MAXWELL:
 THE AMAZON TRAGEDY
 Václav Havel
 Gilbert & Sullivan
 Americans & Class

V. S. Naipaul:
 Our Universal Civilization
The New York Review of Books
 A NEW
 DICTATORSHIP?
 Yuri Afanasyev
 Peter Reddaway
 Ronald Dworkin:
 Your Right to Death
 Michael M. Thomas:
 'The Greatest Ever
 Bank Robbery'
 The Art of Faking Art

Timothy Garton Ash:
 Germany Unbound
The New York Review of Books
 Oliver Sacks:
 Neurology &
 the Soul
 Andrew Hacker:
 'The Transformation of
 White America'
 Alfred Brendel:
 What Should Pianists Play?
 Harold Bloom's New Bible
 Elizabeth Hardwick:
 James in New York

In every issue of *The New York Review of Books* you'll find tremendous variety and intellectual excitement. Every other week the world's best writers and scholars address themselves to more than 140,000 readers who represent something important in America... people who know that the widest range of subjects—literature, politics, science, history, music, art, education—will be discussed with wit, clarity, and brilliance. Here's what readers of *The New York Review of Books* have enjoyed in recent issues:

FANG LIZHI, the noted Chinese dissident, on his country's amnesia.

VÁCLAV HAVEL on central Europe's future.

FELIX ROHATYN on the collapse of New York City.

V. S. NAIPAUL on Sikhs at the Golden Temple.

JOAN DIDION on New York and the Central Park jogger trial.

ROBERT HUGHES on England's most powerful living portraitist.

BILL MCKIBBEN on Wendell Berry.

ROGER PENROSE on robot intelligence.

ELENA BONNER on Mikhail Gorbachev.

TIMOTHY GARTON ASH on the new Eastern Europe.

PHILIP ROTH on his return to Prague.

ISAIAH BERLIN on Joseph de Maistre and the origins of fascism.

OLIVER SACKS on neurology and the soul.

TATYANA TOLSTAYA on Soviet women.

LORD ZUCKERMAN on the Piltown Mystery.

C. VANN WOODWARD on Grant and Sherman.

GORE VIDAL on the genius of Orson Welles.

ELIZABETH HARDWICK on Henry James in New York.

JULIAN BARNES on François Truffaut.

FRANCIS HASKELL on Titian and the dangers of the "blockbuster show."

ALFRED BRENDEL on playing Schubert's piano sonatas.

... and so much more in issue after issue.

Every two weeks *The New York Review of Books* publishes criticism by writers and scholars who are themselves a major force in world literature and thought—Timothy Garton Ash, Gore Vidal, Joan Didion, John Updike, V. S. Naipaul, Elizabeth Hardwick, Milan Kundera, Joseph Brodsky, John Kenneth Galbraith, Susan Sontag, and more. And every issue contains the witty and wicked caricatures of David Levine.

Now...a Full Year's Subscription (21 issues) at a significant saving off the Regular Rate PLUS an Exciting Bonus AND a No-Risk Guarantee. You'll receive:

21 ISSUES at the special money-saving rate of £24 (a phenomenal saving of 20 percent off the regular subscription rate.)

WRITINGS ON THE EAST, a paperback collection of *New York Review of Books* essays on the dramatic changes in Eastern Europe by writers such as Václav Havel, Elena Bonner, Adam Michnik, and others who played major roles in bringing about those changes. It is yours as our gift to you.

RISK-FREE GUARANTEE a full refund of the subscription fee is guaranteed at any time during the year—but you keep all issues and *Writings on the East*.

The New York Review of Books

Subscriber Service Dept., c/o Fitzgerald, PO Box 923, London W2 1XA

YES, you may enter my subscription to *The New York Review of Books* for a full year (21 issues) at the special rate of £24, a saving of 20% off the regular subscription rate. I will also receive *Writings on the East* at no extra charge. (Note: I understand this low rate will only apply for my first full year's subscription.)

Name _____
 Address _____
 City/State _____ Country _____ Postal Code _____
 \$41 enclosed* £24 enclosed* Send Bill Or charge my Am Ex MasterCard Visa
 Account No. _____ Exp. Date _____
 Signature _____

LE01G

*We cannot accept international money orders. Payment accepted on Sterling banker's drafts or checks in US Dollars drawn on American banks only. For European orders outside of the UK, please add £2 to the introductory rate for postage and handling. Full refund guarantee. Offer good for new subscribers only. Please allow six to eight weeks for receipt of your first copy. May not be used for gift subscriptions.

Dos Poemas

Marin Sorescu

Nos conocemos

Nos conocemos.
Nos vimos un día
En la tierra,
Yo iba por un lado de ella
Tú por el otro.
Tú eras así y así,
Oh, eras como todas las mujeres,
Fíjate cómo he retenido
Tu rostro.

Yo me emocioné
Y dije algo con la mano en el corazón,
Pero no había manera de que me escucharas.
Porque entre nosotros pasaban todo el tiempo
Automóviles y aguas y especialmente montes,
En fin, todo el globo.

Me miraste a los ojos
Pero, ¿qué podías ver?
En mi hemisferio
Se había hecho justamente la noche.
Extendiste la mano: diste con una nube.
Yo abracé los hombros de una hoja.

Capricho

Cada atardecer
Recojo entre los vecinos
Todas las sillas disponibles
Y leo versos para ellas.

Las sillas son extremadamente receptivas
A la poesía
Si uno sabe ordenarlas.

Todo esto
Me emociona
Y durante varias horas
Les cuento
Qué bellamente murió mi alma
Durante el día.

Nuestros encuentros
Son generalmente sobrios,
Sin entusiasmos
Inútiles.

De cualquier modo
Significa que cada uno
Ha cumplido con su deber
Y podemos seguir
Adelante.

Tres Poemas

Raymond Carver

El autor de su infortunio

For the world is the world.
And it writes no histories
that end in love.
—Stephen Spender

No soy el hombre que ella reclama. Pero
Esto por lo menos es cierto: el pasado
está lejos, es un litoral que retrocede,
y vamos todos en el mismo barco,
una malla de lluvia cubre las rutas.
Aun así, me gustaría que no siguiera
diciendo esas cosas de mí.
A la larga
todo menos la esperanza te deja, luego
hasta ella te suelta la mano.
De nada hay lo bastante
mientras vivimos. Pero a intervalos
surge una dulzura y, si le damos ocasión,
prevalece. Es verdad que soy feliz ahora.
Y sería bueno que ella pudiera
refrenar su lengua. Dejar de odiarme
por ser feliz.
Dejar de echarme la culpa de su vida.
Mucho me temo que en su cabeza
estoy mezclado con otra persona. Un joven
sin carácter, que vivía de sueños
y juró amarla siempre.
Que le dio un anillo y una pulsera.
Que le dijo: «Ven conmigo. Puedes confiar en mí.»
Algo por el estilo. Yo no soy ese hombre.
Tal como digo,
me confunde con otro.

Esta mañana

Esta mañana fue hermosa. Un poco de nieve
cubría la tierra. El sol flotaba en un cielo
azul y claro. El mar era azul y azul verde
hasta donde alcanzaba la vista.
Apenas algún rizo. Calma. Me vestí
y salí a caminar, decidido a no volver
hasta haber recibido lo que la Naturaleza ofrecía.
Pasé junto a unos árboles viejos, encorvados.
Crucé un campo salpicado de rocas
que conservaban cúmulos de nieve. Seguí
hasta el borde del acantilado.
Donde contemplé el mar y el cielo y las gaviotas
que giraban sobre la playa blanca
allá abajo. Todo muy bello. Todo bañado en una luz
pura y fría. Pero, como siempre, mis pensamientos
empezaron a vagar. Tuve que obligarme
a ver lo que estaba viendo
y nada más. Tuve que decirme que esto era
lo que importaba, no lo otro. (¡Y logré verlo.
por uno o dos minutos!) Por uno o dos minutos
desplazó a las habituales cavilaciones
sobre lo que está bien y lo que está mal: el deber,
los amorosos recuerdos, la idea de la muerte, cómo
debía tratar a la que fue mi esposa. Todo
lo que creí que me dejaría en paz esta mañana.
El tipo de cosas con que vivo cada día.
Lo que he pisoteado para seguir viviendo. Pero
durante uno o dos minutos logré olvidarme
de mí y de todo lo demás. Sé que así fue.
Porque cuando emprendí el regreso no sabía
dónde estaba. Hasta que unos pájaros se alzaron
entre los árboles retorcidos. Y volaron
en la dirección en que yo tendría que irme.

La telaraña

Hace unos minutos, salí a la terraza.
Desde ahí podía ver y oír el agua
y cuanto me ha ocurrido en estos años.
El aire estaba caliente y quieto. La marea había bajado.
Ningún pájaro cantaba. Al apoyarme en el barandal
una telaraña me rozó la frente
y se adhirió a mis cabellos. Nadie puede culparme
por haberme dado vuelta y haber entrado en la casa.
No soplaban el viento. El mar
estaba absolutamente en calma. Dejé la telaraña
colgada de la lámpara.
Donde lo veo temblar de vez en cuando
al roce de mi aliento. Un hilo fino. Intrincado.
Pronto, antes de que nadie se dé cuenta,
me habré ido de aquí.

En el nombre de Dios

Sergio Quinzio

«Todo lo que es lucha por un ideal, por más superado que pueda parecer, impulsa el mundo hacia el porvenir, y los únicos reaccionarios son aquellos que se satisfacen con el presente. Cualquiera que camina, avanza en dirección al futuro, aun cuando camine hacia atrás». Probablemente Juan Pablo II camina así, consiguiendo el paradójico resultado de lo que decía a principios de siglo, en las palabras citadas, Miguel de Unamuno. Así como su Don Quijote no era «otra cosa que la expresión más desesperada de la lucha entre el Medioevo y el Renacimiento que de aquel derivó», me parece que se puede decir que los doce años transcurridos hasta ahora del pontificado de Karol Wojtyła tienen un significado semejante de lucha por la cristiandad contra lo moderno que, en definitiva, a través del proceso de secularización, es hijo de esa misma cristiandad.

La comparación, como todas las comparaciones, rige naturalmente sólo hasta cierto punto. Juan Pablo II, a diferencia del héroe de Cervantes, es un vencedor, o al menos esa es su apariencia. De ninguna manera hay, en el *wojtylismo*, ninguna desesperación quijotesca, al faltar precisamente el «sentimiento trágico de la vida» que, si acaso, se trasluce en Ratzinger, el rígido custodio alemán de la ortodoxia wojtyliana. El sueño que el Papa polaco recién elegido había proclamado *urbi et orbi* ya es, en el transcurso de muy pocos años, mucho más real que unos cuantos proyectos políticos y económicos. Los intereses pragmáticos parecen históricamente ceder o subordinarse espontáneamente a la utopía espiritual: una utopía que, por otra parte, la Iglesia ha demostrado saber administrar con la experiencia de quien se ha habituado, gracias a mediaciones milenarias, a medir las cosas con el metro de los siglos. En los discursos pronunciados durante su primer viaje a Polonia, al comienzo de su pontificado, Juan Pablo II contraponía de pronto, a una Europa occidental íntimamente débil e infecunda, agotada y sin nervio, desprovista de ideales y de puntos de referencia, la fuerza de una tradición viva y vital aún visible en la parte oriental del continente, y destinada a gestar el tercer milenio cristiano. Ya que la linfa cristiana de los pueblos eslavos podía volver a correr, vivificando a Europa y al mundo, la divina Providencia —Wojtyła no vaciló en decirlo— había elegido a un obispo polaco para elevarlo a la cátedra de Pedro. «El cristianismo —declaró entonces— debe compro-



Representación de 1890. (Archivo).

meterse nuevamente en la formación de la unidad espiritual de Europa. Las razones económicas y políticas no están en condiciones de hacerlo por sí solas».

Hoy muchas cosas parecen darle la razón. El encuentro en el Vaticano entre Wojtyła y Gorbachov ha puesto frente a frente a dos hombres cuyas diferencias resultaban menos evidentes que sus semejanzas. Su encuentro volvía universalmente visible el papel histórico asumido de nuevo por la Iglesia católica; y, desde el momento en que quienes se encontraban eran dos eslavos que podían entenderse sin necesidad de intérprete, volvía universalmente visible también el nuevo papel de los pueblos eslavos (en crecimiento incluso demográfico). Tradición cristiana y Este europeo que, aunque opuestos, todos veían como formas de absolutismo incompatibles con la modernidad y arrojadas por ello a los márgenes de la historia, ahora, al identificarse en un fondo ético común, de matriz cristiana en definitiva, y apuntar a la «casa común» europea, han cambiado los equilibrios

mundiales: Europa ya no se presenta como una periferia del mundo, cercada por los grandes continentes y los grandes océanos, sino de nuevo como su centro. Europa entera puede tal vez cumplir así la antigua función que durante muchos siglos había sido la de los pueblos eslavos: vínculo y punto de articulación entre el Occidente y el Oriente planetarios. La intuición de esta perspectiva, en cuya formación intervienen muchos otros factores diferentes, correspondió ante todo y sobre todo a hombres de Iglesia, comenzando por el viejo papa Juan, cuando realizó el gesto de recibir en el Vaticano al yerno de Jruschov, con gran escándalo de la curia romana.

Por otra parte, cuando intentamos interpretar las decisiones del actual pontífice y las vicisitudes de su pontificado, nos encontramos con las habituales categorías de «derecha» e «izquierda». Convertidas ya en poco adecuadas para comprender muchos hechos sociales y políticos, su inadecuación es casi total cuando pretendemos aplicarlas a la Iglesia. No porque la Iglesia no tenga opciones

políticas, sino porque sus motivaciones —aunque no sea más que por las enormes dimensiones y la enorme complejidad de la historia eclesial— no soportan una lógica tan elementalmente bipolar. La prueba se puede ver en el hecho de que la imagen del papel de la «restauración», del papa liquidador del Concilio, subsiste junto a aquella, muy viva incluso en algunos sectores de la izquierda militante, del hombre que se atreve a hacer proyectos para el porvenir del planeta entero y que tiene la fuerza de reunir a su alrededor exigencias profundamente sentidas por masas inmensas en todos los continentes.

En un mundo ensombrecido por la tecnología y por la burocracia, hace falta carisma. Juan Pablo II parece responder a esta necesidad, intuitiva o instintivamente más que por cálculo. Si se piensa un poco en ello, la unicidad de la condición del Papa es de tal modo absoluta en el mundo de hoy que roza el absurdo. Cuando había emperadores, reyes y nobles y, aún hasta hace unas décadas, cuando cualquier autoridad seguía circundada por una aureola sacra, la figura del Papa era comprensible al menos por analogía, como vértice de ese sistema de autoridad. Ahora el Papa es un *unicum* incomparable y por ello, en última instancia, incomprensible, tal vez incluso para sí mismo. El peso psicológico que, por esta razón, debe sobrellevar, aunque sólo sea inconscientemente, me parece casi insostenible y la situación me resulta tal como para amenazar el equilibrio de una persona e impulsarla, en una especie de fuga hacia adelante, a agigantar cada vez más su propio papel. En efecto, ocurre que en la Iglesia ya no hay mediación: todo se concentra en el Papa, de todo habla directamente el Papa al mundo entero con la ayuda de los *mass media*. Y esto sucede, de manera paradójica, justamente cuando el exceso medieval de sacralización debería estar a nuestras espaldas.

Los testimonios sobre el hombre Wojtyła coinciden. Es un hombre de gran piedad personal, una piedad de sello tradicional y popular. Entre sus manos sostiene muy a menudo el rosario y el breviario, y recita cotidianamente la *via crucis*. Durante los largos viajes en avión está casi siempre en silencio y reza. El origen polaco puede explicar muchas cosas, es la primera clave de interpretación que se ofrece, y por tal motivo se corre el riesgo de abusar de ella.

**Cualquiera que camina, avanza en dirección al futuro, aún cuando camina hacia atrás.
Probablemente, Juan Pablo II camina así.**

Karol Wojtyła celebró su primera misa en la cripta de la catedral cracoviana, entre tumbas de reyes y reinas, obispos y santos, héroes y poetas en quienes, desde hace miles de años, se reconoce la identidad de la nación polaca como avanzada de la fe católica en las fronteras protestantes y ortodoxas, como tierra de frontera entre Este y Oeste. La misión de Polonia y la misión de la Iglesia, en el futuro Papa, ya eran entonces la misma cosa.

La cultura filosófica y teológica de Juan Pablo II parece modesta; el Papa no se mueve a sus anchas entre problemas teóricos. El tomismo que aprendió en Roma de los dominicos del *Angelicum* no es ni mucho menos el mejor de los tomismos. Aunque se llame neotomismo, es un sistema superado, globalmente resolutivo, que corresponde a una antigua mentalidad de tipo campesino, segura de sus certezas inmediatas. En los escritos de carácter teórico de Karol Wojtyła predomina, a pesar de los comentarios fenomenológicos y personalistas, la exigencia de la dócil obediencia a la naturaleza. Sus alarmadas admoniciones contra el aborto encarnan esta concepción, de la que constituyen incluso un vértice: sin embargo, desde el punto de vista de la fe cristiana, el rechazo del aborto puede fundamentarse de otra manera, insistiendo, por ejemplo, más que en el deber de someterse a la «ley natural», en el riesgo creciente de la manipulación tecnológica de todo lo que es humano, de todo lo que es débil e inerte. En la antropología, así como en la ética sexual de Wojtyła, la exigencia que surge en primer plano es la sumisión a una concepción jerárquica de la realidad y de la sociedad. Hombre de certezas y de mando, el Papa dirige a las multitudes, pero en lo que al diálogo personal se refiere baja los ojos, no da la impresión de un verdadero contacto con el interlocutor individual.

La teología y la filosofía de Juan Pablo II están bastante lejos de las del cardenal Ratzinger, nutrido por la médula de león de la gran cultura alemana. Es muy creíble el comentario según el cual el Papa tiene, en relación con su «defensor de la fe», algo semejante a un complejo de inferioridad cultural. En todo caso, es diferente la acentuación, la intención. El proyecto de restauración del cardenal nace de su pesimismo agustiniano, cerrado en una actitud de defensa por ser consciente de la radical oposición a la fe tradicional de la mo-

derna e hipercrítica «cultura del recelo». La restauración ideal del Papa, sobre la que verosíblemente no habría teorizado nunca, está animada en cambio por el optimismo, imbuida de un soplo místico y visionario que se expresa también en sus poesías y en su pasión juvenil por la literatura y por el teatro.

La idea wojtyliana del futuro histórico es más bien una visión mística, como lo confirma la abundancia metafórica de su lenguaje; y esto también se liga estrechamente a la tradición eslava, en especial al mesianismo polaco, que en varios aspectos es paralelo al ruso. Desde la misma perspectiva son explicables también las reconstrucciones —completamente infundadas porque se transfiguran callando demasiadas cosas— que Juan Pablo II hace del pasado histórico: por ejemplo de la colonización de América Latina, o de la Iglesia como promotora, desde siempre, de todos los valores humanos, libertad y democracia incluidas.

Está claro —incluso— porque, por lo que parece, no vacila en confesarlo, que el papa Wojtyła se siente, en un sentido nuevo, «prisionero del Vaticano». Es su sueño místico y utópico el sentirse prisionero dentro de la oficialidad vaticana. Buenos testigos aseguran que cuando está «dentro» durante demasiado tiempo, el Papa se siente abatido, su humor se deprime. En la historia de Occidente, por lo demás, el activismo es una constante típica, aunque paradójica, en la experiencia de muchos místicos y visionarios.

Pero, si este es el hombre, ¿cuál es la línea, cuál es el proyecto de su pontificado? Es sin duda un proyecto de restauración, que no sería justo, no obstante, definir como «reaccionario» o «conservador», aunque pueda comportar riesgos en este sentido. No es en sí mismo reaccionario añorar el Medievo, como hizo el Papa, por ejemplo, en Santiago de Compostela, soñando con una reedición corregida de injusticias, violencias y opresiones. Pero los sueños místicos —como puede demostrar, por ejemplo, la historia de España— se convierten fácilmente también en sueños políticos. El místico es aquel que cree hacer una experiencia concreta de lo divino; es además, y a pesar suyo, el hombre de la visión, no de lo invisible. Detrás de la pistola que disparó contra él en la plaza de San Pedro, detrás de su incluso deses-

perada curación, como detrás de su juventud en Polonia y detrás de todo su destino, Juan Pablo II ve la Providencia divina que guía la historia, y la «Virgen negra» que sostiene y consuela. Para el Papa polaco lo político es simplemente lo visible. Wojtyła ve en la reevangelización de Europa y, a través de Europa, en la completa evangelización del mundo, la salvación de la humanidad. En su visión, esto se ha hecho posible precisamente hoy gracias a los formidables medios de la técnica moderna, que tienen el poder de unificar el planeta. Sólo hay que darle un alma a estas potencialidades inéditas, y éste es el momento, porque por todas partes la frustración de las modernas esperanzas racionalmente laicas genera la necesidad del sentido y de la ulterioridad divinos. Así, pues, todas las ciencias, artes y técnicas humanas deben cooperar urgentemente con el fin común, que es aquél que sólo la fe puede indicar. Hay una meta que alcanzar, y para Juan Pablo II, cuando recibe a grupos organizados que representan a órdenes, instituciones, asociaciones católicas, es del todo natural hacer la pregunta: «¿Cuántos sois?».

Lo primero que hay que hacer, para la realización del proyecto soñado, es consolidar la Iglesia. Esta es la exigencia primaria. Para la consolidación — que se torna hoy muy difícil por las innumerables tendencias surgidas de la confrontación conciliar y por las múltiples experiencias de las Iglesias locales en los distintos países y continentes—, es ante todo necesario darle una nueva dimensión al Concilio Vaticano II, es decir, no anularlo, sino hacerlo entrar en el horizonte de la historia ordinaria de la Iglesia, evitando que se le otorgue un valor absoluto como novedad de ruptura, como una especie de paso de la prehistoria a la historia. Admitir una fractura con el pasado significaría, en efecto, negar la catolicidad de la Iglesia, basada en el postulado de que en ella existe algo en lo que siempre y en todas partes la mayoría ha creído. Reconocer una fractura con el pasado significa suscitar dudas y alentar incertidumbres. No debe haber ninguna fisura entre el pasado, el presente y el futuro de la Iglesia: por ello, para mostrar su triunfal continuidad, incluso el pasado debe valorarse positivamente, en su conjunto. Todo debe ser reabsorbido, cortando sólo los ribetes que, desde el punto de vista de la reconsolidación, resultan extremos e irrecurables. La reconsolidación, que no llega a ser una realidad teológica, se

vuelve, sin embargo, un hecho disciplinario o espectacular.

Juan Pablo II viaja sin descanso de un extremo al otro del mundo para consolidar la Iglesia. Viaja para contrastar con su presencia la fuerte tendencia centrífuga de las diferentes Iglesias, cada vez más lejanas y diferenciadas entre sí. Hay que estrechar todo alrededor del centro, alrededor de Roma con su obispo. Esa unión, que es muy precaria en el plano doctrinal, teológico, puede realizarse en una imagen-símbolo que todos reconozcan y amen: la suya. La imagen pertenece a la visión. Juan Pablo II no es, como era Pablo VI, un hombre de curia: muchas cosas del mecanismo curial se le escapan porque no le parecen esenciales, porque está convencido de que la historia no pasa por la burocracia vaticana. Reina pero no gobierna, y reina por imagen. Por otra parte, ya que sólo una Iglesia consolidada puede dialogar eficazmente y confrontarse sin peligros con el mundo, el Papa impone en el seno de la Iglesia, con la ayuda del cardenal Ratzinger, una pesada disciplina, que en sus intenciones no es un fin sino un medio. Se sabe también que Wojtyła aprecia mucho las nuevas liturgias africanas que detrás del portal de bronce gustan a pocos: las siente como liturgias vivas, como el signo de que la «inserción cultural» de la fe cristiana es posible en cualquier región del mundo.

El defecto o el límite de todo esto es congénito, insuperable: deriva del hecho de que Karol Wojtyła no ha vivido el gran sufrimiento de Occidente, del que su antecesor Pablo VI, en cambio, era consciente y partícipe. Juan Pablo II lo ha leído en algún libro, pero nunca lo ha hecho propio, nunca lo ha padecido. Ignora el gran sufrimiento moderno, saltando directamente del siglo XVIII prerrevolucionario al dos mil. Más que la condición de polaco en sí, aquí se juega la falta de experiencia directa de la cultura occidental.

La fe del papa Wojtyła y su historia personal son una sola cosa. No conoce dudas, no conoce inquietudes, y conoce pocos problemas y preguntas. El Papa espera fervorosamente una palingenesis histórica del mundo, aun cuando no falten aquí y allá alusiones a desenlaces apocalípticos, alusiones calcadas, parece, del esquema admonitorio de la predicación tradicional. En realidad, todo hace pensar que mientras que Pablo VI se daba cuenta de la unicidad de la

El encuentro en el Vaticano entre Wojtyla y Gorbachov, entre dos eslavos que podían entenderse sin necesidad de intérprete, volvió universalmente visible el nuevo papel de los pueblos eslavos.

Sergio Quinzio

crisis histórica actual, Juan Pablo VI no ve en ella más que uno de los tantos momentos bajos que se alternan con los altos en el curso de la historia, mantenida firmemente en un puño por la divina Providencia. Sabe bien, por ejemplo, que la gente, incluidos en gran parte los católicos que van a misa todos los domingos, no obedece a sus llamamientos a la moral sexual tradicional; en esto, como en otras cosas objetivamente más esenciales para la verdad cristiana, sabe que no le siguen las masas intercontinentales que se congregan a su alrededor. Pero parece no tener la menor duda de que las cosas cambiarán. Se aferra a la fe como a la única tabla de salvación: en la fe todo está garantizado, ya se sabe a dónde irá a parar. Dios tiene en su pleno poder la historia y la vida de los hombres: pero por eso mismo —se podría agregar—, a pesar de cualquier otra afirmación insistente en contra, la historia y la vida de los hombres quedan implícitamente y de hecho desvalorizadas. Su visión de la realidad y de la historia permite que Juan Pablo II estreche también la mano de dictadores feroces y fanáticos como Pinochet. Hace tres años, en ocasión de aquel viaje y de aquel encuentro, declaró con toda tranquilidad a los periodistas que iban con él a América Latina que en esos países, tradicionalmente católicos, las dictaduras no pueden ser estructurales sino sólo episódicas. Las dictaduras pasan —también las «estructurales», por otra parte— y la Iglesia queda. Esto es lo que cuenta. Todo es secundario frente a la certidumbre que da la fe. Basta liberarla de la asechanza de los condicionamientos que soporta Occidente por parte de la cultura circundante, de matriz iluminista y positivista. Contra esta asechanza, se debe combatir ante todo con la fuerza de la tradicional religión campesina de los pueblos de Europa oriental. A través de una maniobra menos directa se puede cautivar en definitiva al Occidente agnóstico e indiferente con los *semina verbi* contenidos en todas las religiones del mundo, que sólo en la verdadera religión católica podrán dar frutos plenos y perfectos. La relación «ecuménica» que se debe establecer con los «hermanos separados» de las diversas confesiones cristianas entra, como caso especial, en este marco.

¿Qué posibilidades tiene de realizarse el proyecto-utopía del papa Juan Pablo II? En todo caso, en mi opinión, tiene más que otros proyectos laicos o que otras perspectivas —que en la época del Concilio Va-

ticano II parecían abrirse en el futuro— sobre un encuentro conciliador, como lo querría por ejemplo el teólogo Hans Küng, entre todas las Iglesias y tradiciones religiosas y el moderno espíritu democráticamente pluralista. En efecto, el sentido de los milenios da la capacidad de ver y de exponer las cuestiones con alcances universales; los hombres, incluso los espabilados hombres de nuestro tiempo, no se asocian en torno a un programa administrativo o a una fórmula racional. Es realismo político reconocer que los hombres, hasta la fecha, tienen necesidad de símbolos, de carisma, de utopía, de agitar banderas en los estadios. Este realismo de los símbolos, del carisma, de la utopía, ha funcionado mucho en estos últimos años y meses, concretamente y bajo nuestros ojos, en Europa oriental. Que eso sirva para resolver los problemas, es otra historia.

Hace unos meses, durante su viaje a Checoslovaquia, Juan Pablo II se dirigió a Velehrad, que alberga la tumba de San Metodio, apóstol de los eslavos con el hermano San Cirilo, y contemplando de nuevo esas huellas del pasado declaró solemnemente: «Precisamente aquí se manifiestan hoy los signos de una nueva bendición, en el sufrimiento prometedor de transformaciones profundas y vitales». En las tierras orientales, el enemigo que deshumanizaba al hombre mutilando la dimensión de su vínculo con Dios, el comunismo activamente ateo, ha sido abatido y derrotado, y en esos países tienden a afirmarse sobre todo movimientos políticos de inspiración cristiana. Pero en Occidente hay otro enemigo, no derrotado aún; al contrario, muy lejos de su derrota: el que el papa Wojtyla define significativamente como «consumismo» exacerbado, añadiendo una sola letra para distinguirlo de su opuesto equivalente: son esencialmente equivalentes porque ambos, al alejar al hombre de Dios, que es el fundamento de todas las cosas, impiden la posibilidad misma de una convivencia sobre bases éticas entre los hombres.

El nuevo desarrollo histórico de una Europa —y, en perspectiva, de un mundo— donde todos estén verdaderamente unidos y salvados, sólo será posible, según la óptica wojtyliana, cuando también el segundo enemigo, que parece invencible como lo parecía el primero, sea derrotado. Esta es ahora su gran apuesta, y es prudente tomarla en serio, después del fracaso de otras apuestas impro-

ables, aunque parezca mucho más arriesgada. También en Occidente hay una difundida, aunque confusa, demanda de valores morales. Pero, ¿existe también una respuesta adecuada? En el seno mismo de la Iglesia católica ya no hay en realidad una ética (tampoco hay una teología) comúnmente aceptada. No existe ya un lenguaje común. Los antiguos pilares —como el sentido del pecado, el recelo sobre la sexualidad o incluso el terror de la sexualidad, el ascetismo, el valor de la autoridad, la fe en las realidades sacramentales, la creencia en el más allá— se han resquebrajado. Los mensajes pontificios se perciben en Occidente como invitaciones a un genérico humanismo solidario, mientras que en la parte oriental del viejo continente se siguen sintiendo bastante ampliamente como recta verdad y voluntad de Dios.

Esta fuerza, que es aún la fuerza de lo absoluto, ¿puede comunicarse a Occidente? O bien, lo que parece mucho más probable, ¿será Occidente el que lleve también allá, con la intensidad del desarrollo económico y tecnológico, su relativismo, sus dudas e incertidumbres, que son la dolorosa riqueza de la cultura y de la experiencia modernas? ¿Y qué espacio podría haber, en el modelo de la cristiandad consolidada del «tercer milenio», para la convivencia entre la autoridad del dogma y las libertades laicas? Por otra parte, no faltan los signos por los cuales se puede deducir que el alma cristiana del Oriente europeo, si ha sido decisiva como elemento de reconocimiento y punto de convergencia de la identidad nacional y de las reivindicaciones correspondientes, no es hoy tan sólida como el Papa aparenta creer. Si acaso se podría decir más bien que lo que ha conservado en Europa oriental el antiguo horizonte religioso-nacional ha sido precisamente, en los años del comunismo, el hecho de que perdurase bajo otras formas un absolutismo en definitiva homogéneo: es sólo en Occidente donde el relativismo de la cultura moderna ha disgregado la continuidad. La atracción ejercida por el rico Occidente ha sido muy probablemente el verdadero motor que ha volcado la situación política de los países del Este, aunque también sea cierto que las voluntades no se habrían congregado sin la fuerza de un símbolo y de una tradición. Un movimiento no muy diferente es el que se da en los judíos entre la búsqueda de la propia identidad tradicional y el interés político, social, psicológico que impulsa a bus-

carla: una identidad deseada, más que dada.

El problema, aunque diferente, tiene aspectos similares en el Tercer Mundo, donde Juan Pablo II ve la gran reserva de cristianos para el «tercer milenio». Parece que el cristianismo resiste siempre que subsista una situación de miseria. Donde se establece la sociedad industrial avanzada, la pertenencia cristiana y la eventual costumbre cristiana se extinguen. Pero en este caso Juan Pablo II, que también predica el encuentro solidario entre el Norte y el Sur del planeta, podría tener razón: en el trágico sentido de que no tenemos ninguna garantía de que los pueblos del Tercer Mundo estén de verdad «en vías de desarrollo». Las estadísticas más bien confirman, desde hace varios años, su creciente empobrecimiento. Esta podría ser la terrible oportunidad de la fe cristiana en la historia. Y podría valer también para el planeta entero, si consideramos las amenazantes interacciones entre degradación ambiental, catástrofes ecológicas, monstruosas aglomeraciones urbanas, resurgimiento de localismos, éxodos de poblaciones, droga, malestar y marginación juvenil, nuevas e inéditas enfermedades, etc.

Por otra parte, las admoniciones y las exhortaciones pontificias no pueden tener la fuerza de abolir las duras leyes del mercado capitalista, mientras que las correcciones parciales que se intenta aportar a su funcionamiento no parecen estar en condiciones de resolver sus conflictos, y falta algún otro modelo alternativo después del clamoroso fracaso histórico de aquel en el que muchos habían confiado hasta ayer. Cuando Juan Pablo II, como hace por ejemplo en la encíclica *Laborem exercens*, invita a hacer prevalecer en el mundo de la producción las motivaciones humanas sobre las estrictamente económicas —y lo hace a menudo—, proclama un noble principio. Pero también éste pertenece a la utopía. En efecto, no dice a los responsables de las empresas cómo se puede hacer para garantizar plenamente los derechos de los trabajadores y de sus familias, para dar trabajo a los parados, para asegurar en las fábricas condiciones higiénicas y de seguridad satisfactorias, para evitar toda forma de contaminación del medio ambiente, para pagar los impuestos hasta el último céntimo, y al mismo tiempo soportar y vencer a la competencia, que no se preocupa de todas estas cosas. El Papa tiene todo el derecho

En el nombre de Alá
para los jóvenes islamistas marginales. Les sirvió de terrible instrumento
de contestación del orden social.

Gilles Kepel

de hacer sus exhortaciones sin ofrecer soluciones técnicas a los problemas, desde el momento en que, obviamente, no es ésta su función; pero es al menos igualmente lícito dudar de que sus exhortaciones puedan ser admitidas por alguien, por mejor dispuesto que esté, a menos que ocurra un milagro capaz de transformar simultánea e instantáneamente a todos los empresarios del mercado internacional en otros tantos San Franciscos.

Muchas cosas contribuyen así, en definitiva, a hacer que la visión wojtyliana, aun habiendo tenido y teniendo una influencia evidente y para todos inesperada en la realidad, aun manifestando su eficacia histórica al contribuir de modo decisivo a mover situaciones que parecían ya condenadas a una larga inmovilidad, no pueda tener la fuerza como para conseguir el resultado al cual aspira: la reconstitución de la cristiandad y, a través de esta reconstrucción en formas renovadas, el fuerte retorno de un horizonte ético, una esencial conquista de humanidad y de justicia para las generaciones futuras. Las razones que hacen sumamente difícil, y hasta diría imposible, que el hombre formado en el horizonte de la cultura moderna crea en las tradicionales verdades de la fe cristiana, permanecen intactas y sin fisuras. Las antiguas verdades pueden incluso ser admiradas, pueden aun conmover y producir añoranza, pero es muy difícil que puedan convencer. La fe cristiana, para tener en la historia una auténtica perspectiva de futuro, debería responder a las preguntas radicales de los modernos «maestros del recelo», de Marx a Freud, de Nietzsche a Dostoievski, de Kafka a Celan.

Pero ya que esto no parece ni siquiera mínimamente posible en el magisterio del actual pontífice, como en el de sus modernos predecesores, el riesgo que la verdad cristiana corre, precisamente como consecuencia de los éxitos que el catolicismo está sin duda consiguiendo, es el abismo entre resultados políticos y resultados religiosos. Al papel internacional de la Iglesia que en los últimos años ha avanzado a grandes pasos, convirtiéndose de nuevo en la autoridad más alta, por ello en condiciones de mediar entre los Estados atenuando sus conflictos de interés, se le enfrenta un proceso de alejamiento cada vez mayor del hombre contemporáneo y de la cultura contemporánea en lo que se refiere a los contenidos de la fe cristiana, aun entre aquellos, pocos, que todavía



observan las prácticas del culto. La Iglesia vuelve hoy a menudo a arrogarse, como en el Medievo, una función sustitutoria con respecto a los poderes civiles en gran medida inadecuados para las funciones que la complejidad de la vida social impone: pero lo hace en el momento mismo en que se vacía, en su seno, de las motivaciones teológicamente más auténticas. Los católicos y los cristianos, en el sentido estadístico y más aún en el sentido verdaderamente religioso, disminuyen no sólo en los países de Occidente sino, en general, en todo el planeta. Si acaso, el que está avanzando, cuando no avanza la secularización, es el Islam.

Los contenidos últimos y esenciales de la fe cristiana son proclamados, cada tanto, por el Papa, y no es lícito poner en duda su profunda convicción, pero su continuo proyectarse hacia su propia utopía histórica, hacia su visión del «retorno» —similar a la que tenía el «Cristo español» Don Quijote del mundo de

su tiempo como lugar de gestas caballerescas que ya habían desaparecido en el pasado—, acaba por sofocar, bajo el llamamiento a una ética genéricamente válida para todos los hombres, lo que es propio e irrenunciable de la fe cristiana: la divinidad de Jesucristo, su muerte redentora, la promesa de la vida eterna. El cristianismo se convierte así, cada vez más, en un humanismo bajo sugestivas vestiduras sacras: lo que atrae en esta fórmula contradictoria es, quizá, lo que más radicalmente niega el significado auténtico y originario de la fe. Si es verdad, como creo, que al menos en la historia del Occidente cristiano no hay ética si no es en relación con sus raíces judeo-cristianas, es también verdad que no hay ningún camino que permita realizar el recorrido en sentido inverso. Una vez que la fe cristiana se ha «reducido» a una ética, no hay retorno. Aun cuando venciese la ética —y de algún modo paradójico, mucho más si venciese la ética—, nos alejaría definitivamente

de la fe «absurda» en el Dios crucificado.

Pero la ética, creo, no vencerá. Sí vencerá la técnica: no una técnica supuestamente neutra y alentada con positivas indicaciones morales, sino la técnica tal como es, que tiene su alma y no quiere ni puede recibir otra. En este sentido la técnica, que es hoy la única fuerza capaz de unificar el mundo forzando a todas las civilizaciones, pueblos, culturas, hombres, a converger en una dirección, es la última e insuperable forma adoptada por el monoteísmo en la historia. Tal vez podríamos atrevernos a hablar de fe cristiana con la perspectiva, que parece alejada de la del papa eslavo, de un fracaso apocalíptico del proyecto de la transformación tecnológica del mundo.

En el nombre de Alá

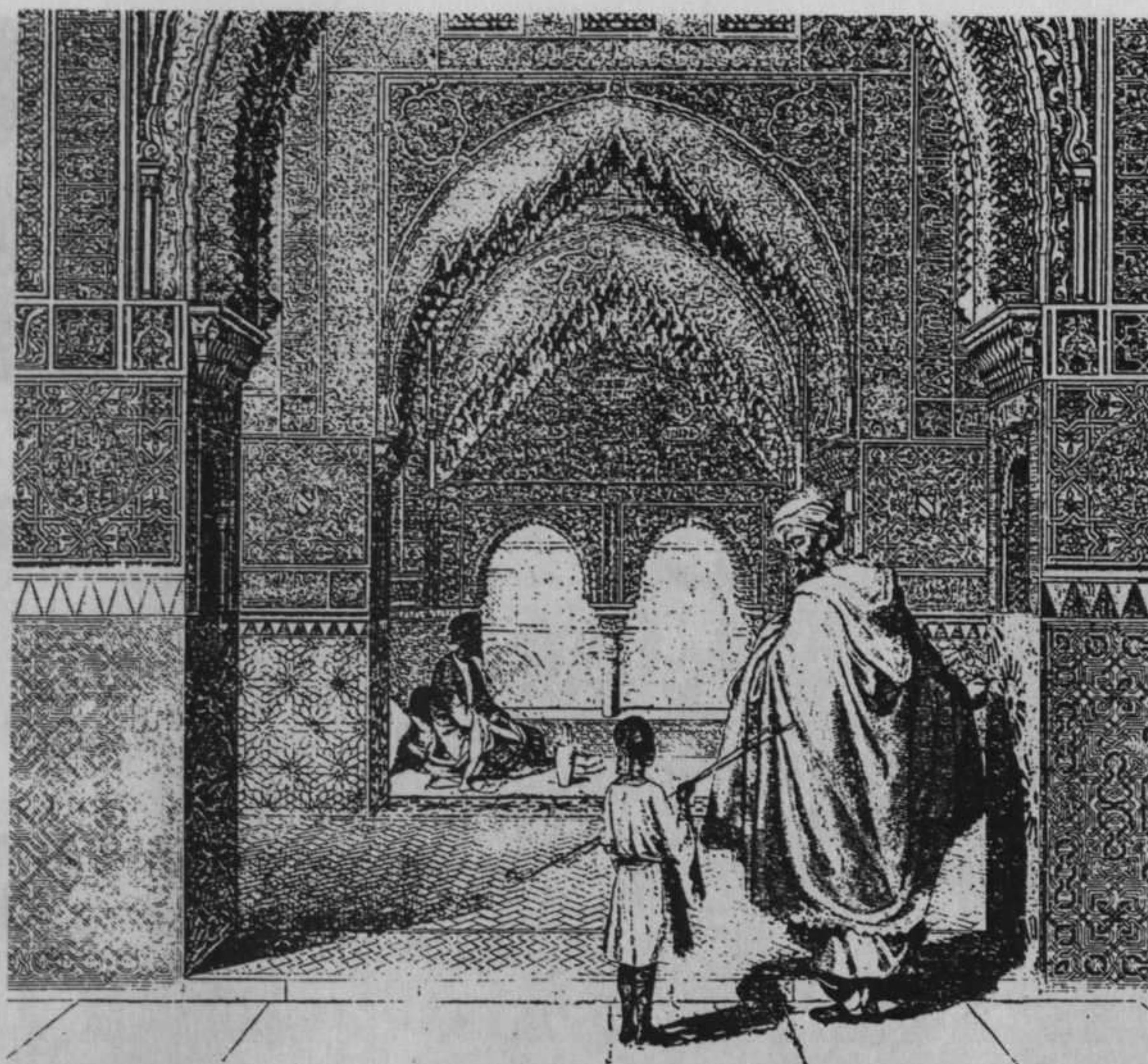
Gilles Kepel

Desde finales de los años setenta, los discursos intelectuales que ocupan el primer plano de la escena política en el mundo árabe no han cesado de poner en tela de juicio la legitimidad misma de los Estados nacidos de la descolonización. Crítica radical, llevada a cabo con la ayuda de categorías de pensamiento sacadas, en lo esencial, del lenguaje político del Islam, reinterpretado para esta circunstancia por jóvenes diplomados recién salidos de las instituciones educativas de masas creadas al día siguiente de las independencias. Su generación es la primera en estar alfabetizada en árabe a muy gran escala y, de esta forma, en tener acceso directo a los textos sagrados, sin la mediación de los *ulemas*, como era necesario anteriormente. Es también la primera generación que conoce, a esta escala, la gigantesca frustración social y cultural consistente en abordar, provista de un flamante diploma local, un mercado de trabajo incapaz de absorber las legiones de jóvenes nacidas de la explosión demográfica de los treinta últimos años, salvo para ofrecerles un empleo subremunerado en una burocracia de por sí pletórica. Para esta primera generación educada y que no ha conocido la colonización no es el momento del consenso social con las élites autóctonas en el poder, a las que consideran responsables de una situación inaceptable.

Se ha organizado en torno a ella la movilización de grupos fuertemente contestatarios del orden social, cuyos representantes más célebres son los movimientos islamistas. A la vuelta de los años ochenta, estos últimos han conocido numerosos éxitos en el mundo musulmán, árabe y no árabe, derrocando los regímenes existentes u obligándoles a concesiones sustanciales. A raíz de ello, las propias élites en el poder han integrado constantemente referencias sacadas de los textos sagrados a sus discursos de legitimación, intentando así encender un contrafuego para apagar el incendio de la contestación islamista.

Dos cuerpos de clérigos

Hasta mediados de la década de los setenta, dos categorías de intelectuales se repartían el dominio del discurso relacionado con los valores centrales de la sociedad: los *ulemas* y la intelectualidad occidentalizada. El término *ulemas* designa, en árabe, a los que dominan el *'ilm*, o sea, el co-



nocimiento de las tradiciones, del derecho canónico, de la teología y de la interpretación de los textos sagrados. Formados de manera autónoma en centros educativos especializados (entre los cuales El Azhar en el Cairo, Zeituna en Túnez o Qarawiyine en Marruecos son los más conocidos), desempeñaban tradicionalmente una función de mediación social. Intérpretes patentados y exclusivos del *corpus* sagrado, tenían el deber de reprender al príncipe si éste se alejaba de las normas jurídicas y político-sociales fijadas por el Corán y la Suna (dichos del profeta Mahoma y relatos relativos a su vida, tal como fueron codificados por la tradición de los *ulemas* sucesivos a lo largo de la historia del Islam).

En otros términos, los *ulemas* disponían de una independencia intelectual real en relación con el capricho del soberano, y eso en la medida en que tenían acceso directo a lo absoluto, al orden trascendental, que servía de fundamento y de fuente de legitimidad al poder. Las condiciones concretas en las cuales se ejercía esta independencia han variado en el curso de la historia, en función de la capacidad de los *ulemas* para resistir las presiones de los califas antes y de los sultanes o emires después, que deseaban convertirlos en simples máquinas legitimadoras, en nombre de Dios, de la arbitrariedad del príncipe.

Los grandes *ulemas* medievales recordados por la historia son precisamente los que han sabido resistirse a los detentores del poder. Algunos de ellos pagaron con su libertad su intransigencia, tal como Ibn Taïmiyya (1263-1328), que goza hoy de una consideración extraordinaria (volveremos sobre este tema). Al criticar la irreligiosidad del príncipe en nombre del Islam, actuaban como portavoces de las aspiraciones de una comunidad de creyentes idealizada, la *umma**. Esta no incluía la importante población cristiana, judía o musulmana no ortodoxa, mayoritaria en numerosas regiones del Oriente Medio medieval. Por lo tanto, Ibn Taïmiyya actuaba como portavoz de la *umma* como tal —y no del «pueblo»— al vituperar al sultán «impío» que no adoptaba medidas suficientemente discriminatorias en contra de los cris-

* Se trata de un concepto normativo, del mismo modo que lo es —en otro registro semántico—, el *dêmos*. En los dos casos, existe una diferencia notable entre el conjunto empírico de los individuos que componen la sociedad, por una parte, y los edificios jurídicos de la *umma* o del *dêmos*, por otra parte. Del *dêmos* han sido excluidos las mujeres, los niños, los metecos y los esclavos; de su sucesor, el pueblo, se ha exceptuado a los menores, los extranjeros y ciertas categorías específicas de individuos.

tianos o de los alauitas de Siria, o bien que manifestaba alguna debilidad hacia el culto de los santos o de los morabitos, denunciado por el estricto monoteísmo islámico, pero ampliamente practicado por la población musulmana de base. Lo que importaba era que una voz legítima, distinta de la del príncipe, se hiciera oír y que ésta pudiera alguna vez probar su eficacia declarando impío al soberano y proclamando en su contra la *yihad* o guerra santa. No existía en las sociedades musulmanas clásicas otro cuerpo que jugara semejante papel: los escribas, por ejemplo, no tenían ninguna independencia en relación con el poder. Intelectuales «de función» por su especialización profesional en la redacción de documentos, no eran sin embargo intelectuales «de estado», y no podían ni decir ni escribir nada que no reflejara la opinión del príncipe.

A partir del siglo XIX, esta situación experimenta un cambio; se constituye otro grupo que se emancipa intelectualmente de la tutela del gobernante para dar a luz a una intelectualidad occidentalizada. Este grupo disputará a los *ulemas* el monopolio de la expresión de los valores centrales de la sociedad y de la capacidad de legitimación del poder político en nombre de un absoluto. Pero dicho absoluto ya no será de orden trascendental. La genealogía de la intelectualidad árabe nace del gesto que tuvo el Jedive de Egipto mandando a Francia a unos «becarios» para que se formaran en los lenguajes y las técnicas de la modernidad europea. Con esta operación, el príncipe buscaba mejorar el funcionamiento de su administración y de su ejército. Pero el contacto con la cultura y la vida política francesas de la época hizo que numerosos becarios regresaran a su país con unos ideales y una visión del mundo novedosos, y no únicamente con las técnicas administrativas eficientes que el Jedive les había mandado traer.

De regreso a su país, su emancipación del poder será larga y difícil, porque esta intelectualidad en potencia utiliza un vocabulario conceptual que, incluso traducido al árabe, siguió siendo incomprensible para la gran mayoría de la población. En cambio, los *ulemas* se expresan en conceptos coránicos que «hablan» a los musulmanes, hasta a los más incultos. Y es que lo absoluto, el orden del cual se reclama la intelectualidad para juzgar al sistema social y al príncipe, no pertenece ya (como es el

En una sociedad en crisis, los textos sagrados representaron una tabla de salvación para los jóvenes islamistas marginales. Les sirvió de temible instrumento de contestación del orden social.

caso para los *ulemas*) al ultramundo familiar sino al ultramar insólito. Y la intelectualidad se arroga el monopolio del acceso intelectual a los valores importados de ultramar, *al orden traducido*, gracias a su dominio exclusivo de los idiomas extranjeros.

De la misma manera que el sultán medieval no cejaba hasta conseguir que los *ulemas* fueran los agentes de su legitimidad religiosa, el príncipe de los siglos XIX y XX se emplea en transformar a la intelectualidad occidentalizada en loadora de su legitimidad moderna. Esta tarea es menos ardua: la audiencia popular de la intelectualidad es extremadamente reducida, y su capacidad de resistencia a las presiones del poder limitada.

La colonización transformará en profundidad esta situación. En efecto, la irrupción política de Europa en los países árabes va, por una parte, a descalificar a los dirigentes autóctonos —aniquilados o avasallados— y, por otra, a marginar a los *ulemas*. Estos conservan una audiencia popular residual pero ya no son escuchados por los detentores reales del poder, es decir, las potencias europeas, que no se colocan bajo la invocación de los textos sagrados del Islam. En cambio, la intelectualidad occidentalizada consolida su posición al ir cimentando gradualmente una crítica interna de la colonización, en nombre de los propios valores de la modernidad europea que el colonizador preconiza. La libertad, la igualdad, los derechos del hombre —más tarde, el socialismo—, son conceptos que los intelectuales traducen y después utilizan en contra de los franceses o de los ingleses que ocupan los países árabes. El desarrollo de la educación secularizada en las clases medias indígenas aumenta el número de los que entienden este lenguaje y estiman que el sistema de valores al que se refieren los *ulemas* es demasiado arcaico para estructurar eficazmente la lucha nacionalista.

El combate contra el nacionalismo traerá de este modo a la palestra unos eslóganes creados por la intelectualidad a partir del registro político europeo; el vocabulario político del Islam y sus portavoces, los *ulemas*, se acantonarán en un segundo plano, ancilar, volcados hacia el mundo rural. Pero en la medida en que la población del campo conserva un peso numérico preponderante en los países árabes en vísperas de la independencia, es, de hecho, la participación de los *ulemas* en la lucha de libe-

ración nacional la que moviliza al país profundo y aporta a menudo la llave del éxito a la insurrección.

Al día siguiente de las independencias, los países árabes conocen de esta forma una situación en la cual coexisten dos cuerpos de intelectuales «de estado», de «clérigos»: intelectuales y *ulemas* comparten el mercado de la producción y la gestión de los valores centrales de la so-



riedad, sin que los unos consigan excluir a los otros. Según los casos, uno u otro cuerpo ejerce la preeminencia, con una clara ventaja, en conjunto, para la intelectualidad hasta mediados de los años setenta. La fuerte impregnación social de la referencia a lo trascendental, especialmente en las capas rurales, surtirá sin embargo todos sus efectos, cuando los hijos de los *fellahs* (campesinos), después de acceder masivamente a la alfabetización, se den cuenta, en los años setenta, del fracaso económico, social, político y cultural del proyecto modernizador de los Estados independientes.

La resistencia de los «ulemas»

A la explosión demográfica que experimentan los países árabes en la segunda mitad del siglo se une, en efecto, la muy importante inversión realizada por sus gobiernos en la formación y la enseñanza, consideradas como la clave del despegue tan de-

seado por los «desarrollistas» de moda en los decenios siguientes a la II Guerra Mundial. En conjunto, se calcan las instituciones educativas occidentales, sin pararse a pensar (por culpa de la urgencia y la necesidad) en los problemas planteados por su aclimatación a sociedades notablemente diferentes de aquellas para las cuales fueron inicialmente concebidas. Edificado apresuradamente y sin grandes medios, el sistema educativo va a ver prevalecer muchas veces los efectos perversos de su disfunción sobre los beneficios esperados. El maremoto de la demografía destruye las infraestructuras, generando para los educandos unas condiciones de trabajo muy mediocres; los educadores que pueden hacerlo se expatrian y buscan en Occidente o en las «petro-monarquías» un salario menos mísero que el que reciben del Estado. Consecuentemente, esto provoca un aumento de la proporción alumnos-profesor que llega hasta lo absurdo; en estas condiciones, los métodos pedagógicos se basan en el uso intensivo de la memorización —al igual que en la escuela coránica—, y tienden a anular las facultades creativas de los jóvenes educandos. Por fin, y lo más importante, su llegada a la vida activa es para ellos la ocasión de descubrir que los conocimientos adquiridos en el curso de su escolaridad son inadecuados para comprender el funcionamiento de la sociedad y que les ha hecho partícipes de un saber ilusorio o mentiroso. Así pues, en las sociedades en las que el uso generalizado del *bakchich* (soborno) o de cualquier otra forma de corrupción y de concusión es la única vía para obtener vivienda, empleo o acceso a los servicios prestados —en teoría gratuitamente— por el Estado, etc., los valores de la modernidad, que invocan las élites en el poder, provocan un reflejo de rechazo en los jóvenes diplomados que llegan en malas condiciones al mercado del trabajo.

La autonomía de la intelectualidad ha sido destruida por los regímenes en el poder en los Estados árabes independientes. La intelectualidad no ha sido capaz de distanciar de manera creíble y significativa su sistema de valores de las iniciativas autoritarias tomadas por los gobiernos para movilizar a la sociedad civil; era una tarea difícil en unos sistemas políticos en los que la libertad individual había sido confiscada desde los primeros momentos de la independencia por los grupos en el poder. Para los intelectuales que sostuvieron un discurso

político y se negaron a transformarse en cortesanos, la cárcel o más generalmente el exilio definitivo hacia Europa fueron el destino común.

Los contestatarios

A la incapacidad de la intelectualidad árabe de defender su autonomía después de las independencias se opone la fuerza de resistencia de los *ulemas*. No obstante, éstos últimos tuvieron que aguantar muchas afrentas; el objetivo de los regímenes autoritarios era transformarlos en correa de transmisión de las directrices gubernamentales. Debían encargarse de «envolver» los decretos del príncipe en citas coránicas para que resultaran más aceptables en los medios socio-culturales que quedaban fuera del alcance de las categorías de pensamiento elaboradas por la intelectualidad. En 1961, la puesta bajo control de la Universidad El Azhar, en el Egipto nasseriano, fue el paradigma de esta empresa de domesticación de los intelectuales religiosos. Sin embargo, si bien la alta jerarquía de los *ulemas* aceptó el vasallaje, la masa de los clérigos religiosos mostró ciertas reservas; su gran penetración en el tejido social, su privilegiado recurso a la expresión oral —más fluida y más difícil de censurar que la palabra escrita usada preferentemente por la intelectualidad—, permitieron a los *ulemas* conservar una fuerte posición de repliegue. Y como la invocación a lo sagrado sólo entraba a título subsidiario en el discurso de legitimación del príncipe, totalmente impregnado de categorías elaboradas por la intelectualidad, el orden trascendental se conservó, hasta mediados de los años setenta, casi virgen de las mancillas que cuajaban el orden traducido de la modernidad.

En una sociedad que atravesaba una profunda crisis, el *corpus* sagrado representó entonces una tabla de salvación para los jóvenes diplomados árabes marginados. Se lo apropiaron para que les sirviera de temible instrumento de contestación del orden social. Este es el fenómeno, a la vez central y original, que caracteriza la situación del discurso intelectual en el mundo árabe de hoy: a los dos grupos de clérigos patentados que disponen cada uno de su sistema de formación y de reproducción, de un absoluto referencial y de un *corpus* de textos específicos, se han sumado unos intrusos, los jóvenes diplomados islamistas.

En el nombre de Alá

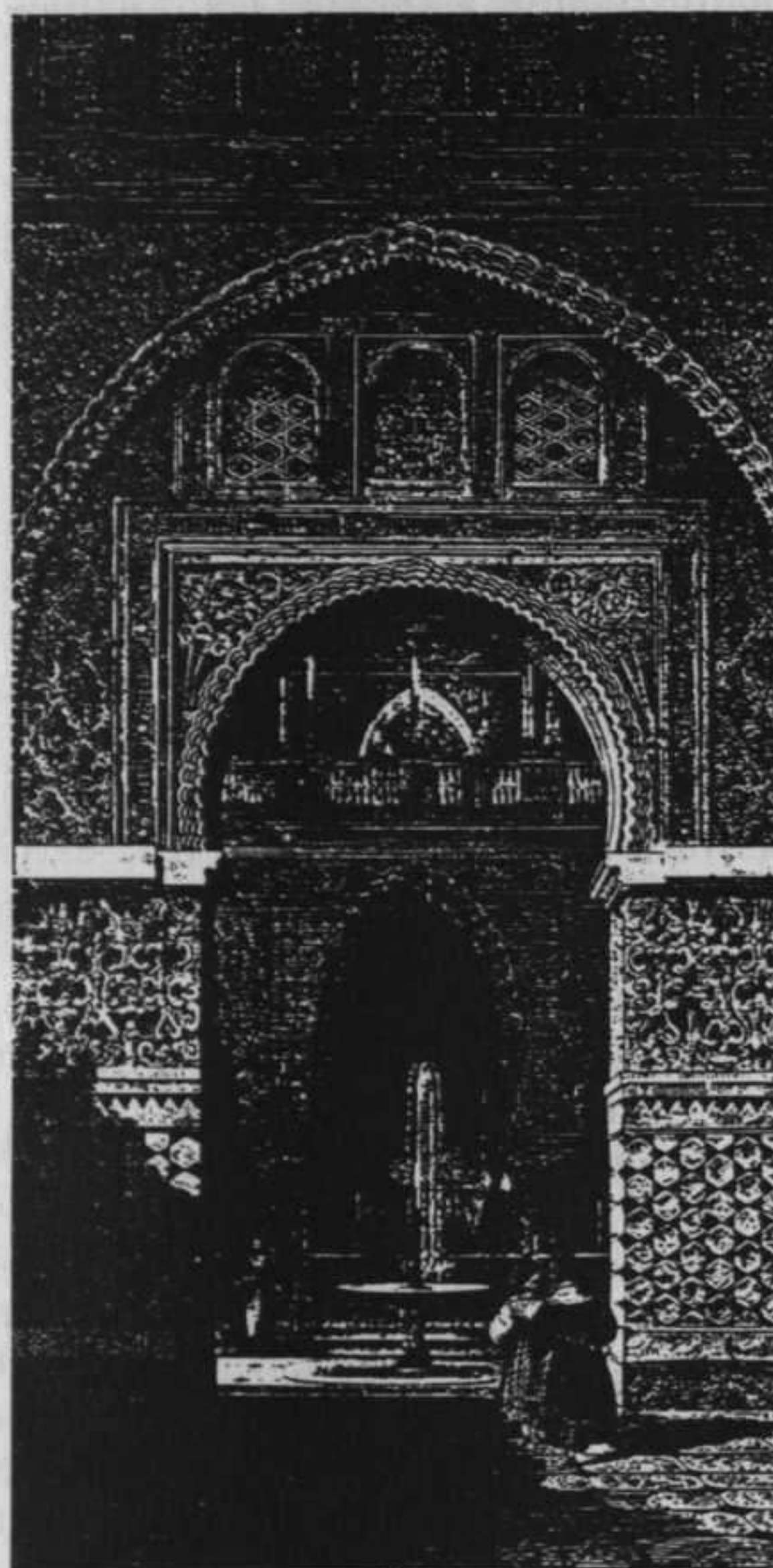
En un momento crucial de la historia del mundo árabe, los jóvenes islamistas marginados. Les sirvió de templo instrumento de contestación del orden social.

Gilles Kepel

Como es lógico tratándose de un grupo que irrumpe en la sociedad, éste último está desprovisto de posición, de reconocimiento y de institución; pero su originalidad fundamental reside en su funcionamiento, que se nutre de los otros grupos y tiende a aventajar tanto al uno como al otro. En efecto, los jóvenes diplomados islamistas no han sido formados en el sistema educativo religioso y sí, en su inmensa mayoría, en las universidades «modernas» calçadas del modelo occidental. En principio, estas instituciones dirigidas por la intelectualidad conducen a un orden del saber y del conocimiento, a un absoluto de referencia que es el de la modernidad y de la secularización. Sin embargo, el uso de unas herramientas conceptuales adquiridas en las aulas de estas universidades impulsa a los jóvenes diplomados islamistas a tomar el camino hacia el otro absoluto, el orden trascendental. No obstante, no acceden a él a través del modo cognoscitivo transmitido por los *ulemas* en el marco de las instituciones religiosas tales como El Azhar, Zeituna o Qarawiyyine, que guían la lectura y la interpretación de los textos sagrados a través de un aparato rígido y sofisticado de glosas acumuladas por la tradición y que sólo permiten un margen restringido de innovación. Al contrario, utilizan los métodos de análisis desacralizados, más o menos bien asimilados, para abordar los textos sagrados. Riéndose de las prudencias de los *ulemas*, rechazando la totalidad o al menos una parte importante de la jurisprudencia tradicional, so pretexto de que sólo es una elaboración humana falible, construyen su propio modo de acceso a lo divino. El resultado es una interpretación «revolucionaria» de los textos sagrados, es decir, enteramente orientada hacia un cuestionamiento fundamental del orden social y de la legitimidad de los poderes establecidos. Mientras no estén reconocidos y no dispongan de una posición institucional, los jóvenes diplomados islamistas estiman que no tienen nada que perder al difundir al máximo el objeto de su discurso crítico.

Desde el final de los años setenta, se dispone de una gama bastante extensa de textos o manifiestos de este tipo, tanto en el mundo árabe como en los demás países musulmanes, elaborados todos por diplomados de la enseñanza secolar autóctona. Algunos de ellos, como los del agrónomo egipcio Chukri Mustafa (ahorcado en 1978), rechazan todas las interpretaciones anteriores del Corán y con-

vierten a su autor en un nuevo mesías del Islam; otros, como los del electricista Abdessalam Faraj, ideólogo del grupo de los asesinos de Sadat, y que fue a su vez ejecutado en 1982, seleccionan de la tradición interpretativa los escritos de algunos autores medie-



vales y los sacan de contexto para que, de esta forma, den respuesta a los problemas contemporáneos. Así es como Faraj solicita ciertas opiniones jurídicas al gran tradicionalista sirio del siglo XIII, Ibn Taïmiyya, para convencer a sus lectores de que el asesinato de Sadat fue un imperativo sagrado. El método que consiste en hacer un empleo anacrónico de la historia para legitimar cualquier opción del presente no ha sido ciertamente inventado por los jóvenes diplomados islamistas; pero tanto la intensidad de su uso, como los conflictos que ha engendrado con la intelectualidad y los *ulemas*, tienen un hondo significado.

Unos nuevos mesías

El recurso de Ibn Taïmiyya para justificar el asesinato de Sadat plantea, por ejemplo, dos series de cuestiones. Ante todo, la referencia a este autor, convertido en un «ineludible» del discurso político árabe de los años ochenta, tiene como primer resultado ocultar a otro autor medieval, Ibn Jaldun (1332-1406), que fue, en los años sesenta, el mascarón de proa del

discurso de la intelectualidad. Calificado de «inventor de la sociología», de «padre del método histórico» y galardonado con algunos otros elogios del mismo nivel, Ibn Jaldun tenía como función, a través de su reinterpretación de entonces, permitir la inscripción del pensamiento árabe en el movimiento del pensamiento universal. La intelectualidad lo convirtió en su portaestandarte porque había sabido liberarse de las limitaciones del saber religioso de su época. Ibn Jaldun representaba, anacrónicamente, el deseo de los intelectuales árabes de inscribirse en el orden universal del pensamiento, más allá de la especificidad cultural. Hoy día, cuando los valores universales han caído en desuso y los jóvenes diplomados islamistas los consideran como el mero revestimiento ideológico del poder despótico en los países árabes independientes, Ibn Jaldun ha cedido el primer puesto a Ibn Taïmiyya, heraldo de la supremacía del Islam.

Sin embargo, es también cierto que la referencia a este último no es patrimonio exclusivo de los islamistas y que cada grupo lucha por imponer «su» Ibn Taïmiyya; incluso la intelectualidad, que lleva a cabo en esta ocasión un combate de retaguardia. Las polémicas que siguieron a la difusión del opúsculo de Abdessalam Faraj, en el cual se ponía la contribución a Ibn Taïmiyya para legitimar el asesinato de Sadat, han ilustrado significativamente el estado del debate intelectual en el mundo árabe de principios de los años ochenta.

Con la ayuda de un montaje de citas de Ibn Taïmiyya, Faraj, en este texto, erige un paradigma del príncipe impío e inicuo, contra el cual es imperativo desencadenar, sin más dilaciones, la guerra santa o *yihad*. La imagen emblemática de este príncipe, encarnado en 1981 por Sadat y los demás gobernantes árabes, es la del conquistador mongol de los reinos musulmanes en el Medievo. Al contrario que los cruzados que jamás se convirtieron al Islam y que fueron finalmente expulsados del Mediterráneo oriental por los ejércitos de Saladino, los mongoles abrazaron la religión de Mahoma. Sin embargo, esta conversión fue siempre superficial y el sistema jurídico que los mongoles impusieron en los países musulmanes bajo su dominación no provenía de la fe del Islam, de la *Chari'a*, sino de una elaboración de sus costumbres anteriores a la con-

quista. Para Ibn Taïmiyya y sus jóvenes lectores de hoy, el Derecho mongol vagamente teñido de Islam simboliza la abominación de la disolución, la impiedad y la iniquidad impuestas a los musulmanes por el perverso príncipe. Y para los jóvenes diplomados islamistas, los códigos jurídicos vigentes en los países árabes, elaborados a partir de los Derechos occidentales y mestizados con referencias al Islam —confinadas en su mayoría al ámbito personal—, son un simple remedo de lo que hicieron los mongoles en su día. En esta perspectiva, Sadat y sus colegas hacen el papel de los mongoles del presente y el deber de los *ulemas* es, a semejanza de lo que se supone que hizo Ibn Taïmiyya, proclamar la *yihad* para derrocarlos. Como los *ulemas* no lo hacen, se convierten inmediatamente en traidores, en agentes del poder con turbantes.

Las más altas autoridades del Islam egipcio han multiplicado las refutaciones de los argumentos de Faraj, denegándole todo derecho para interpretar a Ibn Taïmiyya, puesto que no estaba habilitado para hacerlo ya que sólo era poseedor de un diploma de formación profesional en la rama de electricidad. Además, explicaron los *ulemas*, Ibn Taïmiyya no actuó jamás como lo representaba Faraj, y no cabe proclamar la *yihad* contra los príncipes musulmanes de hoy que son, en conjunto, justos y devotos.

Por supuesto, este tipo de argumentos no podían convencer a los lectores de Faraj, que vieron en ellos una confesión última del servilismo de la jerarquía de los *ulemas* hacia los poderes establecidos. En lo que se refiere a la intelectualidad, marginada en este debate, se empleó en mostrar que ella era la detentora de la «buena» interpretación de la aportación de Ibn Taïmiyya. Silenciando la violencia de la polémica anti-cristiana de este autor (cuando Egipto cuenta con un 10% de coptos), la intelectualidad autorizada para expresarse en la prensa relativizó la oposición entre Ibn Taïmiyya y los mongoles para resaltar su hostilidad hacia los cruzados. De este modo, se eliminaba la filiación simbólica entre los mongoles y los actuales gobernantes y se volvía a la genealogía «de toda la vida» que hacía remontar a las cruzadas la figura fundadora del imperialismo occidental. Frente a esta amenaza, siempre útil para lograr la unidad de la sociedad civil, se yergue la imagen del príncipe árabe, reencarnación de Saladino, cuyo águila es el

Una intelectualidad árabe renovada debería hacer crítica de su complacencia pasada hacia los poderes establecidos y tener el valor de resistirse al canto de sirena islamista.

emblema oficial de Egipto, de Siria y de Irak descolonizados.

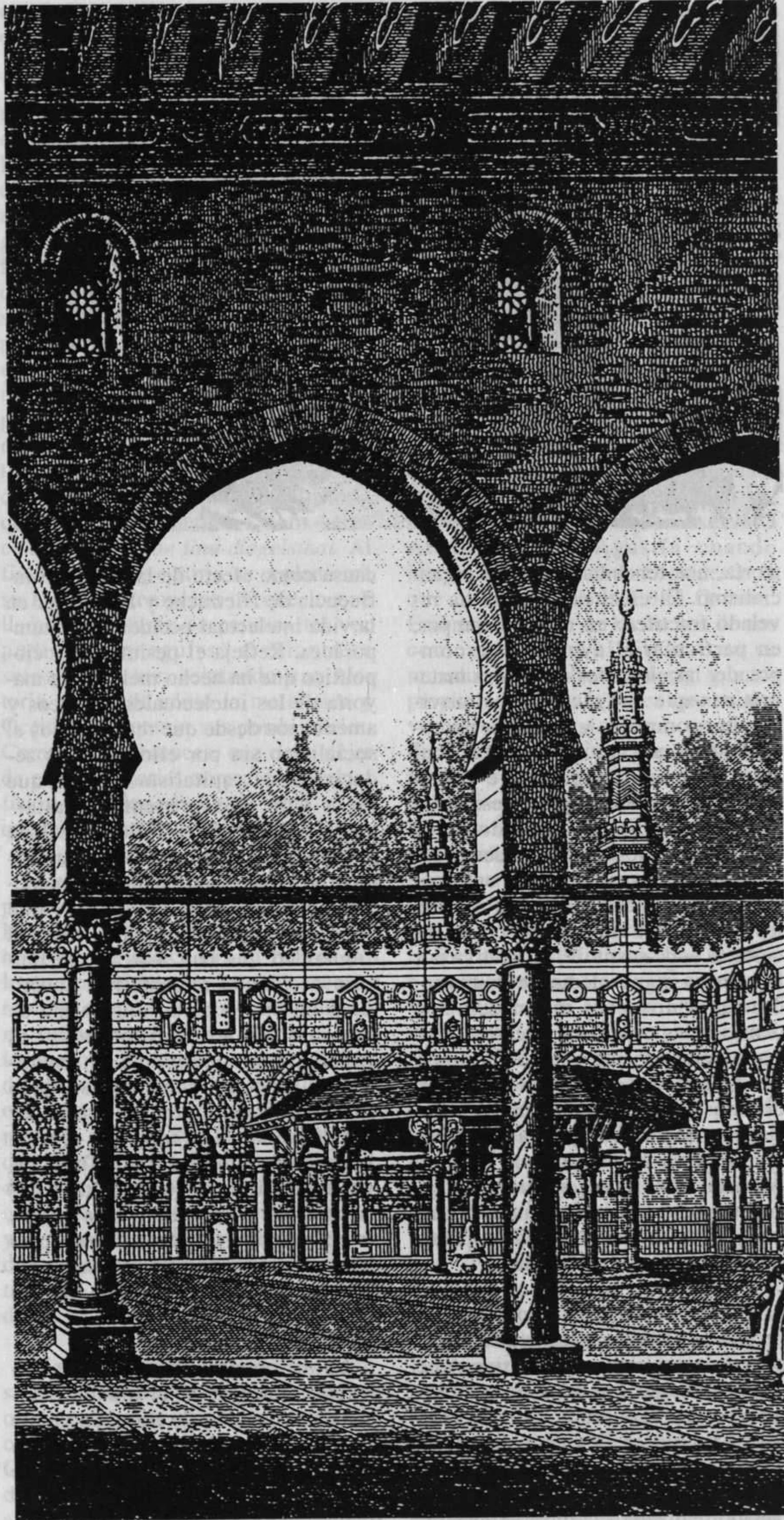
En los otros países árabes, así como en el resto del mundo musulmán, se produjeron unos fenómenos paralelos pero con algunas variantes con respecto a la situación egipcia, en función de las presiones culturales, económicas y políticas propias de cada caso. En Irán por ejemplo, el surgimiento de una capa de jóvenes diplomados islamistas ha presentado dos características propias: por una parte, tenía globalmente una mucho mayor formación que su homóloga egipcia por la abundancia de medios con que contaron las universidades iraníes durante la época del Sha; por otra parte, el clero chiíta supo, al contrario que los *ulemas* del sunismo, emanciparse casi totalmente del poder antes de la revolución islamista y aliarse con estos jóvenes diplomados, esforzándose en recuperarlos con eficacia en vez de anatémizarlos como lo hicieron sus colegas de El Cairo. El resultado de esta actitud fue el derrocamiento del régimen de los Palevi y la toma del poder por Jomeini. En los países suníes, la revolución islamista no se pudo hacer, entre otras cosas porque esta alianza no se efectuó. En los países del Magreb, el predominio del francés (incluso en los lugares donde los dirigentes lo combaten con ahínco, como es el caso de Argelia) ha favorecido el surgimiento de una capa de diplomados que ha tenido un acceso más fácil a la producción cultural occidental sin recurrir a traducciones, cosa que no ocurrió en el Levante. El resultado ha sido un *patchwork* con una tonalidad específica, cuyos ejemplos más típicos son los libros y opúsculos de Abd El Salam Yassin.

Este autor es inspector de enseñanza primaria en lengua francesa en Marruecos y se ha hecho famoso, principalmente, por dirigirse públicamente al Rey Hassan II e intimarle a aplicar el Islam más rigurosamente. Su producción escrita, *La revolución a la hora del Islam* o *Por un diálogo islámico con la élite occidentalizada*, reutiliza un material conceptual heredado de Frantz Fanon para apoyar sus proyectos políticos y sus requerimientos:

El nacionalismo y sus consecuencias militares, económicas, sociales y políticas amenazan la marcha de la humanidad hacia un porvenir de emancipación y de libertad. Unos hacen la guerra desde

hace treinta y cinco años por cuenta de los demás, son los *mustadhafunes* del mundo. Otros manipulan dichas guerras en cuanto salta la primera chispa, las alimentan y las teledirigen, son los *mustakbirunes*, los poderosos que quieren ensanchar su dominios y los mercaderes de cañones que

quieren aumentar sus fuentes de riqueza. La tierra del Islam y el pueblo islámico, en el norte de Africa y en otros lugares, son puestos a sangre y fuego en otros tantos holocaustos donde el *moloch* «jehiliano» se ha vuelto esquizofrénico y, desdoblándose, se inmola él mismo.



Los términos coránicos de «*mustadhafunes*» (desheredados) y «*mustakbirunes*» (orgullosos) —puestos de moda por la revolución iraní— se inscriben aquí en una sintaxis conceptual que no desluciría un manifiesto ultrazquierdista. En cuanto a *moloch*, se convierte aquí en «jehiliano» —término que nos retrotrae a la *jahiliyya* (ignorancia, barbarie), periodo anterior a la revelación del Islam en Arabia y que representa en la doctrina musulmana el reino del mal.

Hoy en día, el campo del discurso político está mayoritariamente invadido por una producción de este tipo. El envite de las controversias entre los discursos contestatario y atestatorio trata, en gran parte, de la licitud o la ilegitimidad de tal comportamiento, de tal otra disposición jurídica, desde el punto de vista del Islam. Y bajo la presión de los militantes islamistas, los regímenes existentes han debido hacer numerosas concesiones sobre diversos aspectos de la vida social, con el fin de obtener el apoyo de los *ulemas* en contra de los jóvenes diplomados. Aunque todo lo relativo a la organización del poder político siga siendo todavía un campo sobre el cual estos últimos no tienen derecho de fiscalización, la permanencia de la contestación islamista ha engendrado un tipo de reislamización soterrada de la sociedad, que rechaza cada día más el sistema de valores y el discurso de la intelectualidad, crítica o no, y la arrincona en la marginalidad y el aislamiento.

Quizás el movimiento de péndulo que ha favorecido alternativamente a los *ulemas* y a la intelectualidad, al ultramundo y a ultramar, al orden trascendental y al orden traducido, al *corpus* sagrado y al *corpus* seglar, volverá hacia una intelectualidad árabe renovada antes de que acabe el siglo. Pero esto supondría que hiciera la crítica de su complacencia o de su debilidad pasadas hacia los poderes establecidos, y que tuviera el valor de resistirse a los cantos de sirena islamistas que le ofrecen la ilusión de un enraizamiento en las masas. No es imposible que los reveses de la revolución iraní, al desmitificar la utopía del «regreso al Islam», le permitan empezar este doble trabajo crítico.

GILLES KEPEL

— *El faraón y el profeta*. Muchnik, 1988.

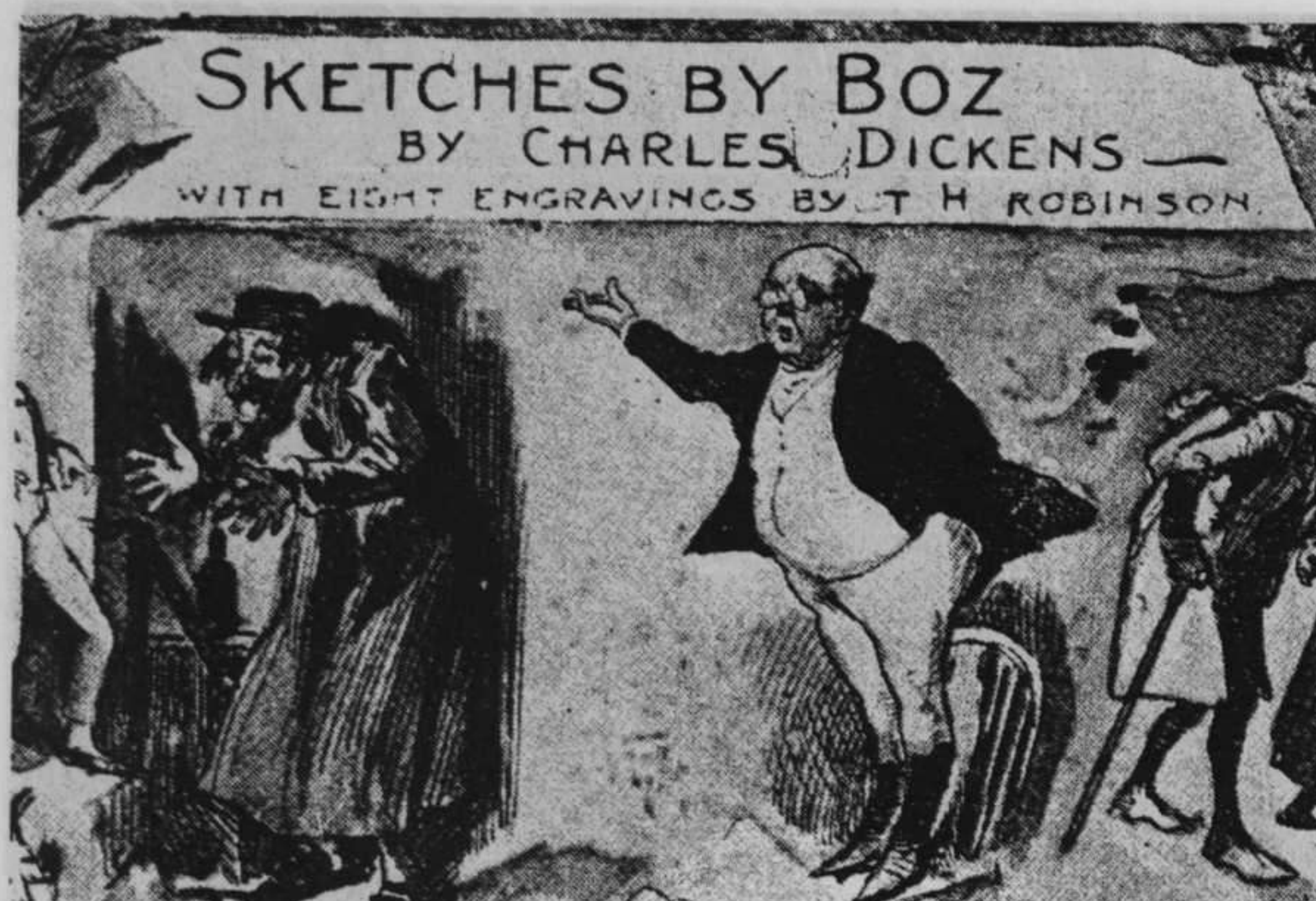
Filósofos y novelistas

Richard Rorty

Supongamos que los países que componen lo que ha dado en llamarse «Occidente» desaparecen mañana bajo el efecto destructor de las bombas termonucleares. Imaginemos que sólo Asia Oriental y el África subsahariana perviven como territorios habitables, y que en estas regiones la reacción ante la catástrofe toma la forma de una implacable campaña de desoccidentalización, un esfuerzo por borrar las huellas de los últimos trescientos años que obtiene un éxito considerable. Pero, imaginemos también que, en el fragor de esta campaña desoccidentalizadora, un reducido número de personas, básicamente del ámbito académico, esconden todos los objetos representativos de la cultura occidental que caen en sus manos, como por ejemplo gran cantidad de libros, revistas, pequeños utensilios, reproducciones de obras de arte, películas, cintas de vídeo, y otros por el estilo.

Pongámonos en el caso ahora de que, hacia el año dos mil quinientos, el recuerdo de la catástrofe se desvanece, los sótanos sellados se descubren, y los artistas y estudiosos comienzan a narrar historias acerca de Occidente. Serían historias de muy diversa índole, de las que se desprenderían enseñanzas muy distintas. Una de ellas podría girar en torno al creciente dominio de la técnica, otra versaría sobre el desarrollo de las formas artísticas, otras sobre los cambios de las instituciones sociopolíticas, y aún otra haría hincapié en el abandono de los tabúes sexuales. Habría docenas de hilos conductores que los narradores de historias podrían ir deshilvanando. El interés y utilidad relativos de cada historia dependerían de las necesidades concretas de las diversas sociedades africanas y asiáticas en cuyo seno se difundiesen.

Con todo, si hubiese filósofos entre las gentes que escribieran tales historias, cabe imaginar las controversias que se suscitarían en torno al tema de qué habría que considerar «paradigmáticamente» occidental, acerca de la esencia de Occidente. Con seguridad, surgirían tentativas de dar una unidad a todas las historias, de reducirlas a «la» descripción verdadera por excelencia de Occidente, de la que se extraería la verdadera moraleja de su historia. Nuestra idea de los filósofos es la de unos estudiosos proclives a realizar tales tentativas, porque tendemos a identificar un área de la cultura con la «filosofía» cuando percibimos en ella un intento de sustituir la narración por la



teoría, una tendencia hacia el esencialismo. El esencialismo se ha revelado fructífero en muchos campos, en particular al ayudarnos a comprender las elegantes relaciones matemáticas que subyacen a los movimientos complejos y las claras microestructuras que hay detrás de las confusas macroestructuras. Pero con el tiempo hemos aprendido a desconfiar del esencialismo aplicado a los asuntos humanos, en áreas tales como la historia, la sociología y la antropología. El intento de descubrir las leyes de la historia o la esencia de las culturas —de sustituir la narrativa por la historia como medio de comprendernos a nosotros mismos, a los demás y las opiniones que nos ofrecemos mutuamente— ha demostrado con creces su ineficacia. Ensayos tan diversos como los Karl Popper sobre Hegel y Marx, Charles Taylor sobre las ciencias sociales positivistas y Alasdair MacIntyre o Michael Oakeshott sobre la importancia de las tradiciones, han contribuido a poner al descubierto esa ineficacia.

Pese al reconocimiento creciente de que los hábitos esencialistas del pensamiento, por muy positivos que resulten al aplicarse a las ciencias naturales, no favorecen la reflexión moral y política, los filósofos occidentales seguimos mostrando una peligrosa tendencia al esencialismo cuando realizamos comparaciones interculturales. Esto se pone particularmente de manifiesto en nuestro empeño en hablar acerca de «Occidente» no como de un proyecto en marcha y sujeto al azar al que todos contribuimos, sino como una estructura de la que podemos distanciarnos con objeto de inspeccionarla desde fuera. Este empeño es tanto

causa como efecto de la profunda influencia de Nietzsche y Heidegger en la vida intelectual occidental contemporánea. Refleja el pesimismo sociopolítico que ha hecho mella en la mayoría de los intelectuales europeos y americanos desde que renunciamos al socialismo sin por ello dejarnos seducir por el capitalismo, desde que Marx dejó de representar la alternativa a Nietzsche y Heidegger. Este pesimismo, que a menudo se autodenomina «posmodernismo», es un apesadumbrado reconocimiento de que las esperanzas de una mayor libertad e igualdad que han marcado la historia occidental reciente han constituido en cierto modo una forma de engañarnos a nosotros mismos. Los intentos posmodernistas de encapsular y reducir Occidente han dado vuelos a la tentación de contrastar Occidente como un todo con el resto del mundo como un todo. Tales intentos facilitan la utilización de las expresiones «Oriente» y «los modos no occidentales de pensamiento» para denominar una misteriosa fuerza reudentora, que tal vez encierre todavía alguna esperanza.

Yo me opongo a esta reciente tendencia a encapsular el mundo occidental, a considerarlo como un objeto acabado susceptible de ser analizado estructuralmente. En particular, me opongo a la tendencia a aceptar acríticamente la concepción heideggeriana de Occidente. Parece existir una predisposición creciente a ver en Heidegger el mensaje definitivo que Occidente ofrece al mundo. Este mensaje tiene en su eje la afirmación de que Occidente, utilizando una de las frases favoritas de Heidegger, «ha agotado sus posibilidades». Heidegger ha sido una de las grandes

imaginaciones sinópticas de nuestro siglo, pero sus dotes extraordinarias otorgan a su mensaje unos visos de verosimilitud mayores de los que en mi opinión le corresponden. No hay que olvidar que el alcance de la imaginación de Heidegger, aún siendo amplio, se limitaba casi estrictamente a la filosofía y la poesía lírica, a los escritos de aquellos a los que concedía el título de «Pensador» o de «Poeta». Heidegger pensaba que la esencia de una época histórica podía descubrirse leyendo la obra del filósofo que la caracterizara e identificando su «Concepción del Ser». Creía que la mejor forma de aproximarse a la historia de Occidente era descubrir la progresión dialéctica que conectaba las obras de los grandes pensadores filosóficos sucesivos. En mi opinión, sin embargo, esta visión histórica deriva de una deformación profesional contra la que debemos luchar.

Como medio de contrarrestar a Heidegger y, más en general, al tipo de pensamiento posheideggeriano que rehúsa ver en Occidente un proyecto en desarrollo, querría presentar a Dickens como una suerte de antídoto contra Heidegger. Podría resumir mi idea de la importancia relativa de Dickens y Heidegger diciendo que, si mis imaginarios asiáticos y africanos no pudieran, por el motivo que fuese, conservar las obras de ambos hombres, yo preferiría que conservasen la de Dickens. Porque Dickens podría ayudarles a entender un complejo de actitudes que ha sido importante para Occidente, y tal vez exclusivo del mundo occidental, de una manera que no les facilitaría Heidegger ni ningún otro filósofo. El ejemplo de Dickens podría ayudarles a concebir la novela, y en particular la novela de protesta moral, y no el tratado filosófico, como el género en el que Occidente destacó. Centrarse en este género les ayudaría a ver en la aspiración a la libertad y a la igualdad, y no en la tecnología, el mayor legado que Occidente ha dejado al mundo. Desde mi punto de vista, la interacción entre Occidente y Oriente queda mejor ejemplificada en la interpretación de la Novena Sinfonía de Beethoven en la Plaza de Tiananmen que en las fábricas metalúrgicas de Corea o en la influencia de los grabados japoneses en Van Gogh.

Con objeto de desarrollar este punto de vista, emprenderé tres líneas de análisis. En primer lugar, caracterizaré a Heidegger como un ejemplo

Si vemos en Dickens el representante paradigmático de Occidente, descubriremos el elemento más constructivo de la historia reciente de Occidente: su creciente capacidad para tolerar la diversidad.

más de lo que Nietzsche denominó «el sacerdote ascético». En segundo lugar, resumiré y glosaré la concepción de Milan Kundera de la novela como vehículo de la revuelta contra el tratado onto-teológico, como una reacción anticlerical contra el dominio cultural de los sacerdotes ascéticos. Por último, recurriré a Dickens para ilustrar la opinión de Kundera de que la novela es el género característico de la democracia, el género más estrechamente ligado a la lucha por las libertades y la igualdad.

La última obra de Heidegger constituyó una tentativa de ofrecer la respuesta correcta a la pregunta planteada por los hipotéticos filósofos africanos y asiáticos del futuro. Heidegger recomendaría a estos filósofos comenzar a reflexionar sobre Occidente pensando en lo que acarrió su fin —la tecnología— y reandar el camino desde ese punto. Con un poco de suerte, tal vez pudieran recrear la historia que el propio Heidegger contó, la historia a la que él llamó «historia del Ser».

Tal como Heidegger narra esa historia, su culminación es lo que él denomina la «era del mundo-representación», la era en que todo está *enframed*, proporcionando una ocasión ya sea para la manipulación ya para la delectación estética. Es una era de gigantismo, de frenesí estético-tecnológico. Es la era en que los humanos construyen bombas de cien megatonnes, sacrifican las selvas tropicales, intentan crear un arte más concienzudamente posmoderno que el del año anterior, y ponen en conexión a cientos de filósofos para que comparen sus respectivas imágenes del mundo. Heidegger ve todas estas actividades como facetas de un solo fenómeno: la era del mundo-representación es aquella en que los seres humanos se olvidan por completo del Ser y de la posibilidad de que todo puede escapar a la relación medio-fin.

Este tipo de enfoque ejemplifica lo que Habermas describe como la «abstracción vía esencialización» característica de Heidegger. Heidegger se especializa en elevarse por encima de las necesidades para calcular las cantidades relativas de felicidad humana, en adoptar un punto de vista más amplio. A sus ojos, los proyectos que alcanzan el éxito o fracasan —por ejemplo, el éxito de Ghandi o el fracaso de Dubcek— no son sino perturbaciones superficiales, desviaciones accidentales de la esencia,

obstáculos para la comprensión de lo que realmente ocurre.

La negativa de Heidegger a prestar mucho interés al Holocausto tipifica el deseo de buscar debajo y detrás de la narrativa de Occidente para encontrar la esencia, el deseo que separa a los filósofos de los novelistas. Alguien dominado por este deseo relatará una historia sólo en tanto en cuanto forme parte del proceso de disipar las apariencias con objeto de poner al descubierto la realidad. La narrativa es siempre, para Heidegger, un género de segunda categoría pero peligroso. Al inicio de *El Ser y el tiempo*, Heidegger previene contra la tentación de confundir la ontología con la tentativa de contar una historia que ponga en relación a unos seres con otros, *mython tina diegeisthai*. Al final de su trayectoria se replanteará su hipótesis temprana de que lo que llamaba «la tarea de pensar» tal vez pudiera conseguirse mediante la *seinsgeschichte*, relatando una historia acerca de cómo la metafísica y Occidente agotaron sus posibilidades. Comprende, entonces, que debe dejar de contar historias acerca de la metafísica, abandonarlas a sí misma, si es que quiere acometer tal tarea.

Pese a esta desconfianza con respecto a la épica y a su preferencia por la lírica, la habilidad para urdir una historia dramática era el mayor talento de Heidegger. Lo más memorable y original de sus textos es, en mi opinión, el nuevo modelo dialéctico que descubre en la secuencia de textos canónicos de los filósofos occidentales. Lo que le desveló este modelo, creo yo, fue la interpretación que Nietzsche hace de los esfuerzos de los sacerdotes ascéticos por alcanzar la sabiduría, la contemplación y la imperturbabilidad, considerándolos expresiones furtivas y resentidas del ansia de poder de esos sacerdotes.

Heidegger, sin embargo, intentó superar las interpretaciones nietzscheanas leyendo al propio Nietzsche como al último de los metafísicos. Confiaba, de ese modo, en liberarse del resentimiento que Nietzsche, muy a su pesar, demostraba tan conspicuamente. Heidegger creía que, de poder liberarse de ese resentimiento y del impulso de dominación, podría liberarse de Occidente y así, como él decía, citando a Hoelderlin, «cantar una nueva canción». Pensaba que se desprendería del impulso de dominación al haberlo descubierto bajo su último disfraz. Creía que abando-

nando la metafísica a sí misma, yendo de la *seinsgeschichte* al *denken*, del *sein* a la *ereignis*, podría lograr la transición de la épica a la lírica, dejar Occidente por alguna Otreidad Suprema.

Pero, de acuerdo con mi lectura, Heidegger era simplemente otro de los sacerdotes ascéticos y su intento de encapsular Occidente, de resumirlo y distanciarse de él, formaba parte del juego del poder. Heidegger era agudamente consciente del peligro que encerraba jugar a ese juego, pero la consciencia del peligro no lleva necesariamente a evitarlo. De acuerdo con mi lectura, Heidegger sigue haciendo lo mismo que Platón intentó hacer al crear un mundo suprasensible desde el que observaba Atenas, o San Agustín cuando imaginó una Ciudad de Dios desde la que contemplaba la Edad Oscura. Está separándose de las luchas de sus contemporáneos al situarse en su mundo ideal, al considerar que su propia historia es la única que cuenta y convertirse a sí mismo en el redentor de su época precisamente porque se abstiene de actuar. Heidegger no consigue sino colocar en la historia la línea divisoria platónica, imprimiéndola un giro. El equivalente heideggeriano del mundo de las apariencias platónico visto desde arriba es Occidente visto desde más allá de la metafísica. Mientras que Platón baja la mirada, Heidegger echa la vista atrás. Pero los dos albergan la esperanza de distanciarse y no dejarse contaminar por lo que observan. Esta esperanza les lleva a la creencia de que debe existir una ascesis purificadora que les prepare para el encuentro con la Otreidad Suprema —para impregnarse de la Forma del Bien, por ejemplo, o de la Apertura hacia el Ser. Esta creencia tiene un peso importante en la tradición occidental, y cuenta con elementos análogos (quizás fuentes) obvios en Oriente. Este es el motivo por el que Heidegger se ha convertido en el pensador occidental del siglo veinte a quien con mayor frecuencia se «hace dialogar» con la filosofía oriental. Temas heideggerianos como la necesidad de dejar de lado las relaciones entre los entes, de escapar del tráfago de la acción, de hacerse receptivo al esplendor de lo simple, encuentran un fácil parangón en el pensamiento oriental.

Pero existen otros elementos en el pensamiento occidental, precisamente los desdeñados por Heidegger, cuyo diálogo con Oriente resulta mucho

más arduo. En particular, la novela, la respuesta rabelaisiana a los sacerdotes ascéticos. Así pues, en tanto que los filósofos se contenten con entablar un diálogo entre Platón y Oriente, o entre Heidegger y Oriente, estarán eludiéndose los problemas que plantea la comparación intercultural. En tanto en cuanto nos concentremos en la filosofía, nos veremos abocados a centrarnos en un tipo humano específico susceptible de ser encontrado en cualquier cultura: el sacerdote ascético, la persona que desea separarse del resto de la humanidad a través del contacto con lo que denomina su «verdadero ser» o «el Ser», o «Brahama» o «la Nada».

Todos los filósofos llevamos en nosotros al menos algunos rasgos del sacerdote ascético. Todos anhelamos descubrir la esencia y nos inclinamos hacia la teoría por oposición a la narrativa. De no ser así, con toda probabilidad nos hubiésemos dedicado a otra cosa. Por esto, debemos ser precavidos para que nuestras inclinaciones no nos lleven a presumir que, cuando se trata de otras culturas, sólo nuestros colegas, aquéllos con gustos similares a los nuestros, son fuentes fiables de información. Debemos tener muy en cuenta la posibilidad de que la filosofía comparativa no sólo no sea la mejor vía para establecer comparaciones interculturales, sino que incluso pueda desviarnos de ese objetivo. Porque tal vez llegue a revelárenos que no estamos sino comparando las adaptaciones de un único tipo caracteriológico transcultural a diversos entornos.

Aquéllos que encarnan este tipo caracteriológico siempre intentan prescindir del lenguaje de sus tribus respectivas. El sacerdote ascético encuentra este lenguaje viscoso, en el sentido que Sartre confiere al término. Su ambición es llegar más lejos, o más arriba, o salirse de lo que puede ser expresado con el lenguaje. Su objetivo es siempre lo infame. En la medida en que se ve obligado a recurrir al lenguaje, quiere utilizar uno que bien dote de un sentido más puro a las palabras de la tribu o, aún mejor, que esté desligado de las actividades de la tribu y sea irrelevante para el propósito de buscar el placer y evitar el dolor. Los curas ascéticos no tienen paciencia para con las gentes que creen que la simple felicidad o el mero aquietamiento del dolor pueden compensar la *seinvergessenheit*, la incapacidad de entrar en contacto con alguna Otreidad Suprema.

Filósofos y novelistas

Richard Rorty

He hecho una descripción del sacerdote ascético en términos deliberadamente peyorativos y masculinizados. He trazado la semblanza de un obsesivo falocéntrico, de alguien cuya actitud característica hacia las mujeres se asemeja a la actitud de Sócrates ante la pregunta de si existían Formas de pelo y barro. Una persona así comparte el deseo infinitamente repetido de Nietzsche de colocar la pureza por encima de todo. También comparte el deseo infinitamente repetido de Heidegger de alcanzar la simplicidad. Su actitud hacia el intercambio sexual es la misma que mantiene con respecto al intercambio económico: lo encuentra impuro. Es, por tanto, partidario tanto de preservar la tradicional posición subordinada de las mujeres, fuera del alcance de la vista y de los pensamientos, como de favorecer un sistema de castas que coloque a los varoniles guerreros, que se bañan con frecuencia, por encima de los apestosos comerciantes del bazar. Pero el guerrero no alcanza, claro está, la categoría del sacerdote —que se baña aún con mayor frecuencia y es incluso más viril. La virilidad del sacerdote es superior porque lo que importa no es el falo físico sino el inmaterial, el que penetra a través del velo de las apariencias y establece contacto con la verdadera realidad, el que alcanza esa luz del fondo del túnel que le está vedada al guerrero.

Es fácil, con ayuda de Rabelais, Nietzsche, Freud y Derrida, dar una imagen antipática de estos buscadores de la inefabilidad y lo inmaterial. Pero para hacerles justicia, deberíamos recordarnos a nosotros mismos que los sacerdotes ascéticos resultan útiles. Es improbable que, ya en Occidente o en Oriente, se hubiera desarrollado una cultura elevada si no hubiera habido muchos sacerdotes ascéticos en ambos lugares. Porque el resultado de intentar encontrar un lenguaje diferente al de la tribu es enriquecer el lenguaje de las generaciones venideras de la tribu. Cuanto mayor sea el número de sacerdotes ascéticos que una sociedad pueda permitirse mantener, cuanto mayor sea la plusvalía disponible para proporcionarles el ocio necesario para fantasear, más ricos y diversos serán el lenguaje y los proyectos que esa sociedad podrá llevar a cabo. Aquellos que se entregan a proyectos personales de purificación resultan tener una enorme utilidad social. Los sacerdotes ascéticos pueden ser compañeros aburridos, y generalmente inútiles si a lo que se aspira es a la feli-

cidad, pero han sido tradicionalmente los vehículos de la renovación lingüística, los medios que dotan a una cultura de un futuro que se diferencie de su pasado. Han permitido que las culturas se modifiquen a sí mismas, que se rompa con la tradición para llegar a un futuro que hasta entonces no se había imaginado.

No es mi propósito realizar aquí una valoración ecuánime y definitiva ya sea de Heidegger en concreto o de los sacerdotes ascéticos en general, sino desarrollar una antítesis entre el gusto ascético por la teoría, la simplicidad, la estructura, la abstracción y la esencia, y el gusto del novelista por la narrativa, el detalle, la diversidad y el accidente. De ahora en adelante, ofreceré un sermón basado en el siguiente texto de *El arte de la novela* de Kundera:

La sabiduría de la novela es distinta de la de la filosofía. La novela no nace del espíritu teórico, sino del humorístico. Uno de los principales fallos de Europa ha sido su incapacidad de entender la más europea de las artes: la novela; no ha entendido su espíritu, ni sus grandes conocimientos y descubrimientos, ni su autonomía con respecto a la historia. El arte inspirado por la risa de Dios no sirve, por naturaleza, a las certezas ideológicas, sino que las contradice. Como Penélope, deshace cada noche el tapiz que los teólogos, los filósofos y los hombres cultivados han tejido durante el día.

... No me siento preparado para polemizar con aquéllos que culpan a Voltaire del *gulag*. Pero sí creo poder afirmar con fundamento que el siglo dieciocho no sólo es el siglo de Rousseau, de Voltaire, de Holbach; también es (quizás por encima de todo) la era de Fielding, Sterne, Goethe, Laclos.

La primera moraleja que extraigo de este pasaje es que, al revisar otras culturas, deberíamos intentar detectar la emergencia de nuevos géneros, géneros que surgen como reacción y alternativa al intento de teorizar sobre los asuntos humanos. Podríamos realizar comparaciones entre Oriente y Occidente más interesantes, y de mayor utilidad práctica, si complementásemos los diálogos entre nuestras respectivas tradiciones teóricas con otros entre nuestras tradiciones antiteóricas. En concreto, los filósofos comprenderían mejor Oriente si identificaran algunas tradiciones culturales orientales que se burlasen de la filosofía oriental. El tipo de burla a que me refiero no es la



Martin Heidegger con su mujer. 1967. (Archivo).

que los propios filósofos hacen unos de otros (por ejemplo, Platón de Protagoras, Hume de la teología natural, Kierkegaard de Hegel, o Derrida de Heidegger). Estoy hablando de la que proviene de personas que no podrían seguir una argumentación filosófica si lo intentasen, o de las que no tienen deseos de intentarlo. No sólo tenemos que estar al acecho de los Heideggers japoneses, de los Platones indios, o de los Humes chinos, sino de los Sternes chinos y de los Rabelais indonesios. Soy demasiado ignorante para saber si existen personas de este tipo, pero confío en que así sea. En algún lugar de Oriente deben haber existido personas que se divertían deshaciendo los tapices que los santos y los sabios habían tejido.

La necesidad de deshacer estos tapices puede concebirse como la venganza del vulgo ante la indiferencia de los sacerdotes por aumentar la felicidad de las masas. Esta indiferencia queda ilustrada en la manera en que Horkheimer y Adorno buscan una dialéctica de la Ilustración que les permita incluir *Cándido* en el mismo paradigma que Auschwitz, en el modo en que permiten que la contemplación de tal paradigma les con-

venza de que las esperanzas de la Ilustración eran vanas. También queda ilustrada en la manera en que Heidegger difumina la distinción entre las fábricas de automóviles y los campos de concentración. Los filósofos no sólo deseamos descubrir modelos dialécticos invisibles a los ojos del vulgo, sino que buscamos en éstos las claves del desarrollo de los dramas de la historia del mundo.

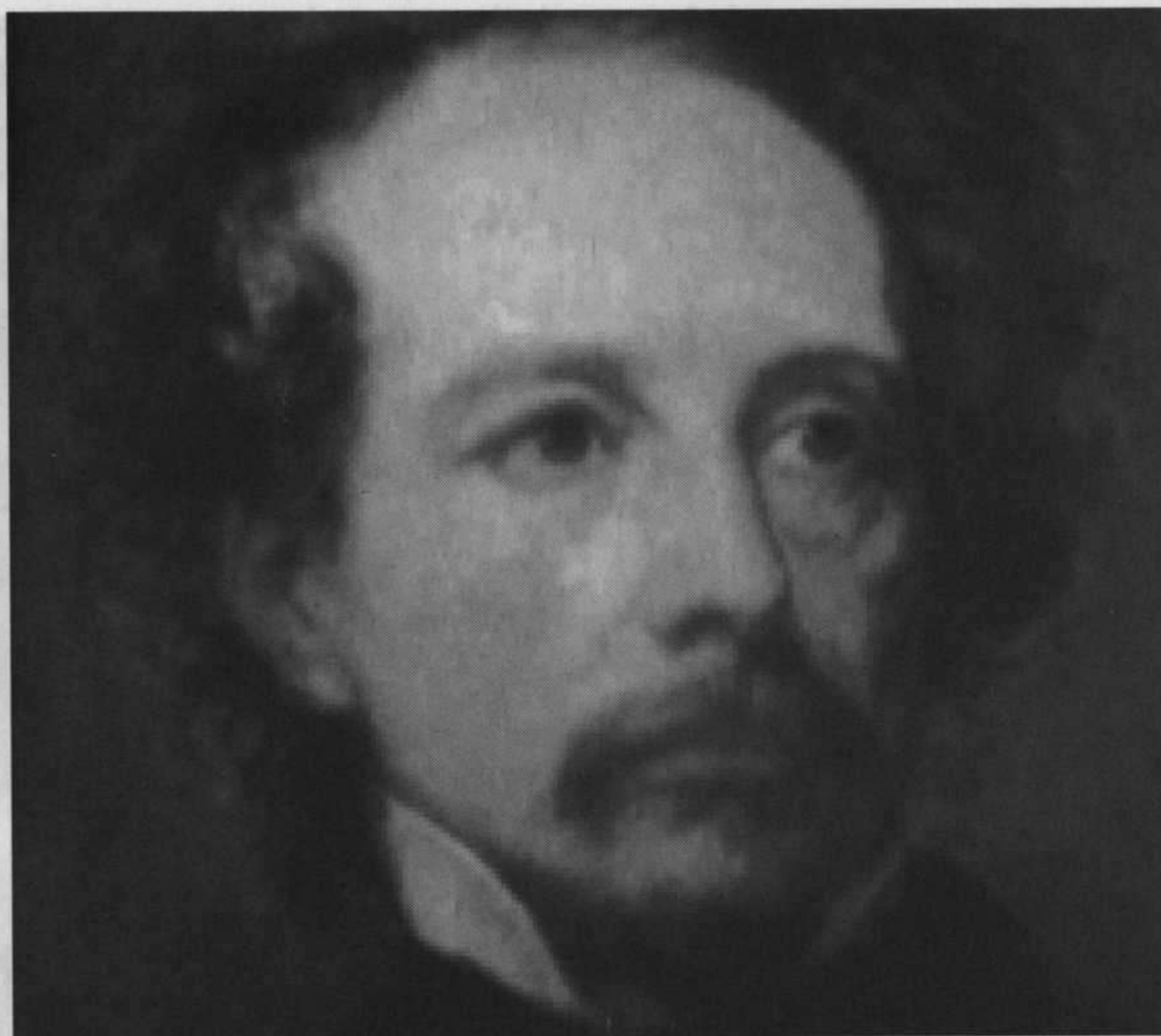
Desde el punto de vista de Kundera, el enfoque esencialista con que el filósofo se aproxima a los asuntos humanos, su intento de sustituir la aventura, la narrativa y el azar con la contemplación, la dialéctica y el destino, es una forma encubierta de decir: lo que a mí me interesa es más importante de lo que te interesa a tí, y me da derecho a ignorar lo que a tí te importa, porque yo estoy en contacto con algo —una realidad— que tú no conoces. La réplica del novelista a esto es: resulta demasiado cómico creer que un ser humano está más en contacto con algo no humano que otro ser humano. No deja de ser cómico utilizar la propia búsqueda del Otro inefable como excusa para ignorar las buscas de otra índole de otras personas. Es cómico pensar que cualquiera puede trascender la búsqueda de la felicidad, que cualquier teoría puede ser algo más que un medio de acercarse a la felicidad, que hay algo llamado Verdad situado más allá del placer y del dolor. El novelista nos ve como Voltaire veía a Leibniz, como Swift veía a los científicos de Laputa, o como Orwell veía a los teóricos marxistas: como figuras cómicas. Nuestra comicidad radica en que nos hemos privado de la capacidad de ver cosas que el resto del mundo puede ver —cosas como el apaciguamiento del dolor y el aumento de la felicidad—, al convencernos de que estas cosas son «meras apariencias».

El sustituto de la distinción apariencia-realidad a que recurre el novelista es poner en juego una diversidad de puntos de vista, una pluralidad de descripciones de los mismos hechos. Lo que el novelista encuentra especialmente cómico es el intento de privilegiar una de estas descripciones, de tomarla como una excusa para no prestar atención a las demás. Para él, la máxima heroicidad no es la decidida capacidad de rechazar todas las descripciones salvo una, sino la capacidad de moverse entre todas ellas. En mi opinión esto es a lo que se refiere Kundera cuando dice:

... es precisamente la pérdida de la certeza de la verdad y del acuerdo unánime con los otros lo que convierte al hombre en un individuo. La novela es el paraíso imaginario de los individuos. Es el territorio donde nadie posee la verdad, ni Ana ni Karenin, donde todos tienen el derecho de ser entendidos, tanto Ana como Karenin.

Kundera equipara aquí a grandes rasgos el término «novela» con el de «utopía democrática» —con una sociedad futura imaginaria en la que nadie se arrogaría el derecho de pensar que Dios, o la Verdad, o la Naturaleza de las cosas, estaba de su parte. En tal utopía a nadie se le ocurriría pensar que hay algo más real que el placer o el sufrimiento, o que se nos ha asignado un deber que trasciende a la búsqueda de la felicidad. La utopía democrática sería una comunidad en la que la tolerancia y la curiosidad, por encima de la búsqueda de la verdad, constituirían las máximas virtudes intelectuales. Allí no existiría nada remotamente semejante a una religión o a una filosofía estatal.

Se puede, si así se desea, ver a Kundera y a Heidegger empeñados en una lucha contra un enemigo común: la tradición metafísica occidental, la tradición que se orienta hacia Una Descripción Verdadera que ponga de manifiesto el modelo subyacente a la aparente diversidad. Pero lo que ambos hombres proponen como alternativa a esta tradición es bien diferente. Para Heidegger, lo opuesto a la metafísica es la Apertura hacia el Ser, algo que puede lograrse más fácilmente en una comunidad campesina pretecnológica de costumbres inalterables. La utopía de Heidegger es pastoril, un valle poco poblado situado entre montañas, un valle donde la vida se conforma en virtud de su relación con los cuatro elementos primordiales: la tierra, el cielo, el hombre y los dioses. La utopía de Kundera es carnavalesca, dickensiana, una muchedumbre de excéntricos regodeándose en la idiosincrasias de los otros, con más curiosidad por la novedad que nostalgia por la primordialidad. Cuanto mayor, más variada y más bulliciosa sea la muchedumbre mejor. Para Heidegger, el modo de sobreponerse al impulso de dominación es dar un paso atrás y ver Occidente y su historia de juego de poderes con distancia, como el sabio hindú contempla desde lejos la Rueda de la Vida. Para Kundera la manera de sobreponerse al ansia de



Charles Dickens. (Archivo).

poder es comprender que todos la tenemos y la tendremos, pero que nadie tiene más derecho que los demás a tenerla. Nadie representa nada Distinto o Más elevado. Todos nos representamos a nosotros mismos, habitantes iguales de un paraíso de individuos donde todos tienen el derecho a ser comprendidos pero nadie tiene derecho de mandar.

Kundera resume su actitud hacia el sacerdote ascético al decir:

El hombre aspira a un mundo donde el bien y el mal puedan distinguirse claramente, porque posee un innato e irrefrenable deseo de juzgar antes de comprender. Las religiones e ideologías se funden en este deseo... Necesitan que alguien tenga la razón: ya sea que Ana Karenina es la víctima de un tirano estrecho de miras, o que Karenin es la víctima de una mujer inmoral; o K. es un hombre inocente aplastado por un tribunal injusto, o el tribunal representa a la justicia divina y K. es culpable.

Este «ya sea-o» encierra la incapacidad de tolerar la relatividad esencial de los asuntos humanos, la inhabilidad para aceptar llanamente la ausencia de un Juez Supremo.

Mientras para Heidegger hay determinados momentos de determinadas vidas que redimen la historia a la vez que posibilitan encapsularla,

para Kundera la actitud correcta hacia la historia es dejarla fluir, arrojarse a su devenir. Pero este arrojarse a la historia no es el mismo que recomienda el revolucionario que defiende una ideología. No se trata de reemplazar la Tradición por la Razón y el Error por la Verdad. Kundera considera que si queremos saber por qué se torcieron las expectativas de la Ilustración, deberíamos leer a Flaubert y no a Horkheimer y Adorno. Tal como él mismo dice:

Flaubert descubrió la estupidez. Me atrevo a decir que éste es el mayor descubrimiento de un siglo tan orgulloso de su pensamiento científico. Claro está que, incluso antes de Flaubert, la gente sabía de la existencia de la estupidez, pero se la concebía de una manera un tanto diferente: como una simple falta de conocimiento, un defecto corregible mediante la educación... La visión de Flaubert de la estupidez es ésta: la estupidez no da paso a la ciencia, la tecnología, la modernidad, el progreso; por el contrario, progresa a la vez que lo hace el progreso.

Creo que Kundera recalca con esto el error cometido por la Ilustración al aspirar a una era en la que no existiese la estupidez. A lo que se debe aspirar es, por el contrario, a una era en la que las variedades de estupidez dominantes provoquen menos sufrimientos innecesarios de

los que causan en nuestra era nuestras variedades de estupidez. A cada era, su propia gloria y su propia estupidez. El trabajo del novelista consiste en seguir la pista de ambas. Dado que no existe un Juez Supremo ni Una Descripción Válida, dado que no hay vía de escape hacia la Otreidad Suprema, éste es el trabajo más importante que puede realizarse. Pero sólo puede acometerlo alguien que no esté poseído por sueños de un marco ahistórico dentro del que se presenta la historia humana, de una naturaleza humana universal por referencia a la cual puede explicarse la historia, o de un acontecimiento divino lejano hacia el que se mueve la historia. Apremiar la esencial relatividad de los asuntos humanos, en el sentido que le otorga Kundera, es dejar de lado los últimos vestigios de la tentativa del sacerdote ascético de escapar del tiempo y del azar, los últimos vestigios del intento de vernos a nosotros mismos como actores de una obra que ya estaba escrita antes de que entrásemos en escena. Heidegger pensó que podría escapar de la metafísica, de la idea de una Verdad Unica, al colocar en un contexto histórico el Ser y la Verdad. Creyó que podría escapar del escapismo platónico al narrar la historia de la *eireignis* propia de Occidente, en vez de la del *sein*. Pero desde el punto de vista de Kundera, la tentativa de Heidegger no era sino otra forma de querer escapar del tiempo y del azar, aunque esta vez no se huyese hacia la eternidad sino hacia la historicidad. Para Kundera, las nociones de eternidad y de historicidad son cómicas por igual, tan esencialistas una como la otra.

La diferencia entre la reacción de Kundera y la de Heidegger ante la tradición metafísica occidental se pone en evidencia en su actitud ante la apertura. Para Kundera, es importante ver la aventura occidental como algo abierto —de final abierto— que pueda ir creando inacabablemente nuevos tipos de novela, reflejando nuevas y extrañas alegrías y nuevas e ingeniosas estupideces, mientras que Heidegger lo es insistir en que Occidente ha agotado sus posibilidades. Esto queda de manifiesto en el hincapié hecho por Kundera sobre el hecho de que la novela no tiene una naturaleza, sino sólo una historia, en que la novela es una «secuencia de descubrimientos». No hay una forma platónica de la novela como género que deba respetarse, ni una estructura esencial que unas novelas exhiban mejor que otras, como tampoco existen esa forma o esa estructura en

relación a los seres humanos. La novela no puede agotar sus posibilidades como los humanos nunca agotarán sus ansias de alcanzar la felicidad. Tal como lo expresa Kundera: «El único contexto en que puede percibirse el valor de la novela es la historia de la novela europea. El novelista no necesita responder ante nadie más que ante Cervantes.»

La misma idea se manifiesta cuando Kundera resalta que la historia de la novela y la de Europa no pueden juzgarse en función del actual futuro político de Europa —o del destino, sea cual fuere, de Occidente. En particular, el que Occidente se destruya a sí mismo con su propio armamento no debe interpretarse como un juicio de la novela, ni tampoco de Europa —como tampoco hay que conceder ese valor al advenimiento de una noche totalitaria sin fin. Hacerlo así equivaldría a juzgar una vida humana sobre la base de algún ridículo accidente que le pusiera fin violentamente, o a juzgar la tecnología occidental haciendo referencia a Auschwitz. Tal como dice Kundera:

En otro tiempo también yo pensaba que el futuro era el único juez competente de nuestras obras y acciones. Después comprendí que vivir pendientes del futuro es el peor de los conformismos, una cobarde adulación del poderoso. Porque el futuro siempre es más poderoso que el presente. Emitirá su juicio sobre nosotros, claro está. Pero sin ninguna competencia.

Kundera continúa:

Pero, ¿si el futuro no es un valor para mí, a qué me siento ligado? ¿A Dios? ¿Al país? ¿Al pueblo? ¿Al individuo?

Mi respuesta es tan ridícula como sincera. No me siento ligado a nada más que al menospreciado legado de Cervantes.

La frase de Kundera «paraíso de individuos» tiene una obvia aplicación en Dickens, pues es rasgo más celebrado y memorable de sus novelas es la idiosincrasia, que escapa a todo intento de categorización o reducción, de sus personajes. Los personajes de Dickens se resisten a ser clasificados en tipologías morales, a ser descritos como portadores de determinadas virtudes y vicios. Muy al contrario, los nombres de los personajes de Dickens ocupan el lugar de los principios morales y de las listas de vir-



Heidegger. (Archivo).

tudes y vicios. De esa manera, nos permiten describirnos unos a otros como a «un Skimpole», «un Mr. Pickwick», «un Gradgrind», «una Mrs. Jellaby», o «una Florence Dombey». En un mundo moral basado en lo que Kundera denomina «la sabiduría de la novela», las comparaciones y juicios morales se reali-

zarían recurriendo a los nombres y no a términos o principios generales. Una sociedad que extrajese un vocabulario moral de las novelas y no de tratados onto-teológicos o onto-lógico-morales no se plantearía a sí misma preguntas acerca de la naturaleza humana, el sentido de la existencia del hombre o el significado de

la vida humana. Sus preguntas serían de otra índole: qué podemos hacer para entendernos mutuamente, cómo podemos arreglar las cosas para mayor comodidad de todos, cómo pueden reformarse las instituciones con objeto de que el derecho de todos a ser comprendidos pueda ejercitarse con mayor facilidad.

Para aquellos que comparten con Nietzsche la sensación de que los «últimos hombres» apestan, sería ridículo sugerir que la comodidad es el objetivo de la organización social humana y de la reflexión moral. Pero esta hipótesis no le habría parecido ridícula a Dickens. Es por ello que los marxistas y otros sacerdotes ascéticos lo han anatemizado llamándole «reformista burgués». El término «burgués» es el equivalente marxista del nietzscheano «último hombre»; representa todo aquello que el sacerdote ascético desea erradicar. Porque el marxismo, como el platonismo y el heideggerianismo, aspira a algo más que la comodidad para el ser humano. Aspira a la transformación, transformación de acuerdo con un único plan universal: lo marxistas están continuamente imaginando lo que ellos llaman el «nuevo hombre socialista». Dickens no quería transformar a nadie excepto en un aspecto: quería que las personas se fijaran en aquellos con los que se cruzaban por la calle y los entendieran. Quería que la gente no se incomodara mutuamente al colgarse etiquetas morales, sino que reconociese que sus congéneres —Dombey y Mrs. Dombey, Anna y Karenin, K. y el Lord Chatterton— tenían derecho a que se les comprendiera.

Pese a no fijar un objetivo más elevado para la sociedad humana que el de la comodidad, Dickens contribuyó mucho a fomentar la igualdad y la libertad. La última línea del epitafio que Swift escribió para sí mismo: «Imítadle si os atrevéis: ha estado al servicio de la libertad humana», también serviría para Dickens. Pero Dickens llevó a cabo sus servicios a la libertad humana no con la ayuda de la «salvaje indignación» que Swift se atribuye con acierto a sí mismo, sino con algo más burgués: lágrimas sentimentales y lo que Orwell llamaba «ira generosa». Dickens nos parece un escritor más burgués que el hombre que describió a los Yahoos porque se encuentra mejor entre los seres humanos y alberga mayores esperanzas con respecto a ellos. Una indicación de este sentimiento de comodidad es el hecho que Orwell destaca en el siguiente pasaje:

En *Oliver Twist*, *Tiempos difíciles*, *La casa deshabitada*, *La pequeña Dorrit*, Dickens atacó las instituciones inglesas con una ferocidad nunca alcanzada desde entonces. Y, sin embargo, consiguió hacerlo sin atraerse odios y, no sólo eso, las

propias gentes a las que atacaba lo habían aceptado tan por completo que él mismo se convirtió en una institución nacional.

Lo interesante es que Dickens no atrajo odios sobre su persona. En mi opinión esto puede atribuirse en parte a que no atacara a nada tan abstracto como la «humanidad como tal», o la época, o la sociedad en que vivía, sino casos concretos de personas determinadas que no prestaban atención al sufrimiento de otras personas. Por ello, podía hablar como «uno de nosotros», como la vez de alguien que había tenido la oportunidad de advertir algo ante lo que, sin duda, todos reaccionaríamos con igual indignación en cuanto lo advirtiéramos.

Dickens era, como dice Orwell, «un antagonista de buen carácter», frase que podría aplicarse también a Rabelais, Montaigne o Cervantes, pero a duras penas a Lutero, Voltaire o Marx. Interpreto, pues, que «ira generosa» significa más o menos «ira sin malignidad, que supone que la falta es la ignorancia más que la malicia, que el mal sólo tiene que advertirse para remediarse». Este es el tipo de ira que más adelante se encontraría en Harriet Beecher Stowe y en Martin Luther King, pero no en los sacerdotes ascéticos. Porque éstos creen que el cambio social no es una cuestión de adaptación mutua sino de recreación, que para mejorar la situación debemos crear un nuevo ser humano, alguien capaz de percibir la realidad en vez de las apariencias. Su ira no es generosa en tanto en cuanto no se dirige hacia la falta de comprensión de unas personas determinadas con respecto a otras, sino hacia un déficit ontológico común a toda la humanidad o, al menos, a la humanidad de la época actual. La generosidad de la ira de Dickens, Stowe y King, proviene de su suposición de que las gentes sólo necesitan dirigir la mirada hacia las personas que sufren, apreciar los detalles de sus sufrimientos, y no reestructurar por completo su aparato cognitivo.

Como supuesto empírico, a menudo se comprueba la falsedad de esta hipótesis. Como actitud moral, marca la diferencia entre las personas que narran historias y las que construyen teorías acerca de lo que queda más allá de nuestra imaginación actual, más allá de nuestro lenguaje actual. Creo que cuando Orwell identificaba la capacidad

para la ira generosa como el signo de una «inteligencia libre», estaba esbozando una contraposición entre el teórico y el novelista semejante a la que he intentado desarrollar en este artículo. Antes he dicho que los teóricos como Heidegger siempre colocaban la narrativa en segundo término, después de la capacidad de comprender algo más profundo que la apariencia visible, el verdadero significado oculto tras el sentido común habitual. Los novelistas como Orwell y Dickens tienden a ver la teoría como una segunda opción, como un simple recordatorio de un propósito concreto, el de narrar mejor una historia. En mi opinión, la historia del cambio social en el Occidente moderno muestra que esta última concepción de la relación entre la narrativa y la teoría es la más fructífera.

Decir que es más fructífera no es más que afirmar que, al comparar el bien y el mal que han hecho los novelistas sociales en comparación con el bien y el mal que han causado los teóricos sociales, uno se descubre deseando que hubiera habido más novelas y menos teorías. Uno desea que los líderes de las revoluciones que alcanzaron el éxito hubieran leído menos libros que les diesen ideas generales y más libros que les proporcionasen la capacidad de identificarse en su imaginación con aquellos a los que tenían que gobernar. Al leer libros como la historia del marxismo de Kolakowski, se comprende por qué el teórico del partido, el hombre responsable de la «línea ideológica correcta», siempre ha sido, aparte del máximo dirigente, el miembro más temido y odiado del Comité Central. Esto puede recordarnos que Guzmán, el líder del movimiento peruano de tendencia maoísta Sendero Luminoso, escribió su tesis sobre Kant. También puede recordarnos que la reacción de Heidegger ante el encarcelamiento de sus colegas socialdemócratas en 1933 fue un «no nos preocupemos de pequeños detalles».

Lo destacable con respecto a los novelistas en comparación con los teóricos es su don para describir el detalle. Este es otro de los motivos que hacen de Dickens un paradigma útil de la novela. Citando de nuevo a Orwell, «la seña destacada e inconfundible de la escritura de Dickens es el detalle innecesario»; «Dickens es todo fragmentos, todo detalles —una arquitectura deplorable, pero unas gárgolas preciosas—, y nunca

mejor que cuando está construyendo un personaje que más adelante se verá forzado a actuar inconsecuentemente». Si vemos en Dickens el representante paradigmático de Occidente, como confío en que lo harían mis africanos y asiáticos imaginarios, descubriremos los elementos más instructivos de la historia reciente de Occidente, como es su creciente capacidad para tolerar la diversidad. Visto de otra manera, ésta es la capacidad de tratar lo en apariencia inconsecuente no como algo rechazable por irreal o maligno, sino como un signo de la inadecuación de nuestros actuales vocabularios de explicación y adjudicación. Este cambio en nuestro tratamiento de las inconsistencias aparentes está relacionado con una capacidad creciente de sentirse a gusto con una toda una variedad de diferentes tipos de personas y, por tanto, con una habilidad acrecentada para dejar que las personas sigan a su propio entendimiento. Esta buena voluntad se refleja en la ascensión de las democracias burguesas pluralistas, las sociedades en las que la política se convierte más en una cuestión de alegatos sentimentales encaminados a aliviar el sufrimiento que de alegatos morales de grandeza.

Puede parecer extraño atribuir este tipo de buena voluntad a la historia reciente de Occidente —una cultura de la que a menudo se dice, con fundamento sobrado, que es racista, sexista e imperialista. Pero también es una cultura muy preocupada por su racismo, sexismo e imperialismo, además de por ser eurocéntrica, provinciana e intelectualmente intolerante. Es una cultura que se ha hecho muy consciente de su capacidad para la intolerancia asesina y, quizás por ello, más precavida ante la intolerancia, más sensible a la deseabilidad de la diversidad, hasta un punto a que no llegó ninguna otra cultura de la que tengamos noticia. Lo que he intentado argumentar es que los occidentales debemos esta consciencia y esta sensibilidad más a nuestros novelistas que a nuestros filósofos o a nuestros poetas.

RICHARD RORTY

— *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, 1989.

Conocer el Golfo

Victor Mallet

La gran desgracia de Occidente es que su estilo de vida suscita casi universalmente la envidia de todos sin estar universalmente a disposición de todos o sin llegar a ser comprendida por completo. Este fenómeno ha sido dolorosamente evidente durante mucho tiempo en África, pero nunca había sido tan obvio o incongruente como lo es hoy en el Golfo.

La invasión de Irak sobre Kuwait en agosto, y la llegada de soldados estadounidenses junto con cientos de periodistas a Arabia Saudí, han mostrado a la opinión pública las dificultades a las que se enfrentan los regímenes conservadores y públicamente religiosos, cuyos ciudadanos se ven tentados por casi todo, desde el sexo hasta el alcohol, pasando por la música occidental y la visión de la democracia.

«Hipocresía» no es una palabra lo bastante fuerte para describir la confusión cultural que han forjado tres décadas de ingresos por la venta de crudo y de desarrollo económico en los tradicionales reinos de los jeques en la península arábiga. Arabia Saudí es un país en el que está prohibido el alcohol y donde se sabe que la policía religiosa entra en las tiendas y destroza los vasos cuya forma hace pensar que en ellos se bebe vino. Es también un país en el que los ricos beben, en la seguridad de sus hogares, grandes botellas de coñac francés compradas en el mercado negro; los pobres cruzan, para emborracharse, a la isla de Bahrein, y los extranjeros en sus aislados recintos, sorben el líquido que usan para limpiar sus computadoras, o el alcohol de azúcar, de fabricación casera, llamado *siddiqi* («amigo», o de *gid*, «corto»). Las mujeres tienen prohibido conducir, a duras penas se les permite trabajar, se visten y cubren el rostro con ropas de color negro al salir de sus hogares; a las adúlteras a veces se las apedrea en público hasta la muerte. No hay cines y lo más cercano a la pornografía es la imagen de las nadadoras sincronizadas rusas en la piscina del Hotel Intercontinental, en la vecina Abu Dhabi. Pero muchos hombres no ven nada malo en pagar por el sexo en Londres o Bangkok.

Los soldados saudíes que custodian la Embajada de los Estados Unidos en Riad escuchan el eco de la música de baile que surge de las fiestas nocturnas de los miércoles y se preguntan, con una mezcla de horror y envidia, si es cierto que hay

gente bailando y bebiendo whisky junto a la piscina. Un saudí, ingeniero aéreo en periodo de prácticas en Dhahran, que hacía dedo para ir a la ciudad desde el aeropuerto, comenta que quiere ir a Londres porque le han dicho que uno se puede acercar a cualquier mujer por la calle —a cualquiera, no sólo a las prostitutas— y pedirle que se lo haga contigo: le resulta difícil hacerse a la idea de que sería más prudente conocerla primero.

La incompreensión mutua es moneda de cambio habitual en el Golfo, tan visible en el desprecio



que sienten muchos trabajadores extranjeros por sus anfitriones como en las fachadas de cemento de los palacios saudíes de Jeddá y en la «Semana Inglesa» en un hotel de Dubai, donde una vez vi a una desgraciada trabajadora temporal tailandesa, empleada como camarera, vestida según la idea que alguien se hizo de una campesina: con cofia y delantal. La invasión iraquí, que ha traído tropas femeninas norteamericanas que lucen sus armas por las calles de Arabia Saudí, ha intensificado la confusión. Al igual que algunas mujeres kuwaitíes refugiadas, las soldados norteamericanas conducen sus vehículos por las carreteras. También sudan en público sus camisetas y desayunan bacon en las bases aéreas. Mientras el muehcín llama a los creyentes a orar en Dhahran, los soldados en uno de los hangares de la base ojean un panel lleno de mensajes de apoyo enviados por los estudiantes del municipio de Manchester, Nueva Jersey, EEUU. «¡Dadles por el culo!», ha garrapateado uno de los niños. Entretanto, en Washington y en las capitales de Europa, los políticos se preguntan si realmente desean emprender una guerra por estos gobiernos reaccionarios y antidemocráticos del Golfo, además de por el petróleo.

Las familias gobernantes del Golfo se resisten al cambio, pero hay un grupo de gente en la región que tiende un puente sobre el abismo cultural que separa a Occidente y al Islam, y que cree que puede utilizar el impacto de la crisis del Golfo para liberalizar sus sociedades y trabajar por una necesaria transigencia cultural y política. Intentan dar respuesta a la pregunta: ¿persigue el Golfo cada vez con más intensidad los valores occidentales, con una hipócrita capa de islamismo y arabismo, o es un islamismo esencial con un barniz de occidentalización? Estas personas, hombres de negocios e intelectuales,

bando. Los periódicos y las emisoras de televisión son pésimos, y los asuntos locales casi nunca se analizan en profundidad: «Un día Sadam es un amigo, al día siguiente, es el diablo con cuernos», dice. «¿Por qué nos han ocultado nuestros gobernantes estas cosas?» Los resultados de los censos de población suelen mantenerse en secreto, porque el gobierno se siente incómodo al tener que reconocer el escaso número de población nativa y su abrumadora dependencia de trabajadores extranjeros. Hace cuatro años se realizó un censo sobre Dubai que hubiera ayudado a los hombres de negocios como Ahmed. «¿Cuáles fueron los resultados?», pregunta, «Me gustaría saberlo, es importante.» Cerca de su casa, unos ladrones robaron una casa y mataron a una muchacha; una semana después media docena de personas —probablemente inmigrantes ilegales iraníes— fueron perseguidas en helicóptero después de haber saltado de un bote; pero no se dio información alguna. «No sabemos lo que pasa en nuestro propio país», dice.

Lo mismo ocurre en Arabia Saudí. Los rumores se disparan ante la carencia incluso de los datos más básicos. Una vez me contaron la increíble historia de que era imposible ir de Riad a Jeddá por carretera a causa de los bandidos, después de que se supiera de una serie de atracos en la carretera perpetrados por un jefe beduino renegado con armas y vehículos todo-terreno Toyota. El reconocimiento gubernamental del hecho se produjo tan sólo a través del anuncio de que los sospechosos habían sido ejecutados. Todos los días los saudíes con elevado nivel cultural sufren un bombardeo no de noticias útiles, sino de basura acerca de que el Custodio de las Dos Mezquitas Sagradas (el rey Fahd) ha recibido un mensaje del presidente de Djibouti. Por todas partes se pide realismo, y después de la llegada de las tropas norteamericanas el rey Fahd sigue hablando de las «tropas árabes y amigas», como si la mayor parte de los soldados fueran árabes. En las pantallas de Reuter, en los hoteles saudíes, se puede obtener habitualmente información detallada sobre África en francés, sobre Asia en inglés, o sobre Europa en alemán, pero nada acerca de Oriente Medio en ninguna lengua. Está demasiado cerca de casa.

La censura es social además de política. Debe existir una profunda inseguridad cultural en un régimen que proscribe el culto no-musulmán,

Mientras los saudíes absorben la cultura occidental cuando llegan a Occidente, los occidentales que llegan a la región se ven totalmente aislados de la cultura saudí.

que corta rutinariamente las palabras «jamón» de las tiras cómicas de Blondie que se publican en los periódicos locales, y que emplea hombres con rotuladores negros para que tachen los anuncios de whisky en las publicaciones extranjeras. El ejemplo más extravagante de censura periodística que he visto en mi último viaje fue el fundido en negro de una foto fija del dibujo de una sirena de una película de Walt Disney. Los propios saudíes son los primeros en señalar que la censura, al menos en su vertiente política, no es ni particularmente islámica ni particularmente eficaz. Los artículos arrancados de las revistas y periódicos extranjeros obtienen el horripilante atractivo de lo ilegal y se reciben sencillamente por fax.

A pesar de los esfuerzos del Ministerio de Información saudí —conocido por algunos como el Ministerio de Elogio de las Negativas— los argumentos y las agonías de la confusión cultural de Arabia Saudí son cada vez más difíciles de ocultar. Wahib bin Zagr, un importante hombre de negocios y presidente del Banco Saudí-Cairo, escribió en el periódico de lengua inglesa *Arab News* en el mes de octubre acerca de los peligros de una «personalidad saudí dividida». Hizo hincapié en el extraordinario contraste que se produce entre los saudíes, que absorben la cultura occidental cuando visitan Occidente, y los occidentales, que se ven aislados de la cultura saudí cuando llegan a ganar dinero a Arabia Saudí. «Incluso hacemos competiciones jactándonos de lo mucho que entendemos su cultura y su fe,» escribe. «Al mismo tiempo no nos importa si ellos ignoran por completo nuestros valores y ponemos muy poco empeño en ayudarles a entender nuestra fe.»

Estas opiniones difícilmente pueden ser consideradas como subversivas, pero hay que reconocer a Khaled al-Maena, editor de *Arab News*, su mérito por los esfuerzos realizados tras el inicio de la crisis del Golfo al ocuparse de varios de los asuntos más importantes de la sociedad saudí largo tiempo ignorados por los medios de comunicación. En concreto, el *Arab News* (cuya corresponsal, Faiza Ambah, se dice que es la única periodista saudí que trabaja en el reino) ha realizado una serie de artículos de fondo sobre el papel de la mujer. En uno de esos artículos, Ambah preguntó a las mujeres saudíes acerca de sus ambiciones.

«Al preguntarles qué cambios deseaban que aportase la crisis», escribió, «brotó un torrente de peticiones. Oportunidades de trabajo, así podremos valernos por nosotras mismas en caso de guerra, dice una de ellas. Conducir, dice otra, así podremos defendernos en caso de necesidad. Una mejor cobertura de los acontecimientos locales, así no tendremos que prestar oídos a los rumores, añaden».

El hecho de proclamar públicamente las ideas liberales no se extiende a la discusión sobre el sistema saudí de gobierno o a hablar de la democratización, aunque la promesa de la familia gobernante kuwaití en el exilio, realizada en una conferencia en Jeddah, de restablecer un cierto grado de democracia en el Kuwait liberado ha permitido a los periódicos mencionar el dato a hurtadillas. En privado, se debate acaloradamente ese asunto, y grupos de hombres de negocios se han enfrentado a sus príncipes reclamando una mayor representación. En Riad tuvo lugar una de esas reuniones en la que participó el Príncipe Salman, el gobernador de la ciudad y hermano del Rey Fahd, y también en Bahrein se produjo otra discusión acalorada con el Jeque Khalifa, el Primer Ministro. Las familias gobernantes, a excepción de algunos príncipes relativamente liberales, sostienen que el sistema tradicional de gobierno no es sólo benigno sino infinitamente preferible a las tiranías de Irak o Siria. Los reformadores afirman que la institución de los *majlis* —los encuentros regulares donde los súbditos piden favores a sus gobernantes— es completamente inadecuada como medio para configurar la política nacional en un Estado nacional moderno. «Es una estupidez absoluta», replica un hombre de negocios saudí cuando se le pregunta si los *majlis reales* no representan una forma alternativa de democracia. «Hoy en día hay demasiada gente para atenderla en persona. Un par de viejos *ulemas* cuchichean el uno con el otro. Luego cenan todos juntos y un par de personas establecidas plantean algunas preguntas.»

La vieja balanza de poder entre el gobernante y los gobernados se ha distorsionado por los ingresos de crudo, que corresponden al Estado y cuyas finanzas no pueden distinguirse de las de la familia gobernante. Reyes, príncipes y jeques ya no dependen en absoluto del apoyo financiero de los comerciantes, ni de-

penden en la misma medida que antes de la ayuda militar de las tribus, y por ello ya no se sienten obligados a escuchar lo que dicen. Al mismo tiempo, las filas de las familias reales son cada año más numerosas. Hay miles de principillos en Qatar que piden sinecuras y subvenciones, y edifican largas filas de palacios a lo largo de la carretera principal que lleva hacia el desierto. En Arabia Saudí, la Embajada Británica guarda una lista de unos dos mil príncipes auténticos que gozan de un tratamiento especial cuando solicitan su visado en el último minuto, el resto no poseen la influencia suficiente para sustraerse a las normas habituales.

La intelectualidad del Golfo espera con frecuencia algún tipo de monarquía constitucional, pero supone que las reformas tardarán todavía mucho tiempo. Ante todo, reconoce que es una minoría sofisticada, aunque en aumento, y que a la mayor parte de los habitantes de la región todo eso les trae sin cuidado, mientras sus gobernantes sean lo bastante generosos en la distribución del dinero del crudo entre la gente. Si Arabia Saudí fuera democrática, dice un hombre de negocios, la Asamblea Nacional sería en un 70% beduina y el país sería menos, y no más, liberal.

Se están escribiendo ya varios libros sobre la crisis del Golfo. Probablemente se centrarán en la carrera de Sadam Husein y en los patinazos cometidos por aquellas naciones occidentales que contribuyeron a formar su arsenal bélico, pero difícilmente podrán analizar los efectos a largo plazo de la invasión de Kuwait que tuvo lugar el 2 de agosto sobre los Estados del Golfo árabe. Las familias gobernantes no parecen estar más dispuestas que antes a abrir sus puertas a una democratización real, a pesar de las presiones de los críticos de su país y sus aliados extranjeros; pero la presencia de las tropas americanas en Arabia Saudí, y la sacudida que ha propinado a toda la región la agresión de Sadam, han revelado con más claridad que en ninguna otra ocasión las contradicciones existentes entre la realidad y la política oficial. Saudíes y extranjeros pasean inquietos en el exterior de las tiendas de los relucientes paseos comerciales estilo americano cuando cierran a la hora de las oraciones musulmanas, de acuerdo con el reglamento puritano del país. La democracia y la libertad de información se dan la mano, y los intentos del gobierno por censurar el mundo

exterior —el mundo occidental— en una época de máquinas de telefax, televisión por satélite y viajes aéreos masivos parecen cada vez más inútiles.

«Dentro de veinte años, o aún de menos, la gente se habrá trasladado de sus tiendas en el desierto, con los matojos por sanitarios, a las grandes villas con grifos plateados. La confusión ideológica que surge de esta contradicción es enorme», escribió Helen Lackner en su libro *A House built on Sand*, un libro sobre la política económica de Arabia Saudí. También señalaba en este texto:

Una de las razones por las que el régimen se muestra tan contrario a las influencias intelectuales del exterior es que el equilibrio continuado entre la realidad del materialismo, causado por la rápida occidentalización, y la ficción del *wahhabismo**, que ha perdido sus verdaderas raíces con la destrucción de la antigua cultura del desierto, tan sólo puede mantenerse por medio de la petrificación intelectual...

Esta situación no puede perdurar y las perspectivas inmediatas para Arabia Saudí no son más prometedoras. La familia gobernante está obligada a mantener la coraza de *wahhabismo* ya que la necesitan para garantizar su control sobre el Estado, en tanto que proseguir con la política de «modernización», proporcionaría a su pueblo algunas mejoras materiales pero lo encerraría en una contradicción entre la ideología en la que lo educan y una extravagante vida cotidiana materialista a la que se espera que aspire. La esterilidad intelectual forzosa tan sólo puede evitar temporalmente el surgimiento de una nueva cultura...

El libro de Helen Lackner se publicó hace doce años durante el reinado del Rey Khaled, pero las conclusiones a las que llega siguen siendo igual de válidas hoy en día, con Fahd en el trono y el ejército iraquí en la frontera.

* Término procedente de *wahhabiyah*, movimiento musulmán puritano fundado por el teólogo Muhammar ibn Abd al-Wahhab durante el siglo XVIII en Najd, y adoptado por la familia gobernante saudí en 1744. (N. de la T.)

La guerra cultural entre Oriente y Occidente

Luciano Pellicani

Uno

Es el pasado, la tradición cultural, lo que define la identidad histórica de las distintas civilizaciones. Por lo tanto, en el contacto con otras culturas las nuevas ideas se rechazan o seleccionan e incorporan a través de un largo proceso de asimilación. La civilización industrial, por primera vez en la historia, ha trastornado todos los límites, incluso los impuestos por los tradicionalistas. En esta lucha desesperada contra la modernidad, el factor religioso (real o artificial: como demuestran el Irán de Jomeini y de modo nada paradójico la Camboya de Pol Pot) adquiere una relevancia extrema y extremista. La revolución comunista en Rusia, por otra parte, fue precisamente una reacción celote (tradicionalista) a la modernidad.

En una de sus últimas entrevistas, Claude Lévi-Strauss declaró: «He comenzado a reflexionar en un momento en que nuestra cultura agredía a otras culturas, de las que, por ello, me he vuelto testigo y defensor. Ahora tengo la impresión de que el movimiento se ha invertido y que nuestra cultura está a la defensiva frente a la amenazas externas y en especial frente a la amenaza islámica. De golpe me siento etnológica y firmemente defensor de mi cultura».

En estas palabras se encuentra la clave para descifrar el significado del conflicto planetario en el cual están implicados sistemas de vida recíprocamente incompatibles que la implosión del mundo —el hecho de haberse convertido, a causa de la explosión de los medios de comunicación, en una «aldea mundial»— obliga a interactuar de manera cada vez más intensa.

Las raíces de esta guerra cultural son numerosas e intrincadas. Para individualizarlas, hace falta remontar la corriente del tiempo histórico y llegar a la época en que la expansión colonial europea alcanza su cenit y somete a las otras culturas a la irresistible presión alteradora de la civilización industrial.

Ninguna civilización —ni siquiera las dominadas por el proyecto de mantener incontaminadas sus tradiciones— es impermeable. Todas, más o menos, en el transcurso de su existencia histórica, han incorporado elementos ajenos, adaptándolos y asimilándolos. Exportan e importan bienes culturales. Son, pues, recíprocamente



contagiosas, por así decirlo, en cuanto ninguna frontera cultural está herméticamente cerrada. Hay, en definitiva, intercambio continuo, y esto autoriza a decir que el diálogo es la ley que regula los vínculos entre las civilizaciones, las cuales, precisamente en la medida en que dialogan, tienen la posibilidad de enriquecerse acogiendo en su seno nuevas ideas, técnicas e instituciones. Ese diálogo —conviene precisarlo— no excluye conflictos desgarradores, auténticos duelos existenciales. Por el contrario, la historia certifica que a menudo los intercambios culturales se producen gracias al choque violento entre las civilizaciones. En este sentido se puede decir que la guerra ha sido un poderoso instrumento de comunicación y de hibridación cultural. Basta pensar en lo que Europa ha recibido de la civilización árabe-islámica en la época de las Cruzadas.

Por otra parte, no es menos cierto que toda civilización se niega a acoger aquellos bienes culturales que amenazan —o parecen amenazar— su identidad. La razón de esto es intuitiva: la ley de la continuidad domina la existencia histórica de las civilizaciones, éstas buscan mantener un sólido vínculo con su pasado, ya que es precisamente el pasado —la

tradición cultural— lo que define su identidad. Un rápido y generalizado proceso de aculturación significaría, ni más ni menos, desnaturalizar una civilización, su extinción como entidad histórica distinta de las otras. De aquí el hecho de que a las civilizaciones les repugna la idea de una aculturación global. Ocurre así que los bienes culturales que una civilización toma en préstamo se seleccionan e incorporan cuidadosamente a través de un largo proceso de asimilación. Gracias a tal proceso de asimilación, una civilización se transforma poco a poco, sin desnaturalizarse no obstante a sí misma, es decir, manteniendo un contacto íntimo con su tradición y en particular con el núcleo esencial de su identidad que, en el fondo, es siempre de naturaleza religiosa. En efecto, cuando se dice civilización se dice, ante todo y sobre todo, un determinado complejo de valores colectivos vividos como permanentes e intocables, en una palabra, como sagrados. Esto es verdad incluso con referencia a la moderna civilización occidental, la cual —a pesar del hecho de que el proceso de secularización ha reducido a términos mínimos la jurisdicción de lo sagrado— debe mucho más de lo que en general se piensa a la tradición cristiana. ¿Qué es, en el fondo, la ética

kantiana sino un cristianismo sin dogmas? ¿Y qué pretendía decir Benedetto Croce, cuando escribía que «no podemos decirnos cristianos», sino que el cristianismo es uno de los ingredientes esenciales de nuestra civilización?

Dos

Lo que caracteriza fuertemente a la época en que vivimos es el hecho de que, por primera vez en la historia de la humanidad, ha surgido una civilización —la industrial— de carácter planetario. Todas las civilizaciones del pasado han actuado sobre un área geográfica delimitada. Al contrario, la civilización en y de la cual vivimos no conoce límites. Su potencia expansiva es ilimitada. Nacida, a través de una afanosa gestación, en aquel promontorio de Asia que se llama Europa, desde finales del siglo XV ha comenzado a desbordarse y a inundar, en etapas sucesivas, el mundo entero. El aspecto más preñado de consecuencias del proceso expansivo de la civilización euro-occidental no reside en el hecho de que, a medida que ha ido creciendo su equipamiento tecnológico, haya sometido bajo su dominio político-militar a buena parte del planeta Tierra, sino del hecho de que está dotada de una potencia radioactiva fuera de lo común. Se trata de una civilización constitutivamente imperialista, cuya institución central es el mercado. El mercado no conoce fronteras: virtualmente es una institución planetaria que tiende a someter su propia lógica a todo lo que encuentra frente a sí y a trastornar intereses, creencias, instituciones, valores. Actúa como un alud cultural que crece sobre sí mismo. No es casual que Marx haya definido el capitalismo como una «revolución permanente» con vocación ecuménica. Por todas partes por donde ha penetrado, ha producido cataclísmicas mutaciones que no han perdonado nada ni a nadie. Gracias a su destructiva creatividad y a su dinamismo autopropulsor, todas las culturas extra-europeas han sido englobadas en un único destino histórico y, precisamente por ello, han acabado encontrándose en un estado obsidional. Dicho de otra manera: la civilización occidental ha asediado literalmente a las otras civilizaciones y las ha colocado frente a un desafío de enormes proporciones, cuyo contenido puede resumirse así: encontrar una respuesta adecuada o bien transformarse en colonias culturales del centro capitalista.

El diálogo es la ley que regula los vínculos entre las civilizaciones, aunque no excluya conflictos desgarradores, auténticos duelos existenciales.

influencia recíproca?

Krzysztof Gawlikowski

Un proceso de esta clase —viene repetirlo— una novedad histórica absoluta. En el pasado ha habido civilizaciones dotadas de gran potencia radioactiva, capaces de irradiar su cultura más allá de su área geográfica. Pero ninguna de ellas ha poseído la capacidad de derramarse en todas partes y de extender su presión alteradora por el planeta entero. A esto debe añadirse el hecho de que ninguna de ellas ha poseído la capacidad de atacar el código genético, por así llamarlo, de las otras culturas. Y es precisamente la agresión cultural permanente lo que caracteriza las relaciones entre Occidente y Oriente en la actual fase histórica. Es verdad que ha salido de escena el colonialismo en su forma clásica, pero a pesar de ello las colonias y las subcolonias de un tiempo deben responder a un tremendo desafío. Se encuentran frente a una cultura alienígena que tiende a sumergirlas con su impresionante flujo de bienes, de mensajes, de valores, de técnicas, de instituciones.

Tres

En este punto, para descifrar el sentido del drama histórico en marcha, conviene recordar, aunque sea a breves rasgos, la teoría toynbiana de la agresión cultural.

Dice Toynbee: cuando dos civilizaciones se encuentran en el espacio, la que está dotada de mayor potencia radioactiva suscita en la otra una mutación radical en su actitud mimética, la cual se vuelca del interior al exterior. En otras palabras, la civilización «inferior» comienza a imitar el modo de vida ajeno, al que toma como modelo porque advierte su fascinación o porque se impone hacerlo para escapar a su humillante condición de inferioridad y, así, sustraerse a la amenaza de ser degradada al rango de colonia. Si este proceso mimético se pone pronto en movimiento, la sociedad «inferior» tiene la posibilidad de neutralizar la amenaza que viene del exterior, si bien la operación, naturalmente, no se presenta nada fácil desde el momento en que, para sincronizar su ritmo de desarrollo con el de la civilización «superior», debe aportar modificaciones rápidas y radicales a su organización interna y a su específico estilo de vida. En otras palabras, una respuesta eficaz al desafío externo debe por fuerza pasar a través de una pronta adaptación institucional, comparable a una dolorosa intervención qui-

rúrgica. Ejemplo clásico: la llamada «revolución Meiji», gracias a la cual Japón, trasplantando a su organismo algunos elementos culturales ajenos, logró conjurar el peligro de ser degradado al rango de colonia del sistema occidental.

Hasta aquí el encuentro entre dos civilizaciones no presenta especiales problemas: la sometida a las radiaciones alienígenas, adaptándose a las condiciones que la otra impone, puede continuar desarrollándose armónicamente manteniendo intactas —incluso acrecentando— sus capacidades de autodeterminación y de control del ambiente. Si no, puede ocurrir que la sociedad embestida por las radiaciones culturales ajenas se encuentre en un estado de desintegración o, por lo menos, de decadencia, o bien que sus estructuras de base manifiesten una rigidez que haga imposible una respuesta adaptativa pronta y eficaz. En este caso la difusión cultural se transforma en un auténtico drama histórico.

En efecto, el primer impulso de la sociedad agredida será el de oponer una pertinaz y enconada resistencia a la intrusión de la cultura alienígena, que percibirá como una desnaturalización de su identidad espiritual. Simultáneamente, el impacto se resolverá en una difracción de la cultura radioactiva, cuyos elementos adquirirán, por eso mismo, velocidad y poder de penetración diferenciados. En otras palabras, el estado de desintegración de la cultura agredida y su encarnizada resistencia impedirán un proceso gradual y armónico de aculturación. Al contrario, en el cuerpo de la sociedad sometida a la presión externa penetrarán fragmentos culturales aislados, cuyos efectos de largo alcance no podrán ser adecuadamente controlados.

En este punto Toynbee formula tres leyes o generalizaciones empíricas. La primera es que el poder de penetración de un elemento cultural es proporcional al grado de su futilidad y superficialidad. Esta es una ley siniestra, pues quiere decir que la sociedad agredida, en la imposibilidad objetiva de sustraerse completamente a la influencia de la cultura radioactiva, acabará por aceptar aquellos elementos que le parezcan más fáciles de imitar o menos indeseables. Así, el proceso de aculturación forzada no sólo producirá el fenómeno de la difracción, sino que llevará también a una selección al revés. Resultado: serán los elementos culturales de

rango inferior los que penetren, con consecuencias devastadoras, en el cuerpo de la sociedad agredida.

En efecto —y ésta es la segunda ley de la agresión cultural—, un elemento cultural que ha sido inocuo o realmente benéfico en el cuerpo social en el que se siente como en su casa, tiende a producir nuevos y devastadores efectos en un cuerpo social en el que se ha alojado como un intruso exótico y aislado. Sigue la tercera ley, la cual dice que la característica específica de la radiación-recepción cultural es que «una cosa tira a la otra» en cuanto una cultura es un sistema, cuyos elementos están interrelacionados entre sí. De manera que los esfuerzos de la sociedad agredida para impedir la penetración de elementos culturales no queridos están condenados al fracaso. Una vez puesto en movimiento, el proceso de aculturación es imparable y los intentos de los agredidos de frenarlo no tendrán otro resultado que el de volver más dolorosa la situación.

Cuando se hace manifiesto que la penetración cultural es imparable y que las mismas capacidades de autodeterminación de la sociedad sometida a las radiaciones alienígenas están en duda, nace el «partido herodiano», es decir, el partido de los que adoptan una actitud opuesta a la de los «celotes»: más que rechazar obstinadamente la cultura ajena, los herodianos se hacen defensores de una general y programada aculturación. Para impedir la colonización forzada, se prodigan para estimular una especie de autocolonización. Pero tal autocolonización sólo puede constituir, según la mirada fundamentalista de los celotes, el camino principal que conduce a la destrucción de las especificaciones espirituales de la sociedad agredida. De ahí el inevitable duelo existencial entre los modernizadores y los tradicionalistas. Para los primeros, la salvación puede encontrarse sólo a través de la apertura de la comunidad nacional a la influencia ajena; para los segundos, al contrario, todo lo que viene del exterior es el mal y, consecuentemente, la salvación exige el cierre hermético de las fronteras culturales.

Cuatro

El análisis de Toynbee de la invasión cultural es ideal-típico, pero deja entrever el material empírico sobre el cual ha trabajado para inferir sus leyes. Lo que él describe es sobre

todo, aunque no exclusivamente, la penetración cultural de la civilización moderna en los países orientales y los efectos trastornadores que ha producido. Una penetración que no se ha limitado a destrozarse las instituciones, los usos y los valores que ha encontrado a su paso, sino que también ha desgarrado a los hombres, privándolos de su hábitat ancestral y condenándolos a vivir en un mundo que se ha transformado progresivamente en una realidad extraña y, en definitiva, hostil. Dicho de otra manera, el capitalismo, agrediendo a las culturas situadas fuera de su área de desarrollo endógeno, ha desarraigado a millones de hombres, transformándolos en una única y gigantesca masa alienada y, por eso mismo, resentida. Estos millones de individuos —dispersos en todas las áreas culturales donde el mercado capitalista y el tipo de cultura que éste y gracias a éste ha nacido, se han presentado como una imparable fuerza exógena dotada de una «monstruosa» potencia destructiva—, constituyen desde hace varias generaciones el «proletariado externo» de la civilización occidental.

Todo esto significa que el contacto permanente entre la modernidad y las sociedades extra-occidentales ha tenido tales y tan perversos efectos en estas últimas que puede y debe hablarse de catástrofe natural inducida, generada precisamente por la intrusión disgregadora del mercado capitalista, que ha determinado una especie de *clochardisation* de los pueblos del Tercer Mundo. En efecto, mientras en el orden tradicional de las sociedades asiáticas y africanas el mercado tenía funciones secundarias con respecto a los problemas de la existencia, con el proceso de aculturación forzada la existencia de los hombres y sus exigencias materiales y morales se han vuelto secundarias con respecto al mercado. Esto ha «liberado» a los colonizados de los vínculos comunitarios para someterlos a las impersonales leyes de la competencia y del provecho. Tal «liberación» y la consiguiente escisión entre la esfera económica y las otras esferas de la vida social han determinado la alienación de los colonizados con respecto al trabajo, a la comunidad de pertenencia y a la cultura ancestral.

El proceso de separación institucional entre lo económico y lo social ha producido consecuencias económicas también en Europa. Pero, después de décadas de luchas, el «proletariado interno» ha logrado

La civilización occidental ha asediado a las otras civilizaciones y las ha colocado frente a un desafío: encontrar una respuesta adecuada y transformarse en colonias culturales del centro capitalista.

Luciano Pellicani

sustraerse de la humillante condición de paria de la sociedad burguesa gracias al espectacular crecimiento económico y a las instituciones de reintegración y de tutela creadas por los sindicatos y por los partidos socialistas. Por el contrario, en los países del Tercer Mundo los costos humanos de la intrusión del mercado autorregulado en los tejidos vitales de las comunidades tradicionales han sido amplificadas por la heterogeneidad cultural existente entre los agresores y los agredidos. La explotación de la mano de obra por parte de los invasores ha sido más o menos intensa según las circunstancias históricas específicas, pero siempre y de cualquier modo, atroz, desde el momento en que no había ese mínimo de solidaridad nacional entre las clases dirigentes y las clases subalternas que, en cierta medida, había atenuado sus efectos negativos en Europa. En los países colonizados, por obvias razones, no podía haber ninguna forma de identificación afectiva y de comunión moral entre los explotadores y los explotados, con excepción de la basada en la tutela paternalista nutrida de hipocresía. La «misión del hombre blanco» fue la fórmula retórica con la cual los europeos enmascararon durante generaciones la degradación humana de los pueblos colonizados, considerados naturalmente inferiores y por lo tanto con necesidad de ser sometidos a una disciplina exterior.

Cinco

Con la ayuda del magistral análisis de Toynbee estamos ahora en condiciones de comprender por qué está en marcha, y no desde ayer, una auténtica guerra cultural entre Occidente y aquellos países en los que ha predominado el partido de los celotes, defensores a ultranza de las tradiciones nacionales. El ejemplo más transparente de reacción celote contra la Modernidad lo constituye la revolución iraní, auténtico llamamiento a las armas contra el espíritu de la civilización occidental, que Jomeini no vaciló en presentar como el Gran Demonio. Jomeini había percibido con suma lucidez que la modernización económica y tecnológica que pretendía el Sha Reza Palevi, no se habría limitado a aumentar las capacidades productivas de su país, sino que habría terminado por abrir las puertas de la secularización cultural, bastardeando progresivamente

la tradición religiosa, con el resultado de que habría quedado agredido el corazón de la identidad iraní. Por lo tanto, hacía falta detener el proceso de intrusión de la civilización moderna antes de que fuese demasiado tarde, es decir, antes de que tras las formas económicas y técnicas típicas de Occidente llegasen a los modos de pensar y de juzgar a ellos conectados. Y le pareció que la única estrategia idónea para alejar la perspectiva de la pérdida de identidad de su pueblo era la de elevar una impenetrable barrera defensiva, de modo que la intrusión de los elementos culturales ajenos resultase imposible. Por añadidura, desde el momento en que la «infección occidental» ya había afectado a la sociedad iraní, proclamó enérgicamente la necesidad de una política de «purificación» basada en el imperativo ético-religioso de castigar despiadadamente a aquellos que portaban el mal. Objetivo declarado: expulsar todo lo que contaminaba al pueblo iraní y restaurar la plena vigencia de la tradición sagrada e intocable. En una palabra, detener el proceso de modernización y de secularización, rechazando lo que de un modo u otro se presentaba como expresión de la civilización occidental.

No menos instructivo ha sido el *modus operandi* de la revolución camboyana. También ésta fue una reacción totalitaria contra la Modernidad. Lo que el *Angkar* se proponía hacer era restaurar el modelo de «la sociedad cerrada» eliminando de Camboya los elementos culturales que la colonización occidental había depositado allí: el mercado, el individualismo, el politeísmo axiológico, el pluralismo político. Por cierto, el despiadado y delirante experimento de Pol Pot fue realizado bajo la enseña del progresismo comunista. Pero tal progresismo, si se mira bien, fue sólo una máscara, tras la cual actuaba el resentimiento nacionalista de una élite proletarizada por la colonización cultural, élite que había aprendido de la izquierda marxista-leninista que la salvación de los «condenados de la Tierra» exigía la erradicación de todo lo que estaba ligado al capitalismo y al liberalismo.

No se puede decir que la revolución camboyana constituya un fenómeno *sui generis*. Al contrario, con su extremismo antimodernizante ha traído a la luz el sentido profundo de la revolución comunista, la cual

ha sido, ante todo y sobre todo, una reacción celote contra la civilización moderna. Todos los valores y las instituciones de base de la modernidad —la competencia, el contrato, la libertad individual, la democracia representativa, el racionalismo iluminista, etc.—, han sido llevados a cabo ante el *weltgericht* (tribunal mundial) y condenados a *jamaís* en cuanto manifestaciones de una organización de la sociedad antinatural y perversa. Esto explica por qué la propaganda soviética no ha vacilado en utilizar la fórmula ideológica «podrido Occidente» tan del gusto de los celotes rusos que han pasado a la historia con el nombre de esclavófilos. Esa fórmula, en realidad, expresaba bastante bien el animo radicalmente hostil de la cultura comunista en relación con Occidente y su determinación de reunir en un único ejército revolucionario al proletariado interno y al proletariado externo —los «condenados de la Tierra»—, con el expreso fin de arrasar la civilización moderna. No es casual que Anton Pannekoek viera en la revolución bolchevique la primera reacción asiática contra la dominación europea. Gracias a ella, en efecto, las partes del drama histórico en el que estamos aún envueltos se han invertido: el agredido se ha transformado en agresor y viceversa. Esto resultará transparente si se tiene en cuenta que Rusia ha constituido siempre una civilización hermana de la civilización occidental, a pesar de sus diferencias; una civilización centrada en la ortodoxia religiosa, el colectivismo espiritual y el predominio del Estado sobre la sociedad civil, la cual, sometida a la humillante presión cultural de Europa, ha vivido a partir del siglo XIX la perspectiva de la occidentalización como un verdadero atentado a su identidad espiritual.

Durante setenta años, la Rusia soviética ha creído haber encontrado el secreto para importar el *know-how* de la civilización occidental evitando ser contagiada por su espíritu animador. Al contrario, en cierto momento —a partir de la revolución estalinista— ha llegado a la orgullosa convicción de haber ideado la fórmula mágica —la planificación económica— para desarrollar sin límite las fuerzas productivas y para crear una organización social técnica y moralmente superior a la capitalista. Por añadidura, tal convicción ha subyugado a las élites del Tercer Mundo, induciéndolas a pensar que

había un camino para llegar a la sociedad industrial que permitía evitar la adopción de las instituciones de la civilización por la cual se sentían agredidos. Sin embargo, esta convicción se ha revelado como una ilusión catastrófica. El modo de producción centrado en el plan único ha aparecido tal cual es: una anti-economía estructuralmente incapaz de garantizar la utilización racional de los recursos escasos. Y esto coloca a los pueblos africanos y asiáticos frente a una opción ineludible: o ir a la escuela de Occidente con el deliberado objetivo de autocolonizarse, o bien rechazar toda contaminación cultural y, así, permanecer en el pantano de la miseria y de la dependencia tecnológica, científica y económica.

Toynbee, pues, había visto bien cuando decía que no era posible una aculturación material sin una aculturación espiritual. Y esto, en definitiva, significa que hay sólo un modo de industrializarse, adoptando las instituciones de base de la modernidad: el mercado ante todo y, con el mercado, la autonomía de la sociedad civil, el pluralismo político y la secularización. Pero occidentalizarse significa para las sociedades orientales, romper con el pasado, romper todo vínculo con las propias tradiciones, perder, en una palabra, la identidad espiritual para confluír en el álveo de la modernidad. En fin, aceptar como un hecho positivo y de todos modos ineludible, aquella perspectiva que Trubeckoi, en los años veinte, no vaciló en llamar la «pesadilla de la europeización universal».

Así las cosas, el «insomnio del mundo» no parece destinado a terminar. Nada nos autoriza a pensar que estamos en la vigilia del advenimiento de aquel orden planetario pacífico y democrático del que ha hablado recientemente Francis Fukuyama. Al contrario, es legítimo pensar que la guerra cultural no cesará hasta que la agresión occidental ocupe la escena mundial, colocando al proletariado externo frente a una opción ineludible y repugnante al mismo tiempo.

¿Guerra cultural o influencia recíproca?

Krzysztof Gawlikowski

Uno

En su ensayo *La guerra cultural entre Oriente y Occidente*, Luciano Pellicani ha tocado uno de los problemas cruciales, incluso acaso el problema más importante de la época presente: la cuestión de las transformaciones culturales conectadas con la ampliación del mercado capitalista y de la nueva civilización industrial-informática a escala global. Su tesis central está en la afirmación de que la civilización occidental «asedia» a todas las otras civilizaciones y las conquistas, fenómeno frente al cual estas últimas sufren una especie de «proletarización» (*clochardisation*). Ellas se defienden, incluso en formas radicales, cerrándose a las influencias externas y remitiéndose al propio patrimonio cultural, en el que cumplen un papel particular los valores derivados de la religión. Pellicani dedica una buena parte del ensayo a dos ejemplos de defensa de la civilización tradicional: la revolución de Jomeini en Irán y la revolución de Pol Pot en Camboya. Y concluye: «Nada nos autoriza a pensar que estamos en la vigilia del advenimiento de ese orden planetario pacífico y democrático del que recientemente ha hablado Francis Fukuyama. Al contrario, es legítimo pensar que la guerra cultural no cesará hasta que la agresión occidental ocupe la escena mundial, colocando al proletariado externo frente a una opción ineludible y repugnante al mismo tiempo».

Por un lado, Pellicani ha captado de manera admirable algunas tendencias y determinados problemas que son parte del Tercer Mundo. Por el otro, sin embargo, el cuadro que presenta de las transformaciones culturales a escala global suscita dudas sustanciales. Frente a los conflictos descritos en el ensayo observamos también, en efecto, otros procesos, casos diversos y diferentes situaciones. En consecuencia, la tesis de una «guerra cultural» de alcance global se revela como falsa.

Ante todo, la división entre países desarrollados y países atrasados desde el punto de vista económico no corresponde exactamente a la división entre la cultura eurocristiana y las otras civilizaciones. En la misma Europa tenemos países económicamente atrasados: basta pensar en Europa oriental y en el área de los Balcanes. En Asia tenemos a Japón y a los llamados *Cuatro Tigres*, así como a países con distintos grados de atraso. Diferenciada de manera seme-



jante está América Latina que, por lo menos en gran parte, pertenece al ámbito de la civilización eurocristiana. Tanto entre los países ricos como entre los países pobres, en fin, nos encontramos con religiones y civilizaciones diferentes.

Una segunda objeción concierne al mismo proceso de desarrollo económico. La mayor parte de la población del mundo vive actualmente en países que no pueden liberarse del atraso. El proceso de expansión de la economía de mercado y de las tecnologías modernas no es en absoluto automático ni global. La absorción en esos países de elementos derivados de una civilización tecnológicamente avanzada (occidental o japonesa) adopta de algún modo un papel psicoterapéutico: si no se puede participar en el desarrollo económico, se toman de él al menos algunos símbolos y *gadgets* conocidos por las películas y por las revistas. La «revolución informática» precede a la tecnológico-económica. En efecto, sólo se da en un primer momento que el mercado subvierte el tradicional cuadro económico-social y sólo como consecuencia de esto surgen las transformaciones culturales. A menudo también sucede lo contrario. Vale la pena también observar que el desarrollo económico es actualmente un deseo universal, aunque no siempre pueda realizarse. Los casos de total negación de la «civilización occidental», como la realizada por Pol Pot, son sumamente raros. En general, la civilización industrial es aceptada, aunque sea parcialmente,

mientras que se rechaza sólo la cultura eurocristiana, sobre todo en su versión consumista, lo que es difícil de condenar en un país pobre, donde alcanza a una reducida élite privilegiada.

Se puede añadir también que las tendencias al rechazo de la civilización occidental están sufriendo un evidente debilitamiento. En las tres últimas décadas los países del Tercer Mundo se han encontrado teniendo que optar entre una vía de desarrollo euro-americano-japonés y una vía soviético-china. Desde hace al menos diez años, no obstante, la llamada «alternativa socialista» ha perdido su fuerza de atracción. El derrumbe del Imperio soviético, la reforma mercantil en China y la miseria de aquellos países del Tercer Mundo que a su vez han elegido la «vía alternativa», ponen un término definitivo a los intentos de instaurar regímenes neotradicionalistas de tipo «socialista». La variante fundamentalista-teocrática nacida en Irán no ha tenido desde su inicio una influencia sustancial. La «fuga a la tradición» se ha demostrado poco práctica y poco atrayente. Vale la pena apuntar que la «vía alternativa» (tradicionalista o «socialista») ha sido elegida por países con distinto grado de desarrollo económico: muy atrasados o medianamente desarrollados. En los primeros, los dirigentes han sido a menudo hombres ligados a las élites intelectuales de izquierda (también éstas occidentalizadas en gran medida); en los segundos, la guía ha sido adoptada por el clero y por las

élites tradicionalistas. Los regímenes que han hecho propia una vía alternativa con respecto a la occidental han sido, pues, de naturaleza muy variada, mientras que su afirmación ha sido el resultado tanto del deseo insatisfecho de desarrollo económico como de la voluntad de frenar la «degradación moral» a él ligado. En general, han unido estos dos componentes, como se ve en el caso iraní y en el de la Camboya de Pol Pot. Todos estos regímenes parecen ser «callejones sin salida» de la evolución sociopolítica, dolorosos «errores históricos».

Dos

La principal debilidad de la concepción de la «guerra cultural» como teoría global radica, sin embargo, en otra cuestión. En efecto, parece que son los países desarrollados del ámbito eurocristiano los que absorben en medida cada vez mayor elementos de las culturas no occidentales. Se observa en la música, en las costumbres, en la cocina, en la búsqueda de las religiones y de la «sabiduría» orientales y así sucesivamente. El fenómeno tal vez más espectacular es la impetuosa difusión de los restaurantes chinos en Italia y en España, países donde esos restaurantes casi no existían anteriormente, mientras que ahora están destinados al consumo precisamente de los europeos, no de quien proviene de Asia.

Los crecientes movimientos migratorios profundizan ulteriormente las transformaciones de las culturas eurocristianas. Por un lado, tenemos un éxodo turístico y una afluencia de especialistas occidentales y de fuerza de trabajo calificada hacia las regiones extraeuropeas; por el otro, en cambio, una afluencia de fuerza de trabajo por lo común no calificada y proveniente de las zonas atrasadas hacia Europa y Estados Unidos. En consecuencia, las metrópolis occidentales se vuelven cada vez más ampliamente multiculturales. Somos además testigos de una «conquista» pacífica sin precedentes de Europa por parte de los inmigrantes de África y Asia, y de los Estados Unidos por parte de los latinoamericanos y de aquellos que emigran del Asia oriental. Este fenómeno se manifiesta a todos los niveles: capital, especialistas, obreros y *lumpenproletariat*. Tales procesos de «mezcolanza cultural» están acompañados por recíprocos intentos de autoaislamiento, de defensa de las propias tradiciones, lo que provoca

Parece que actualmente son los países desarrollados del ámbito eurocristiano los que absorben en medida cada vez mayor los elementos de culturas no-occidentales.

nuevos conflictos en el seno de la civilización industrial.

En los países atrasados extraños al ámbito eurocristiano se manifiesta también una rápida absorción de la civilización occidental, lo que concierne no sólo a *gadgets* como la radio y la televisión u otros artículos consumistas, sino también a los valores. En los años sesenta, muchos de los países recién independizados han aceptado los valores del modelo alternativo soviético-chino, que en esencia incluían algunas ideas occidentales (aunque sólo sea las afines a todas las sociedades tradicionales). Los años ochenta han conocido, en cambio, una difusión extraordinaria de las ideas y de los modelos de las democracias occidentales. El deseo de democracia y de elecciones libres, el respeto de los derechos humanos y de la prensa independiente han comenzado a resonar en Pekín y en Rangún, en Katmandú y en Karachi, en Argelia y en Addis Abeba, es decir en países que presentan diferentes sistemas políticos y diferentes orientaciones ideológicas y se encuentran en distintos niveles de desarrollo económico. Es sorprendente que tales existencias se hayan manifestado incluso en los países más pobres y que normalmente con tales reivindicaciones se hayan presentado amplias masas y no sólo las élites. A fin de cuentas, ha sido precisamente esta rápida difusión de los ideales democráticos la que ha causado la descomposición de los Estados del «socialismo real».

En consecuencia, pues, observamos crecientes conflictos culturales también en el interior de los países extraños al ámbito eurocristiano o en aquellos que han rechazado la civilización occidental; asistimos al choque de los nuevos valores de derivación occidental con los valores tradicionales o neotradicionalistas. Del mismo modo que la ciencia y las nuevas tecnologías, tales valores son considerados universales y en tal sentido se los acepta, creando nuevas aspiraciones políticas y sociales. No se trata de un efecto de la «agresión», sino del simple hecho de la coexistencia con el mundo que posee estos valores y, en los países atrasados, de las aspiraciones espontáneas suscitadas por esta proximidad. Se debe recordar además que esta pacífica «conquista del mundo por parte de los valores occidentales» incluye también al cristianismo. Los viajes de Juan Pablo II no son sólo causa de su difusión, sino que constituyen

también el resultado de esta nueva necesidad. La afluencia en Europa de emigrantes de Africa y de Asia parece ser no sólo y no tanto un viaje con el exclusivo fin del beneficio económico, sino un auténtico viaje hacia la civilización occidental: si la montaña no quiere ir a Mahoma, es Mahoma quien va a la montaña.

Se trata de un fenómeno nuevo y aún no conocemos sus consecuencias. Por el momento ha derrumbado al «socialismo real» y a diversos regímenes autoritarios, desde las dictaduras de derecha de Pinochet y de Marcos hasta el comunismo ortodoxo en Albania. Hoy no sabemos si acelerará y facilitará el desarrollo económico del Tercer Mundo o si, al contrario, suscitará nuevas frustraciones. Las repercusiones en el mundo árabe de la agresión de Irak a Kuwait muestran que los cambios son realmente de fondo: hace veinte años habríamos sido testigos de sólidas demostraciones antiamericanas en todo el mundo musulmán; hoy las tropas egipcias y pakistaníes aterrizan en Arabia Saudita junto con los americanos. En todo caso se trata de un fenómeno positivo: a las poblaciones de los países atrasados les aporta cambios favorables y tal vez, al menos para una parte de estos países, aumenta también las posibilidades de un desarrollo económico. Sin embargo, será prudente en el uso de términos como «proletariado» o «*clachardisation*» al referirme al análisis de transformaciones culturales. Todos los fenómenos negativos descritos por Pellicani sin duda se manifiestan pero se enmarcan en un contexto más amplio, constituyen la otra cara de la moneda y el precio que se paga por las fundamentales transformaciones culturales ligadas a la progresiva expansión de la civilización industrial.

Tres

Somos testigos de la formación de un nuevo panorama político-ideológico del mundo en el que, según parece, han cumplido un papel fundamental los medios de información. Como siempre, esos cambios unen fenómenos positivos y fenómenos negativos, aun cuando estos últimos, por lo menos, no sean predominantes. La difusión de los nuevos valores y de modelos democráticos, además del desarrollo económico y tecnológico, no causan necesariamente el derrumbe y la aniquilación de la cultura tradicional, como demuestran los

ejemplos de Japón, Corea del Sur, Hong Kong y Tailandia. Así demuestra con toda evidencia que la civilización industrial se puede formar no sólo sobre la base de las culturas eurocristianas sino también de las culturas budistas-confucianas, y que puede presentar diversas variantes culturales, las cuales constituyen una síntesis de las tradiciones autóctonas y de la universalista modernidad industrial. Tal vez no todas las culturas están en condiciones de superar esa transformación, desde el momento en que las culturas islámicas la viven de manera dolorosa a causa de su plurisecular conflicto con la Europa cristiana y del problema de Israel, pero ésta parece ser la principal tendencia del desarrollo histórico.

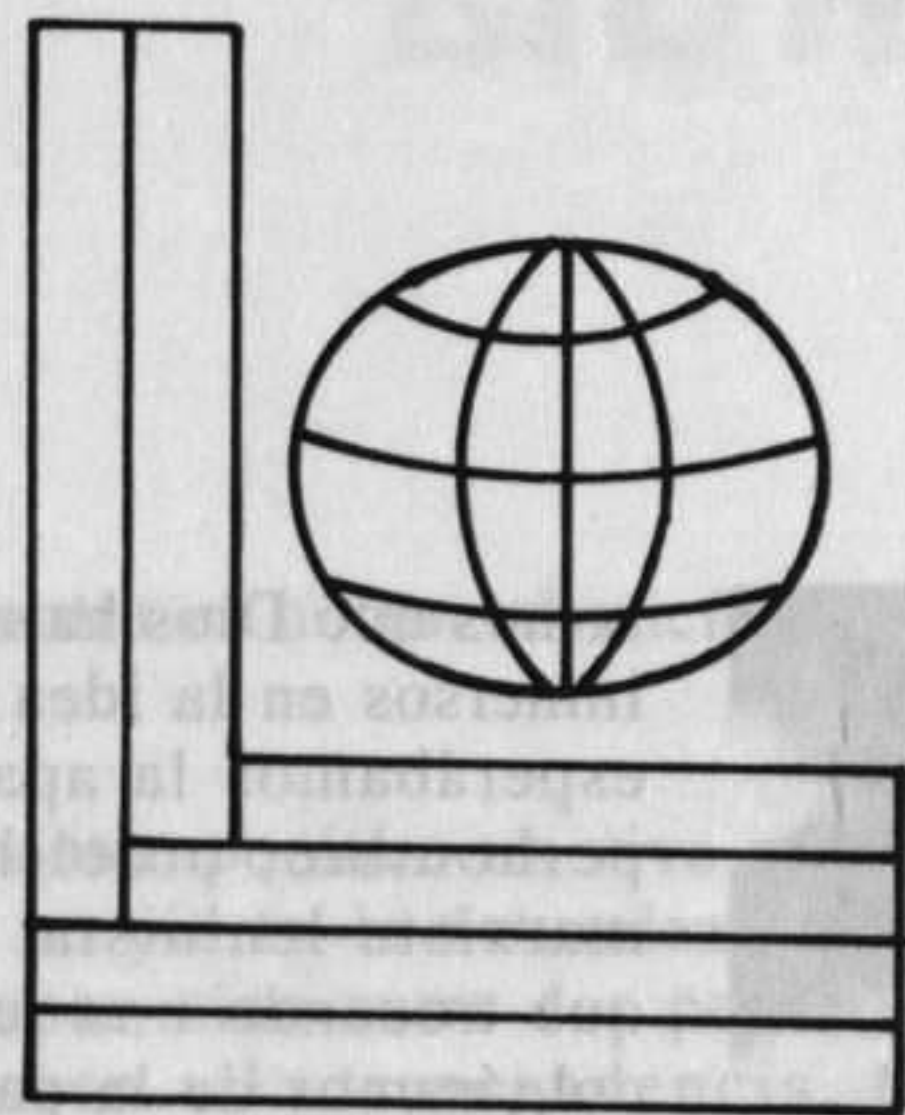
Pellicani, siguiendo la tradición del pensamiento sociológico, ha tratado especialmente el problema de los valores. Yo querría llamar la atención sobre otro aspecto, en mi opinión crucial: la transformación de las instituciones y de los papeles sociales de la esfera intermedia entre valores y objetos, entre valores e instrumentos, o sea entre valores y área de la cultura material. Las experiencias de los procesos de modernización demuestran, y en este aspecto coincido con Pellicani, que se aceptan más fácilmente aquellos instrumentos que aumentan la «productividad del trabajo» (bombas, motores, abonos químicos, armamentos modernos) o bien los bienes de consumo marginales (cine, Coca-Cola, cigarrillos). Aparentemente su aceptación no despierta la necesidad de cambiar toda la estructura de la cultura tradicional, aunque, sin duda, conmueve sus bases.

Sucede, sin embargo, y actualmente lo observamos en amplia escala, que se aceptan también, al menos de palabra, los valores. Se ve entonces que es más difícil cambiar las instituciones y los papeles sociales. Las masas pueden reivindicar en las plazas la democracia y las libertades civiles, pero esto no significa en absoluto que la sociedad esté en condiciones de crear las estructuras de las instituciones democráticas y de cambiar los papeles sociales cotidianos. A tal fin es indispensable la elaboración de nuevas concepciones del poder, de nuevos modelos de comportamiento, de nuevos papeles para los dirigentes, los funcionarios estatales y los ciudadanos, de otra división de los deberes entre hombre y mujer y así sucesiva-

mente. Hasta en países de cultura eurocristiana, como los países de Europa central, la construcción de un orden democrático encuentra enormes dificultades. Lo mismo se observa en la católica América Latina y en la también católica Filipinas. Semejantes dificultades obstaculizan el desarrollo económico no sólo en los países extraeuropeos, sino también en el sur de Italia o en Polonia. Naturalmente, podemos preguntarnos de inmediato si en esas situaciones se aceptan de verdad los valores de la civilización industrial avanzada, pero esto no explica mucho, dado que los valores fundamentales han sido inculcados a través de siglos.

Explicar el atraso económico sólo con el parasitismo de las élites privilegiadas, como hacían los marxistas, es una respuesta parcial, y también lo es la recurrencia sociológica a la estructura de valores diferente de la eurocristiana. Las élites han sido liquidadas, los valores han sido aceptados, pero las sociedades siguen quedándose al margen de la civilización industrial. La creación de una nueva cultura política, de una nueva mentalidad y de nuevas costumbres se ha revelado como una barrera insuperable o un proceso sumamente lento. Esto nos impulsa a interrogarnos sobre otra cuestión, sobre los modos en que se generan las estructuras políticas democráticas y el desarrollo económico. Estas dos esferas están ligadas entre sí, pero no son para nada idénticas, como demuestran los casos de Corea del Sur y de Taiwan.

Por todo ello, en lugar del marco de una «guerra cultural» entre Occidente eurocristiano y «Oriente», me parece más eficaz el marco de un *melting pot* global con un «Norte» organizativa, tecnológica y económicamente avanzado y un «Sur» atrasado, recíprocamente ligados e interdependientes, lo que queda ampliamente demostrado por el reciente conflicto en el Golfo Pérsico. Estas dos grandes regiones, Norte y Sur, deben sufrir transformaciones para enriquecer recíprocamente y volver más estrecha tal coexistencia, y para limitar por el bien común las «guerras culturales» alimentadas en el Norte contra los inmigrantes del Sur, en el Sur contra la civilización occidental.



PRIMERA FERIA INTERNACIONAL DEL LIBRO HISPANO.

FILHUSA '91
HOUSTON, TEXAS • U.S.A.

Septiembre 12, 13, 14 y 15 de 1991

PROMUEVE Y ORGANIZA:
FILHUSA

A NON PROFIT ORGANIZATION

FIRST INTERNATIONAL HISPANIC BOOK FAIR

José Méndez

FILHUSA '91 facilita el encuentro de profesionales del libro del mundo hispánico: Editores, Distribuidores, Compradores y Vendedores.

El mercado del libro: Bibliotecas, Universidades, Programas Bilingües y la población Hispana de Estados Unidos.

FILHUSA '91 tiene el propósito de facilitar el intercambio de ideas y oportunidades que son en beneficio de la cultura.

FILHUSA '91, patrocina reuniones sobre: Cómo ingresar al mercado americano, entendiendo las especiales necesidades que este mercado requiere.

Incrementar los intereses culturales que la herencia cultural hispana conlleva.

FILHUSA '91, será lugar de reunión de editores interesados en la compra y venta de derechos de autor.

Para más información en la participación de **FILHUSA '91** comunicarse con Tony Moran a: FILHUSA Inc.

5250 Gulfon, Suite 4G
Houston, TX 77081
Tel. (713) 666-9825
Fax (713) 665-2736

La creación del nómada

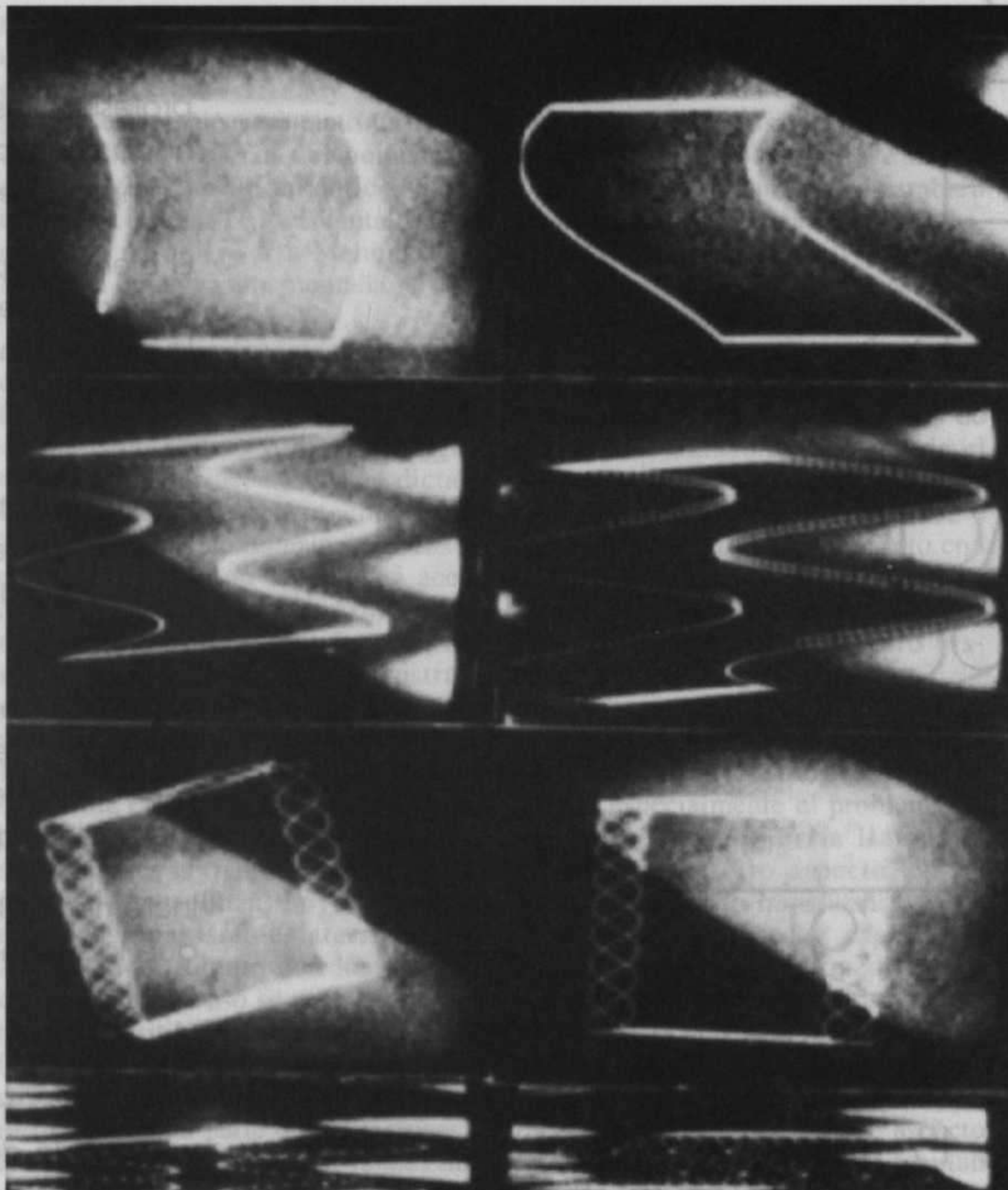
O las tareas de Pulgarcito

José Méndez

Una de las fórmulas del terror desarrolladas por la literatura y el cine en este siglo, con desigual fortuna desde Orwell hasta la producción de serie B para la pantalla doméstica, ha sido el mito de la uniformidad. La igualdad entre los seres humanos, vista como una igualdad químicamente pura, es decir, no tanto en los baremos del poder social — la riqueza, la dignidad, el cargo —, como en el entramado mental que domina sobre los sentimientos, la razón y el deseo. Esos seres clónicos que aparecen en tantas obras de la imaginación formando ejércitos de un poder central y omnipresente, son tanto un producto de la «ciencia-ficción», es decir una traslación de lo «posible» atendiendo al actual desarrollo de la ingeniería genética, como una representación del imaginario colectivo del hombre moderno, que no de otra forma alcanza a resolver el conflicto que plantea sobre él otro mito, este sí, indestructible: el progreso.

Es moda hoy, y obsérvese que moda no significa otra cosa que el acuerdo social según el cual algo es nuevo por el mero hecho de que ocurra en el presente, negar el concepto de progreso y maldecirlo como causante de todos nuestros males. La modernidad, surgida después de las brumas de la Ilustración, según todos los manuales, se apoyó sobre tan nefasto concepto — el progreso — para ser conducida al callejón sin salida de la contaminación, el paro, ... y lo que es más grave, al nacimiento de un nuevo ser. Ese nuevo ser que Herbert Marcuse llamaría el Hombre unidimensional y Robert Musil el Hombre sin atributos. Todo ello ocurrió, apuntan con celeridad los pensadores de la postmodernidad, por la fe ciega, exenta de caridad y tradición, en el progreso. Olvidamos a Platón, Aristóteles, Spinoza, los padres de la Iglesia, y toda la tradición del pensamiento romántico coronada por Federico Nietzsche y su platónico concepto del eterno retorno. No existe el progreso, y si existiera, está demostrado que conduce al caos. Si todo lo apuntado fuera poco, el derrumbe político del bloque de países comunistas confirma, reafirma y concluye la hipótesis: el progreso es el becerro de oro y por haberle adorado pagaremos las siete plagas.

En esta situación se impone el fragmento, la voluta, el *rap*, el triunfo de los combinados alcohólicos, y una manifiesta desgana con respecto a la actuación política y social. Omar Calabrese resumiría la situación brillantemente calificándola de neobarroca. Michel Maffesoli hablaría del tiempo de las tribus, Umberto Eco aplaudiría la aparición de una época neomedieval, y Jacques Derrida, dentro de un cartesiano anarquismo espiritual, dirá que la so-



ciudad sufre un proceso de deconstrucción que es necesario interpretar con paciencia. Hay otras respuestas, pero todas parciales, que además se enorgullecen de serlo. El progreso, entre tanto, parece detenido, puesto bajo la sombra de la higuera de la historia que, a su vez, o bien se acaba (Fukuyama) o bien renuncia a la acerada punta de lanza de la ideología (Paz).

El mundo científico, como es saludable tradición, asiste en silencio a este despliegue teórico, mientras sigue vertiendo sobre la sociedad sus conquistas: medios de comunicación, ingeniería genética, informática, trasplantes, materiales de construcción, eurotúneles, y la ahora parcialmente olvidada conquista del espacio. Estos «adelantos», en el sentido zarzuelero de la palabra — por otra parte tan exacto —, son difíciles de asimilar, causan estragos en la vida cotidiana de las gentes, y tampoco remiten, en sí mismos, a la esperanza de un mañana un poco más feliz, más solidario, o simplemente más cómodo. Son progresos neutros, afirmarán los más partidarios, son inevitables, sufrirá en silencio la mayoría, son diabólicos, clamarán finalmente los nostálgicos de la navegación a vela. Ante tales «amenazas» lo mejor es tener algo que hacer, una ocupación, un destino, una trascendencia. Pero también por este lado la cosa se ha puesto fea, porque lo peor no es que hayamos gritado hasta desgañi-

tarnos que Dios ha muerto, cuando inmersos en la idea de «progreso» esperábamos la aparición del superhombre, o del hombre nuevo marxista-leninista; lo peor no es que trocando una fe por otra descolgáramos de la pared de nuestro edificio espiritual aquel crucifijo, aquella estampa.

Lo peor es que en el tiempo que ha durado ese gesto, aproximadamente dos siglos, hemos olvidado la manera (la *maniera* dirán otros) de relacionarnos con lo trascendente. Y en ese olvido, que cada cual resuelve como puede, vivimos. Vida que no es cómoda y que necesita, cuanto antes, urgentemente, un destino, una trascendencia, un cumplimiento.

Al tiempo, la razón no está dispuesta a abjurar de sus conquistas y, por tanto, la nueva fe ha de ser universal (ecuménica), solidaria (justiciera) y necesaria (salvadora) — pero laica. Así nace la Ecología que nos advierte de los peligros del plomo, como antes nos advirtieron de los peligros del cerdo. Y ambos son tan ciertos y relativos como el tiempo se ha encargado de demostrar.

La nueva fe tarda en imponerse y busca su Herodes, su Pilatos, su Barrabás y sus mártires. De todo ello va obteniendo poco a poco, y el camino aunque corto está sembrado de éxitos y aún de milagros.

El Progreso, innegable, real como los ciclos del sol y de la luna, fe de nuestros «padres», es negado, vilipendiado e injuriado, como en su día lo fueron Venus o Poseidón. De la misma forma las consecuencias de ser sus devotos son nefastas: la uniformidad, la destrucción, la muerte... Los profetas de la nueva fe ecológica madrugaron considerablemente, Walt Whitman, arcádico y prometico al mismo tiempo, con un pie en la naturaleza y otro en el barco de vapor, soñaba aún, como Pilatos, en conciliar opuestos, que a él, visionario de más lejanas brumas, no le parecían tanto.

Aquí, de la mano de Whitman, como también podía venir de la mano de Rimbaud, entra al fin algo de lo prometido en el título de este artículo, la cultura. La cultura desde que Lévi Strauss y otros, comenzando por Voltaire, Rousseau, y Darwin, comenzaran a darle vueltas al concepto de sociedad tiene un significado casi tan amplio como la palabra vida. Todo es cultural. Así que, tanto por prudencia intelectual, comodidad conceptual, o ignorancia antropológica, acotaré mi término. Cultura aquí significa creación: la página en blanco, la pantalla en negro, el silencio, el espacio. La lucha

**La posmodernidad realiza con pasión la crítica del progreso, del padre, la limpieza del viejo ídolo.
Pero no alcanza a descubrir que en la modernidad Dios cambió,
irreversiblemente, de sexo.**

del hombre contra el horror al vacío de su espíritu.

El artista contemporáneo no vive como Walt Whitman con un pie en la naturaleza y otro en el barco de vapor, sino entre dos pesadillas: el terror al regreso a la trascendencia, horror causado por la razón que grita histérica, desde el fondo de las vanguardias, negándose a lo que ella considera un asesinato, y que el artista vive como un parricidio. Cualquier debilidad para tomar el camino de retorno a la trascendencia se vive como un incesto con el mito, lo irracional. Un retorno doloroso al sexo (al padre, a la madre). La línea recta que pretende mantener la nueva fe ecológica es suficiente para mentener las apariencias pero el arte, que es una apariencia, no debe, sin embargo, nacer de ellas, y si lo hace (como hoy es común) se transforma en moda, en simulacro, en falso totem alrededor del cual danzamos sin convicción intentando recordar las muecas del asombro. Pero el artista, que es algo así como el pararrayos de la humanidad, según la iconografía romántica se encargó de petrificar, vive en continuo desasosiego, en un incesante nomadeo entre la habitación del padre y la habitación de la madre, es decir, vive en el pasillo, en un lugar que aunque sería fácil confundirlo con el laberinto clásico, no tiene en común con aquel nada más que la

intemperie espiritual. En el pasillo no se busca una salida, sino un punto, una habitación en la que descansar.

Escindido entre el deseo de acudir a la habitación de la madre y el deseo de retornar a la del padre, el artista va dejando su obra como Pulgarcito dejaba las migajas de pan, como señales que en cualquier momento (piensa) le permitan cambiar de dirección.

Si se aproxima a la habitación del padre fascinado por las categóricas posturas mantenidas por éste y aún por su abuelo, siente en principio que sus piernas se apoyan en tierra firme, sobre fuertes palabras: liberación, autonomía, progreso.

Trabaja agotadoramente, desafía al mundo, hasta que se da cuenta que de sus manos salen formas vacías, palabras que se alejan de su corazón, y todo a su alrededor exhala un desagradable aroma a lo conocido, a lo estéril. La depresión del nómada es en ese momento inevitable y comienza a trazar círculos, que paulatinamente le alejan de aquella habitación que apesta. Prefiere la soledad y la inacción a soportar aquel hedor. En esa soledad le parece atisbar, rememorando viejas fórmulas, una leve claridad que parece venir del fondo de su co-

razón. La historia se abre ante él como un buen refugio: aquella época estupenda en que mamá y papá dormían en la misma habitación. Y allí, en ese punto del pasillo que nunca llega ser una habitación propia, el artista, el intelectual, crea formas y conceptos que calman temporalmente su ansiedad. En ese recodo del pasillo al que llamamos posmodernidad se realiza con pasión (quizá la única) la crítica del progreso, la crítica del padre, la limpieza del viejo ídolo. Tarea que si bien tiene las mismas virtudes que el Valium, mal, no alcanza a descubrir a su través que en la modernidad se produjo un cambio irreversible: Dios cambió de sexo. Dios duerme en la habitación del fondo y por tanto es posible que el futuro pertenezca a un Edipo no culpable, a un Edipo feliz.

JOSÉ MÉNDEZ

— *El oficio de la necesidad*. Edialsa, 1980.

— *En esta playa*. Eds. del Observatorio, 1985.

EDITORIAL

PABLO IGLESIAS

EUROPA EN CRISIS

Mercedes Cabrera, Santos Juliá, Pablo Martín Aceña (Comps.)
Derek H. Aldcroft, Gabriel Tortella, René Rémond, Mercedes Cabrera,
Shlomo Ben Ami, Adrian Lyttleton, Peter Temin, Pablo Martín Aceña,
Richard J. Evans, Luis Angel Rojo, Francisco Cabrillo, Enzo Collotti,
Aldo Agosti, Nuria Puig, Juan J. Linz, Javier Tusell, Santos Juliá, Luis Arranz,
Juan Pablo Fusi, Ludolfo Paramio

360 págs.

2.500 ptas.

Este libro reúne las ponencias y comentarios presentados en el seminario *Europa en crisis*. El objetivo fue abordar los principales acontecimientos económicos, políticos y sociales que caracterizaron la vida europea de los años veinte y treinta. Para ello se invitó a prestigiosos especialistas que ofrecieron los resultados de sus investigaciones, así como novedosas y estimulantes interpretaciones sobre la historia europea más reciente. Aunque los trabajos examinan el periodo de entreguerras desde perspectivas distintas, todos ellos tienen un denominador común: tratan de explicar la crisis general (política, social, cultural, económica) de la sociedad europea, que se abrió con la I Guerra Mundial y se cerró temporalmente con una segunda contienda que de nuevo tuvo al continente como principal escenario.

Pedidos:

EDITORIAL PABLO IGLESIAS

Monte Esquinza, 30 - 2º
28010 Madrid

Forma de Pago:

Talón bancario o
Giro postal

EDITORIAL

PABLO IGLESIAS

SOCIALISMO LIBERAL

Carlo Rosselli

Introducción de Norberto Bobbio

168 págs.

1.475 ptas.

«Socialismo liberal» abarca una parte crítica —crítica del marxismo y de las distintas formas de revisionismo que pretenden corregirle— y una parte constructiva, la propuesta de un socialismo no marxista y, al contrario, liberal, incluso antimarxista por su carácter liberal... En estos últimos años de renovado debate, por un lado sobre la crisis del marxismo, por el otro sobre el nexo indisoluble entre democracia y socialismo, las ideas de Rosselli han resurgido, aunque no siempre se haya reconocido. Pasados cincuenta años, por otra parte, ya no hay tiempo de anatemas ni de apologías. Y esta reimpresión no pretende simplemente exhumarlo de nuevo ni tampoco reivindicarlo. Quiere ofrecer este texto, conocido pero inhallable, a una nueva lectura y, se entiende, a una lectura crítica que, sin dejar de tener en cuenta la época y las circunstancias en las que fue escrito, se libere de las ideas preconcebidas con las que lo leyeron entonces algunos, así como del pretexto polémico con que otros podrían leerlo ahora.

Pedidos:

EDITORIAL PABLO IGLESIAS

Monte Esquinza, 30 - 2º
28010 Madrid

Forma de Pago:

Talón bancario o
Giro postal

El artista actual ante la tradición y la vanguardia

Félix Grande

«No es posible heredar la tradición; y si uno la quiere, tiene que ganársela: con esfuerzo». Esta frase fue escrita por un artista a quien su serenidad y su moderación no impidieron revolucionar, en su época, las leyes de la poesía anglosajona: T.S. Eliot. En principio, esa frase de Eliot puede parecer extraña, pero tal vez nuestra extrañeza no fuese aquí otra cosa que una falta de reflexión: ¿por qué pensar que la serenidad, e incluso la moderación, no pueden resultar revolucionarias? A menudo la serenidad es la penúltima forma de la angustia y la moderación una estrategia de la decisión, una táctica del apasionamiento. Por otra parte, no siempre la movilidad significa un avance, y muy escasas veces la tradición nos

asalta emparentada con la inercia. Casi podemos estar seguros de que la tradición, con su cueva llena de ojos, nos ayuda a escrutar las palpitaciones del arte revolucionario. Con frecuencia, la verdadera invención (esto es, la invención que a su vez conseguirá ser duradera y contagiosa, pasando así a ser parte de la herencia sucesiva, esa herencia cuya mayor opulencia es su capacidad de inquietarnos y hacernos exigentes), con frecuencia, repito, la verdadera invención, tanto como de desazón y de desobediencia, se alimenta de memoria, de admiración y de raíces. Hemos aprendido cómo la libertad es la maravillosa reunión de la tradición y la desobediencia, y conviene asimismo no olvidar algo que habita en el origen de nuestro aprendizaje: que la desobediencia no faltó a nuestros clásicos. Al contrario: lo que fundamentalmente nos enseñan los inmortales es la alegría de desobedecer. Ahora bien: ¿en dónde acaba la desobediencia y empieza el atolondramiento? Pues hemos aprendido también cómo cuando la revolución se vuelve insensata, la sensatez se vuelve revolucionaria. Ha de tratarse, claro está, de una sensatez que no deserte de su angustia. Sólo los insensatos, enmascarados de individualismo, creen en un fruto sin raíces. Contra esta insensatez, que suele disfrazarse de vanguardia y que suele convertir a la desobediencia en una mera escaramuza de egolatrías, nos socorre el respeto a la energía de la tradición.

Respetar —reelaborar— lo vivo de la tradición no es, en fin, una forma de sumisión o de claudicación, sino un acto de serenidad revolucionaria. ¿Da la revolución, en arte, saltos en el vacío? Un afán artístico que salta en el vacío casi nunca alcanza a llamarse ni arte ni revolución: más módica y precariamente, suele llamarse vanguardismo. Hagamos memoria: realismo socialista, *nouveau roman*, posmodernidad (por mencionar únicamente aspiraciones precipitadas de los últimos años): ¿qué aprendemos en tanta precipitación y tanto extenuamiento? Aprendemos que por cada momento revolucionario que se queda a habitar en la discusión permanente de la historia del arte, van quedando por el camino una pálida rencilla de ca-



El reciente. Equipo Cronica. 1971 (Detalle).

dáveres vanguardistas. Citemos a un genial y ocurente argentino y a un cazarro escultor catalán: el argentino, apellidado Borges, con una pesadumbre aminorada por el desdén, escribe: «Ya se sabe: por una línea razonable o una recta noticia hay leguas de insensatas cacofonías, de fárragos verbales y de incoherencias»; y el catalán, Manolo Hugué, advirtió cómo «delante de los que en vez de escultura, pintura, música o poesía realizan meras ocurrencias hay que saber reír copiosamente; para toda persona no intoxicada de civilización, esta risa es una cuestión de vida o muerte». Sustituyámosle a ese consejo de Manolo Hugué la palabra civilización por la palabra moda, y su consejo se cargará de actualidad. La civilización no tiene prisa: tiene angustia. La moda no tiene angustia (al menos, no una angustia incurable): tiene prisa. Pues bien, en algo se asemejan la tradición y la revolución artísticas: en que no tienen prisa. Tienen la vehemencia y la fuerza necesarias para sobrevivir, tienen la necesidad —tradicional— de la desobediencia, tienen el hambre de raíces; y una

cierta ironía ante la dictadura de la improvisación y la broma del parricidio.

No es aconsejable ignorar que al proponer estas opiniones corremos el riesgo de que nos llamen reaccionarios. Conviene recordar, sin embargo, que semejante acusación es poco original, presuntamente cómoda y aproximadamente ilegible. Muchos de los calígrafos que manejan esa digresión policíaca como si fuese un argumento han encontrado una bandera en una muy famosa y ya tradicional recomendación de Rimbaud: «Hay que ser absolutamente modernos». Sin duda, esas palabras suenan de un modo formidable. Sólo que Rimbaud tenía perfecto derecho a pronunciarlas, en tanto que la mayor parte de quienes se acuartelan en ellas, como la prudencia exagerada se refugia en un búnker, no merecen, ante el desgarrado Rimbaud, bebedor de intemperie, ni siquiera llamarse sus discípulos. ¿Discípulos de Rimbaud tantísimos erróneos que suponen que una barbita puntualmente descuidada es una señal de carácter y que unas rayitas de coca constituyen poco menos que un tenebroso desafío al conservadurismo del sistema? ¿Si todos conocemos calígrafos que se creen absolutamente modernos porque desprecian a Machado, mientras briosamente reivindicaban al antepasado D'Annunzio o imitan —¡ahora!— los caligramas de don Guillermo Apollinaire! ¿Si conocemos escritores autoconsiderados altamente erotómanos que hacen perseverantes reverencias al desdichado y famoso marqués (el de Sade; ¿quién, si no?), mientras sienten un desfavorido desdén ante las novelas ejemplares de ese golfo tropical a quien la posteridad —que somos nosotros— conoce como Henry Miller!

Esta alusión al erotismo, en estas páginas que pretenden acariciar los pechos a la tradición y a la revolución artísticas, y que empieza por mencionarlas como pertenecientes a una idéntica y enraizada familia, pudiera parecer una salida de tono, un descuido o una arbitrariedad. Incluso habrá pudicias que le otorgarían el nombre de provocación. Afirmamos, no obstante, que hay una cierta relación entre esa frivolidad fornida que se manifiesta en el desdén a las conquistas vivas del pasado (André Malraux: «La tradición no se hereda: se conquista») y un talante preservativo y aguanoso ante la hoguera de la piel y el volcán de las emociones, casi siempre infernales. Si es verdad que el poeta no coquetea con la poesía, sino que se acuesta con ella, ¿cómo podría volverle la espalda al infierno? ¿En qué clásicos habríamos aprendido una deserción semejante? Dicho de otra manera: ciertas obcecaciones vanguardistas no suelen ser sino el efímero resultado de una aterrada huida hacia adelante; a muchos arbolitos endebles las profundas raíces les producen pavor; de un modo preconsciente han comprendido la esforzada responsabilidad y la violenta

**Respetar, reelaborar, lo vivo de la tradición no es una forma de sumisión,
sino un acto de serenidad revolucionaria.**

estética que se contienen en una breve frase del revolucionario René Char: «El combate de la perseverancia». Estas palabras parecen enigmáticas. Las dilucida el mismo René Char con otro par de frases: «El poeta no puede permanecer largo tiempo en la estratosfera del Verbo. Tiene que enroscarse en nuevas lágrimas e ir tirando en su orden». Tiene que librar, en fin, enroscado en el dolor y en el presente, el combate de la perseverancia. Y agrega René Char todavía: «El consentimiento ilumina el rostro. El rechazo le da belleza». De otro modo: una iluminación sin furia no baja de la estratosfera: no se ofrece revuelta con lo humano; pero una agitación sin iluminación es aún peor que una página en blanco: es una nada a oscuras. Tradición y desobediencia. Combatir y perseverar: son ingredientes de la libertad. Lo que sucede es que a la palabra libertad vienen desfigurándola desde hace mucho tiempo la precipitación y la ignorancia, la comodidad y la soberbia, y a menudo la cobardía. Entiéndase: nos referimos al apocamiento de todo tipo de conformidad. No sólo la de quien se supone absolutamente moderno, sino también, y sobre todo, la de quienes, no ignorando el horror que a la realidad le brilla en las costuras, renuncian a «enroscarse en nuevas lágrimas e ir tirando en su orden». Hace ya medio siglo lo dijo —muy bien— André Breton: «Es inadmisibles que la ambición del poeta se limite a saber bailar en la oscuridad entre puñales y botellas». Si este fragor, por sí solo, le parecía a Breton inadmisibles por insuficiente, imaginémonos cuánto más inadmisibles es mellarle los puñales con el jolgorio vanguardista a los espantos de vivir y rebajarle su iracundia al coñac viejo —con el que los clásicos se rompieron las tripas— mediante unos chorritos de posmodernidad.

Tal vez, si el humor lo aconseja, regresaremos para aproximarnos a ese concepto extraño (la palabra «posmodernidad», ciertamente, no condesciende a poseer una precisión demasiado fanática). Ahora, y puesto que la matización suele ser más revolucionaria que la afirmación, quizá resulte aconsejable afirmar matizando. Y la matización que corresponde aquí sería aproximadamente la que sigue: es indudable que existe una tradición gelatinosa, chapoteante y tumefacta; una tradición que inmoviliza, que amenaza y que infecta —como hay también, y venimos conjeturándolo, una modernidad risueñamente histórica y lastrada de una desazón que es algo parecido al malestar, pero que no llega a la angustia; una modernidad que renuncia a poner los pies en el suelo porque, juiciosamente, ha advertido que el suelo quema y además se mueve. Y hay, finalmente, un arte armonioso y valientemente anárquico, que lo es porque respeta a la vez a los artistas que se sobrevivieron y a cuanto aún queda por decir; esto es, que respeta a toda la memoria y a todo lo increado. Un arte que alimenta su gratitud, su desobediencia y su arrojo en todas las raíces y en todos los enigmas, en todos los alivios y en todos los horrores. Es decir: en ocasiones, tradición y modernidad no son sino dos formas de nombrar a una actividad que es a la vez desesperada y parsimoniosa. A esa actividad se la suele denominar creación poética. Aquí el concepto clave, y a veces enojoso, lo arrima la palabra parsimonia. La len-

titud no suele ser brillante, y casi siempre es muy costosa: se emparenta con el sudor. Suele ser malquerida. Y sin embargo, ninguno de nosotros, absolutamente ninguno, lograría recordar un solo acto creador que no haya sido lento, en su proceso de incubación o en su proceso de realización. ¿O es que, ya puestos en plan mitológico, podríamos asumir la noticia de que el universo fue confeccionado en seis días, desde un lunes a un sábado, inclusive? ¿O podríamos otorgar crédito a la ambición de confeccionar un universo suplente durante ese suspiro al que solemos denominar domingo? En los vanguardistas a ultranza podríamos sorprender una propiedad conmovedora: su candor. Un candor que a veces resbala en el hielo de la arrogancia, se da un batacazo contra el cemento de la pereza y vierte esa sangre que se llama imaginación. Falta de imaginación, pereza y arrogancia: son los materiales insustituibles para edificar una velocísima inercia.

Resulta pertinente convenir en que es cierto que hay que ser absolutamente modernos: ni más ni menos que como lo fueron tantísimos antecesores que hoy son nuestras raíces e incluso nuestros correctores. Cada página en blanco es el rostro aparentemente vacío de un ilimitado subsuelo desde donde la tradición y la desobediencia nos animan a conquistar una loma viejísima y difícil que se llama a la vez libertad y expresión. Una página en blanco es usada a menudo como juguete; no es un juguete, es un reto profundo y hay que acudir a él no ignorando que corremos un riesgo. Una página en blanco es un combate numeroso, y no un alfanje de cartón. No es una terracita para tomar el fresco o para asomarse, de manera preservativa, a la furia y la confusión de la calle: es una población historiada con las tormentas y las generaciones, y extendiendo violentamente, con exigente calma, las manos hacia el porvenir.

Pero entonces, ¿en qué quedamos?, podría alguien preguntarnos con el deseo de que nos sintiésemos acorralados por no haber elegido todavía con terminante claridad entre clasicismo y vanguardia, entre revolución y tradición. Aquí se hace oportuno recordar que en una página de Antonio Machado en la que un dialogante respeta razonamientos no homogéneos, éste es asaltado por un presuroso que le pregunta con cejijunta urgencia: «¿En qué quedamos?». Y Machado, con esa contundencia cortés y levemente irónica que suele socorrer a la serenidad, responde: «Pues en eso». Consiéntanme una quizás innecesaria traducción de ese consejo machadiano: don Antonio parece susurrar para el presuroso, tal vez para el fanático, lo siguiente: ¿está seguro de que usted preguntaba? ¿realmente quiere usted saber? ¿no será que, por el contrario, necesita las cosas claras?; pues, señor, lo lamento. No es ilícito suponer que Machado, en efecto, lo lamentaba. En todo caso, esa respuesta de Machado ciertamente no es cómoda. Pero ocurre que en la creación artística, en el pensar y en el hacer no hay nada verdaderamente óseo que sea fácil ni cómodo. Quizá tampoco nada verdaderamente florido. Nada es sino laborioso, atento, alerta, tentacular, y por lo general vigilado y calcificado por las incerti-

dumbres, y siempre acompañado por el esfuerzo. Y casi siempre por la angustia. Y a veces por la melancolía. El pensar cómodo, el hacer cómodo, son los parientes pobres del apresuramiento y de la complacencia, cuando no son directamente un pensar y un hacer al dictado: el reverso de la desobediencia. Desde luego, no es contraproducente sospechar que hay grandes dosis de complacencia, deserción y apresuramiento en quienes se acuartelan en la defensa del clasicismo, mas careciendo de la parsimonia eléctrica, del respeto desobediente y de la angustia creadora que hicieron clásicos a quienes hoy no hay más remedio que llamar clásicos. Pero tampoco debe parecernos escandaloso el sentirnos siquiera muy ligeramente afrentados ante las grandes dosis de complacencia, deserción y apresuramiento en quienes sostienen que es no sólo posible sino incluso obligatorio arrasar con la tradición, partir de cero (empeño conmovedoramente necio, por lo demás, tanto en el reino del lenguaje, como en el de las emociones, como en el de los actos), gritar «¡Antes de mí, el diluvio!» (¡con lo que ha llovido después del diluvio!) y sacar obedientemente carnet de vanguardistas (una matización: el carnet de clasicista no es más heróico: sólo hace menos ruido). En suma: ¿clasicismo o vanguardia? Clasicismo, si el artista que asume la tradición no ignora que se compromete a ejercer la tradicional desobediencia de nuestros maestros, la angustia ante las formas —y ante la vida— y el esfuerzo creador que desplegaron para llegar un día a alcanzar a tener, cuando menos y resumiendo, nombre de calle. Vanguardia, si el vanguardista no intenta, como lo expresan muy bien los tratantes gitanos, vendernos el burro. La cuestión es que buena parte de los vanguardistas, o con más precisión, buena parte de los artistas de urgencia con carnet de absolutamente modernos, primero, parecen ignorar que la tradición es la suma asentada de una enorme cordillera de esfuerzos que fueron en su día laboriosos, angustiados y absolutamente modernos —y que muy a menudo siguen siéndolo—; segundo, parecen ignorar que se ha podido hablar incluso, y con acierto y precisión, de una tradición de las vanguardias; y finalmente, parecen ignorar que la inmensa mayoría de las actitudes ultravanguardistas, e incluso algunos movimientos vanguardistas en bloque, dieron con sus no muy calcificados huesos en ese cementerio, generalmente misericordioso, al que llamamos el olvido.

¿Qué cantidad de olvido compasivo y gentil está ya separando la tierra para otorgar eterno descanso a la mayoría de cuantos afanes llamamos hoy, con sonora opulencia, la posmodernidad? Hace años, en una pared de la Redacción de la revista que dirijo apareció misteriosamente un cartoncito en donde se leía: «Cuadernos Hispanoamericanos cumple con el triste deber de informar a sus colaboradores y visitantes de que la posmodernidad, esta mañana, hacia las diez cuarenta y cinco, envejeció». Sin embargo, no teman: a estas alturas (a estas alturas de las presentes páginas, a estas alturas de la aventura posmoderna y a estas alturas de mi desorientada y fatigada vida) no entraremos en una escaramuza sobre la posmodernidad. Y no entraremos a esa escaramuza por tres causas fundamentales. Primera: ¿cuánto tiempo

El artista actual ante la tradición y la vanguardia

Félix Grande

nos llevaría esa discusión? ¿Nueve semanas y media? Segunda: habitualmente, las discusiones públicas sobre la posmodernidad casi nunca condescienden a ser un diálogo esforzado sobre lo que se ha venido llamando el fin de la modernidad; un diálogo, por cierto, en el que ya intervino Nietzsche aparentemente satisfecho y presumiblemente muy enojado por la muerte de Dios (dicho sea de paso: la soberbia intelectual se ha precipitado al establecer ese diagnóstico letal y más aún al asegurar que, tras entierro tan principal, la libertad y el júbilo pasarían a ser eternos e infinitos goces de la conciencia colectiva; quizá el discurso de la muerte de Dios haya sido la apetencia más ingenua y el negocio más ruinoso de la aventura del pensar desde el prematuro optimismo de la Ilustración). Y tercera: por consiguiente, y ante la eventual conveniencia de intentar rastrear seriamente los orígenes del fin de la modernidad (lo cual, por lo demás, no parece casar muy puntualmente con el proyecto de ser absolutamente modernos), es presumible que sintiéramos la tentación de zanjar el asunto con una frase ya famosa, y, si se nos consiente decirlo, clásica, y a la vez, dicho sea sin un exceso de ironía vigente: «Dios ha muerto, Marx ha muerto, y yo me encuentro un poco decaído». Sea de quien sea esa frase, es ya tradicional, es ya de todos. Nos atreveríamos a suponer que incluso de quienes aún no la conocen. Y entonces, ¿qué hacer con ese decaimiento? ¿Tradición o vanguardia? ¿Nos arañamos los unos a los otros por penetrar en la Academia o nos hacemos parricidas? En el segundo de los casos, no olvidemos que el asesinato del padre es un consejo metafórico del abuelo Freud, y que la aventura intelectual y moral de Freud, sin dejar de continuar estimulando el pensar, ha ingresado ya en el patrimonio de la tradición. Y en el primero de los casos, habría que recordar una frase de un miembro de la Academia de la Lengua Francesa, que además no es multitudinariamente acusado de haber sido demasiado tradicional; estamos refiriéndonos a Paul Valéry, el cual perplejamente dijo: «¡Dios mío, todo cambia en este mundo, menos la vanguardia!»

Hoy «la vanguardia» lleva el vistoso nombre de posmodernidad. Con respecto a otras aventuras ya inscritas en la tradición de las vanguardias, y las más de las veces inscritas con tinta simpática, esto es, de un modo que resulta antipáticamente invisible sin la aplicación de un reactivo adecuado, pocos cambios ofrece la posmodernidad. Como, no en todos, pero sí en otros instantes vanguardistas, la posmodernidad lleva un reloj con el que queda linda la muñeca, es un reloj de exhibición en el que no se ve el pasado, el presente, el presumible porvenir. O dicho con una claridad descortés: lo que hay en la posmodernidad de desmemoria ante el fragor del pasado, lo que tiene de indiferencia ante la angustia del presente, y lo que tiene de anestesiamiento ante las heridas que ya le duelen a un futuro sobre cuya durabilidad no hay garantía, hacen que el llamado arte posmoderno nos parezca, más que la expresión de lo real, la realidad de lo inexpresivo. Volver la espalda al mundo puede parecer elegante, y brevemente lúdico, pero esa brevedad, ¿tiene realmente algo que ver con la vehemencia, la fiera parsimonia y la

exasperada ilusión del artista? Es verdad que la realidad no es una pera en dulce. Nunca lo fue. Fue agria. Y pareciera que ahora es más agria que nunca. El ya citado Valéry lo expresó con aparente humor cuando nos comunicó que «lo malo de nuestro tiempo es que el futuro ya no es lo que era». Parece que es así: el futuro ha cambiado, el futuro ha empeorado, el futuro se ha vuelto ya casi inhabitable. Tanto, que ya parece conveniente abandonar en este punto la sosegada reflexión que estas páginas venían proponiendo sobre tradición y vanguardia, para asomarnos, con el mínimo horror posible, a los golpes que desde el presente y el futuro recibe la conciencia del artista actual. Nos queda poco tiempo (les ruego que no entiendan que se acerca el apocalipsis, aunque quizá se acerca, sino tan sólo que la duración de esta plática ya no debe abusar demasiado de su atención). Nos queda poco tiempo, y esta mirada hacia la realidad histórica y humana, colectiva y emocional, los materiales de trabajo del artista contemporáneo, ha de ser necesaria y cortésmente telegráfica.

La especie humana (el adjetivo humana no es, siempre y en todo caso, un acierto bautista) viene asentando su precaria calma en tres formas de la ilusión o del esfuerzo. Primera: la especie es perfectible, la criatura acabará socorrida por la bondad y la felicidad, la esperanza —incluso la esperanza colectiva, mancomunada, estereofónica— es un apetito legítimo, y que será saciado. Segunda: la maldad tiene límites, y el progreso los acorta, los combate y finalmente los disuelve. Y tercera: somos mortales, pero de modo personal: como miembros de la aventura humana sobre nuestro majestuoso planeta —e incluso como padres, abuelos, bisabuelos—, somos algo parecido a inmortales. ¿Se podría vivir sin la triple esperanza que viene apaciguando desde hace ya milenios la conciencia, esa esperanza que trabaja por el reino de la Felicidad, del Progreso y de la abolición de la muerte? Milenios vienen durando esa esperanza y ese esfuerzo. En la Ilustración esa esperanza casi se tocaba con las manos de la ciencia y de la arrogancia de la pedagogía. En el romanticismo, reacción muy saludable contra el optimismo ilustrado, se combatió por esa múltiple esperanza, se derramó sangre por ella, para fertilizarla: nacieron las revoluciones. Y con ellas entramos a nuestro siglo irónico. Y más que irónico: sarcástico. Y más aún que sarcástico: malvado. Pues había de ser en este siglo en donde esa triple esperanza, o esa triple ilusión testaruda, quedase devastada por una triple, pavorosa, repugnante refutación.

Primero: la especie, perfectible, que soñaba una perfección a la vez íntima y colectiva, casi una redención, se precipitó a imaginarla en la revolución política y social. En el primer cuarto de siglo, la conciencia pudo soñar con una nueva humanidad y con un hombre nuevo. El hombre nuevo, viejo sueño de Tomás Moro, en realidad un sueño decrepito, parecía al alcance de la mano en el Occidente revolucionario. El sacudimiento social proporcionó conquistas sociales, tanto en donde se produjo ese sacudimiento, como en donde se temió que sucediese; y décadas más tarde ya nadie

ignora, ni siquiera quienes desean obcecadamente ignorarlo, que se produjo simultáneamente la más formidable estafa moral que agrediera jamás a las ilusiones y al sosiego de la conciencia: una estafa que contiene la implantación del gobierno policiaco, el universo concentracionario, y aproximadamente veinte millones de muertos en ese horror de humillación, desprecio, hambre y frío que se llamó el *gulag*. En suma: vimos horrorizados cómo la esperanza mentía, cómo una de las grandes verdades de la conciencia se convertía en una ruina.

Segundo: la maldad, que parecía tener límites, no los tenía. El progreso, que parecía combatir y disolver los límites de la maldad, se alió con ella para mostrar que el odio y el desprecio podían ser asombrosamente infinitos. La época nazi nos ha mostrado a todos que las maldades anteriores al siglo XX eran casi una ingenuidad. La frase de Adolf Hitler «Más vale un final con horror que un horror sin final» no es muy afortunada: pues induce a suponer que se puede elegir entre ambos términos, cuando el nazismo estableció que sucedieron juntos: hubo un final horroroso (el de los judíos, los gitanos, los prisioneros del nazismo), pero quedó latiendo en la conciencia un horror sin final: el de que ya sabemos, y lo sabemos para siempre, que la criatura humana puede ser la bestia más nauseabundantemente feroz, más fría y casi científicamente feroz de entre todas las bestias de la tierra. Los hornos crematorios no asfixiaron únicamente víctimas: allí fueron exterminados también todos los sueños de Rousseau: no existe el buen salvaje. Es el salvaje lo que existe. Y existe dentro de nosotros, en el fondo de nuestro espanto, nuestro desprecio, nuestra arrogancia y nuestro fanatismo. Para decirlo con pesimismo: si no tenemos infinito cuidado, no seremos más que un error. Tras este sobresalto la aniquilación del buen salvaje— y el sobresalto más atrás mencionado, que significó la aniquilación de la esperanza en el advenimiento del hombre nuevo, el futuro da la razón a Valéry: el futuro ya no es lo que era. Nos queda, dicho con palabras de Savater, «un futuro al que sería demasiado honroso llamar destino». Muchos años atrás, el poeta Marcel Schwob había tenido esta premonición: «Van a nacer sectas ignoradas. Se han visto correr por las ciudades mujeres desnudas que no hablan. Estas mudas impúdicas señalan al cielo».

Y tercero: ¿qué temen, señalando al cielo, esas desventuradas impúdicas que corren desnudas por las calles de las ciudades? Acaso aguardan, desnudas, inocentes, sagradas, la impudicia definitiva: el holocausto nuclear, el exterminio bacteriológico, el genocidio generalizado. En suma: el fin del mundo. Veamos: este temor no es nuevo. En el Medioevo, la peste hacía pensar en el final del mundo. Dos apostillas; primera: en otras ocasiones de nuestra infortunada historia la especie ha podido temer el fin del mundo; en nuestra época, además de temerlo, sabemos que es posible. Segunda: en los tiempos de peste, la gente enloquecía. A la mirada colectiva, la realidad resultaba horrorosa. En consecuencia, surgieron esas manadas de perturbados que llamamos los flagelantes, engordó asquerosamente el racismo; las re-

¿Hallarán los artistas en la tradición de las vanguardias un poco de coraje y de sabiduría que sirvan para volver la espalda a la frivolidad?

ligiones, incluso las más tolerantes, se volvieron fanáticas. Era el imperio de las ratas. La peste infectaba los cuerpos: y también la aventura humana. Hoy, con el genocidio general pendulando desde los arsenales atómicos a los bacteriológicos, en la conciencia colectiva la realidad disimula su inmundicia perversa, pero no consigue ocultarla. Proliferan los fanatismos religiosos, crecen las sectas, menudean las manzanas, se inventa un bárbaro pespunte al que llamamos el equilibrio del terror, los nacionalismos brotan como setas —frecuentemente venenosas—, se le improvisa un altar al momento presente, un altar donde se sacrifica el esfuerzo de dar continuidad a la vida. Es decir: han vuelto las ratas. Pero perfeccionadas: las ratas medievales instauraban la dictadura de la inmundicia de la muerte del mundo, sólo que en zonas parciales de la tierra. A las ratas de hoy, a la amenaza termonuclear, no escapa nadie, y los avances de los medios de información garantizan ese pánico equitativo. Que haya de haber final del mundo o que finalmente no se produzca, lo ignoramos. Lo que sabemos es que puede haberlo. Y el hecho de que sea ésta la primera vez en la historia en que esa posibilidad es real, y no sólo en algunas regiones de la Tierra, sino en todo el planeta, ha transformado al ser de la conciencia: ha introducido en la conciencia lo que podemos llamar el sentimiento del final de la eternidad. Veamos: antes de la mañana del 6 de agosto de 1945 —suavemente estamos mencionando Hiroshima— la eternidad existía. El hombre era mortal, qué duda cabe, y con ese es-

panto estaba condenado a vivir; pero una misteriosa fraternidad con el futuro lograba disminuirle su monumental decepción. Que sobreviviera la especie, aliviaba a la conciencia de la muerte. La estafa del destino de ceniza disminuía en una pomada de hijos, de nietos, de biznietos. La continuidad de la aventura humana era yodo en la pústula, un vendaje en la llaga. Conmovedoramente, y más aún, fraternalmente, el hombre, condenado a morir, podía reconfortar a su conciencia con la expresión de un último deseo: la especie sigue; es decir, mi familia se encargará de continuar un sueño emocionante, majestuoso: que la vida humana no acabe. Hemos despertado del sueño. La palabra Hiroshima es el insomnio puro. Ha comenzado el final de la eternidad.

Estas son las habas contadas. Por supuesto, no todos los habitantes de la Tierra padecen ese insomnio de manera consciente y en cada instante de su vida, pero el horror está latiendo en los ventrículos de la conciencia colectiva: basta un pequeño Chernobil para que la relajación le deje paso al miedo. Estas son las habas contadas. Ante esto, ¿qué decir? Quiero repetir la pregunta. En esta época, tras una formidable y triple decepción el progreso de la justicia convertido en la estafa de regímenes policíacos, el sueño de la bondad del hombre infamado en los hornos crematorios, y la emoción de la aventura humana derribada en el fin de la eternidad—, ¿qué podemos decir? Cada cual usará el lenguaje como pueda para reconfortar su vida buscándole un

nuevo sentido. Si es ésta la finalidad del arte —buscar sentido y arrimar consuelo—, ¿qué habrán de decir los artistas? ¿Hallarán en la tradición algunas aventuras ejemplares, serviciales, susceptibles de ser reelaboradas? ¿Hallarán en la tradición de las vanguardias un poco de coraje y de sabiduría que sirvan para volver la espalda a la frivolidad? Nuestra época no es frívola. Lo cual significa también que la frivolidad no es de esta época. ¿Qué hará el artista, pues? Quisiera terminar con las palabras de un artista. El poeta René Char escribió: «Hemos hecho el recuento de todo el dolor que eventualmente podía el verdugo cobrarle a cada pulgada de nuestro cuerpo; luego, apretado el corazón, hemos ido y hemos dado la cara».

FELIX GRANDE

- *Parábolas*. Júcar, 1974.
- *Elogio de la libertad*. Espasa Calpe, 1984.
- *Agenda flamenca*. Andaluzas Unidas, 1985.
- *La vida breve*. Godoy, 1985.
- *Antología de Félix Grande*. Diputación Provincial de Ciudad Real.
- *La calumnia*. Mondadori, 1987.
- *Memorias del flamenco*. Espasa Calpe, 1979.
- *Biografía: poesía completa*. Anthropos, 1989.
- *Las rubáiyátas de Horacio Martín*. Anthropos, 1989.

EDITORIAL

PABLO IGLESIAS

EL SUJETO EUROPEO

Jorge Semprún (Prólogo)
Josefina Casdo y Pinar Agudiez (Comps).
Emmanuel Lévinas, Alain Touraine, Gianni Vattimo, Gilles Lipovetsky,
Luc Ferry, Michel Maffesoli

104 págs.

1.275 ptas.

Retomando el diagnóstico local que hicieron en su día los «nuevos sociólogos», los pensadores de la contingencia —los intelectuales mediáticos— especulan otro mapa de situación: se estaría produciendo una mutación de la subjetividad a raíz de la convulsión social, política, metalógica (con los ordenadores de la quinta generación) que viene azotando el planeta. Y si bien es cierto que han cambiado las mentalidades, los modos de vida, las aspiraciones, ¿hasta qué punto cabe adjudicar esa revolución «light» a un efecto de saturación de los discursos, de crisis de las ideologías, de bancarrota de lo político? La modernidad política se habría cargado la ficción de un sujeto autónomo, progresista y libre. Paradójicamente, se habría impuesto otra mitología: el proceso de personalización. Invitación al consumo, «libre» elección de modelos, objetos, discursos, culto al cuerpo, a la imagen. ¿Se augura una segunda revolución individualista?

Pedidos:
EDITORIAL PABLO IGLESIAS
Monte Esquinza, 30 - 2º
28010 Madrid

Forma de Pago:
Talón bancario o
Giro postal



Revista de Occidente

N.ºs 122-123

Julio-Agosto 1991

España a comienzos de los 90

Un número extraordinario que, en su versión alemana, será presentado en la próxima Feria del Libro de Frankfurt.

Una completa panorámica de la España actual: la literatura, la arquitectura, las artes plásticas, la música, el cine, la economía, los nacionalismos, las lenguas, la vida cotidiana...

Colaboraciones de:

José Ortega y Gasset, Ignacio Sotelo,
José Luis L. Aranguren, Luis Angel Rojo,
José Antonio Pascual, Juan Pablo Fusi,
Javier Muguerza, Josep Muntañola,
José Manuel Sánchez Ron, Hans Åstrand,
Manuel Vázquez Montalbán, Nora Catelli,
Jaime Siles, José Luis Falcó,
Victoria Combalía, Estrella de Diego,
Antonio Lara, Vicente Verdú,
Cristina Peñamarín, Luis Carandell,
José Enrique Rodríguez Ibáñez.

LETRA

INTERNACIONAL

N.º 1

André Brink
Italo Calvino
Valclav Havel
André Gorz
Juan Goytisolo
Milan Kundera
Juan Benet
Mario Muchnik
Nadine Gordimer
Antonio Saura
José Miguel Ullán
Eloy Sánchez Rosillo
José Angel Valente
Felipe Hernández Cava
Teddy Bautista

N.º 2

Bárbara Spinelli
Magdalena Guilló
Almudena Guzmán
Javier Muguerza
Henry Miller
Henry Scott Stokes
Timothy Garton Ash
Hans-Magnus Enzensberger
Carlos Fuentes
Luisa Castro
Néstor Almendros
Tzvetan Todorov
Jorge Riechmann
Amos Oz
Menene Gras
Marcos Ricardo Barnatán

N.º 3

Carlos Piera
Tom Engelhardt
Fernando Savater
Miguel Martínez-Lage
Martin Filler
Alberto Ruy Sánchez
Adolfo García Ortega
Rossana Rossanda
Vittorio Strada
Gianni Vattimo
Mario Merlino
Horst Bienek
Eduardo Goligorsky
André Gorz
Ralf Dahrendorf
Anthony Burgess
Marx Frisch
Adolfo García Ortega
Emilio Alonso

N.º 4

Edgar Morin
Gyorgy Konrad
Juan Nuño
Timothy Garton Ash
Ursula K. Le Guin
Carlos Barral
Milan Kundera
Karel Kosik
Danilo Kis
Jordi Borja
Carl E. Schorske
Nelly Schnaith
Jurg Laederach
Mario Merlino
Carlos Barral
Tzvetan Todorov
Agustín Tena

N.º 5

Ricardo Cid Cañaveral
Jorge M. Reverte

François George
André Comte-Sponville
Anthony Barnett
Theodore Draper
Jorge G. Castañeda
Adam Zagajewski
Wole Soyinka
Magaroh Maruyama
Kuniko Mukoda
Rafael Pérez Estrada
Ivan Klima
Carlos Barral
Modest Cuixart
Miguel Espejo

N.º 6

Vaclav Havel
Tzvetan Todorov
Yuri Lotman
Josep Ramoneda
Fernando Claudín
Lev Kopelev
Georges Nivat
Luigi Malerba
Alberto Ruy Sánchez
Ursula K. Le Guin
Stephan Wackwitz
Dominique Jameux
Raúl Guerra Garrido

N.º 7

Susan Sontag
Umberto Eco
Salvador Giner
Antonio Gamoneda
Alain Finkielkraut
Michael Ignatieff
Jon Juaristi
José Carlón
George Steiner
Leszek Kolakowski
Conor Cruise O'Brien
Robert Boyers
John Berger
Paolo Flores
J. M. Colomer
Norberto Bobbio
Jacques le Goff
Mario Muchnik
Leszek Kolakowski
Horacio Fernández
Victoria Camps
Arnoldo Liberman

N.º 8

Eustaquio Barjau
Jesús García Gabaldón
Cornelius Castoriadis
Agnes Heller
Peter Schneider
Alexander Wat
Mario Merlino
Edgar Morin
Michel Tournier
E. J. Hobsbawm
José Ramón Rubio
Miguel Martín-Lage
Angel Luis Inurria
José Luis Pardo
Karl S. Karol
Victor Zaslavsky

N.º 9

Jürgen Habermas
Camilo José Cela
György Konrad
Lars Gustafsson
Irwing Howe
Yvette Byro

I. F. Stone
José Martí Pérez Gay
Daniel Cohn-Bendit/Adam Michnik
Miguel Cereceda
Roy Medvedev
Ricardo San Vicente
Juan Benet

N.º 10

Claudio Magris
Diana Pinto
Paul Thibaud
Rafael Poch
Victor Zaslavsky
Antonin J. Liehm
Gustaw Herling
Daniel Bell
Wubbo J. Ockels
Miguel Martínez-Lage
Philip Roth y Primo Levi
Philip Roth
Juan Goytisolo
Sylvie Richterova
Edgar Morin

N.º 11/12

Ludvik Vaculik
Agnes Heller
Harry Mulisch
Peter Bichsel
Dobrica Cosic
Daniele Archibugi y Paolo Bisogno
Adam Schaff
Fernando Claudín
Jan Kott
Tontcho Jetchev
Pierre Vidal-Naquet
Iorgos Cheimonas
Renate Schlesier
José Saramago
Nancy Huston
Marcelle Marini y Claude Habib
Hella S. Haasse
Clara Janés

N.º 13

Rafael Argullol
Roberto Blatt
Miguel Cereceda
José Andrés Rojo
Ramón F. Reboiras
Ricardo Oré
César Ballester
Umberto Eco
Jacques Derrida
Margit Frenk
Michel Tournier
Robert Darnton
Mario Merlino
Machado de Assis
Jorge de Lima
Oswald de Andrade
Mario de Andrade
João Guimarães Rosa
Rubem Fonseca
Haroldo de Campos
Caio Fernando Abreu

N.º 14

Xavier Rubert de Ventós
Edgar Morin
Gyorgy Konrad
Alain Touraine
Ramón F. Reboiras y
José Andrés Rojo

R. Blatt, F. Claudín, S. Clotas, J. Juaristi, L. Paramio y F. Savater
Víctor Gómez Pin
Marcos-Ricardo Barnatán
Julia Kristeva
Gustavo Dessal
Alicia Botana
Mechthild Zeul
Sudhir Kakar
Josef Kroutvor
Roger Dadoun
Rosa María Pereda
Tzvetan Todorov
Michael Ignatieff
Giulio Giorello

N. 15/16

Gilles Lipovetsky
Ludolfo Paramio
Leszek Kolakowski
Vaclav Havel
Luis Goytisolo
Richard Kearney
Irving Howe
Ferenc Feher
Gonzalo Celorio
Jorge Edwards
Jürgen Habermas
Norberto Bobbio
Alberto Gil Novales
Juan Ignacio Macua
Umberto Eco
Luis Alonso Fernández
Kenneth Hudson
Alfonso E. Pérez Sánchez
Stephan Wackwitz
Miguel Porta Perales
Josep Sarret
Libuse Monikowa
Rosa María Pereda
Barbara Probst Solomon
Giulio Giorello

N.º 17

José Andrés Rojo
Ingo Kolboom
Karl Schlögel
Stefan Heym
Friedrich Dieckmann
Juan Carlos Vidal
Leonardo Sciascia
Vincent Canby
Antonio Cisneros
Percy Kemp
Eugenio Triás
Ursula K. Le Guin
Aliza Ezra
Dorothy Parker
Lourdes Ortiz
Ana Rossetti
Annie Dillard
María Kodama
Eduardo Subirats
Francisco F. Longoria
Vicente Verdú
Jean Pierre Estrampes
Antonio Fernández-Alba
Rosa María Pereda
Tzvetan Todorov
Michael Ignatieff
Milan Simecka

N.º 18

Victoria Camps
Václav Havel
Timothy Garton Ash
Antonio Cascales

Josefina Casado
Paul Virilio
Soledad Murillo
Michael Maffesoli
Ana María Leyra
Carmen Mataix
George Steiner
Rosa María Pereda
Paolo Fabbri
Jorge Lozano
Lola Gavarrón
Elena Benarroch
Pedro del Hierro
Ma Jian
Jorge G. Castañeda
Enrique González Pedrero
José Luis Martín Prieto
Bernardo Schiavetta
Matilde Gini
José Tono Martínez
Luis Antonio de Villena
Michael Ignatieff
Milan Simecka
Tzvetan Todorov

N.º 19

Michael Scammel
Edgar Morin
Renée Fregosi
Daniele Archibugi
Francisco Calvo Serraller
Antonio Saura
Eduardo Arroyo
Guillermo Pérez-Villalta
Severo Sarduy
Georges Nivat
Oscar Milosz
Czeslaw Milosz
Roman Gubern
Rafael Fraguas
Michael Krepon
Eric Ambler
Sun Tzu
Allan E. Goodman
Richard Deacon
Rosa María Pereda
Milan Simecka
Tzvetan Todorov

N.º 20/21

Luis Goytisolo
Adam Michnik
Alfonso Guerra
Yvonne Hortet
Juan Marsé
Esther Tusquets
Marcos-Ricardo Barnatán
J. J. Armas Marcelo
Amitav Ghosh
Miguel Angel Molinero
Norman Manea
Harry Mulisch
José María Martín Senovilla
Victor Weisskopf
Martin J. Rees
Mario Vargas Llosa
Mario Merlino
José Angel Valente
Xavier Güell
Libuse Monikowa
José A. Ferrer Benimeli
Thomas Steinfeld
Peter Sager
Michael Ignatieff
Giulio Giorello
Rosa Pereda
Tzvetan Todorov

BOLETIN DE SUSCRIPCION

TARIFAS 4 números

España	2.000 ptas.
Europa	3.000 ptas.
América	4.000 ptas.

Nombre _____

Dirección _____

Ciudad _____

Suscripción a los números

Forma de pago: Adjunto talón bancario Giro postal n.º: _____

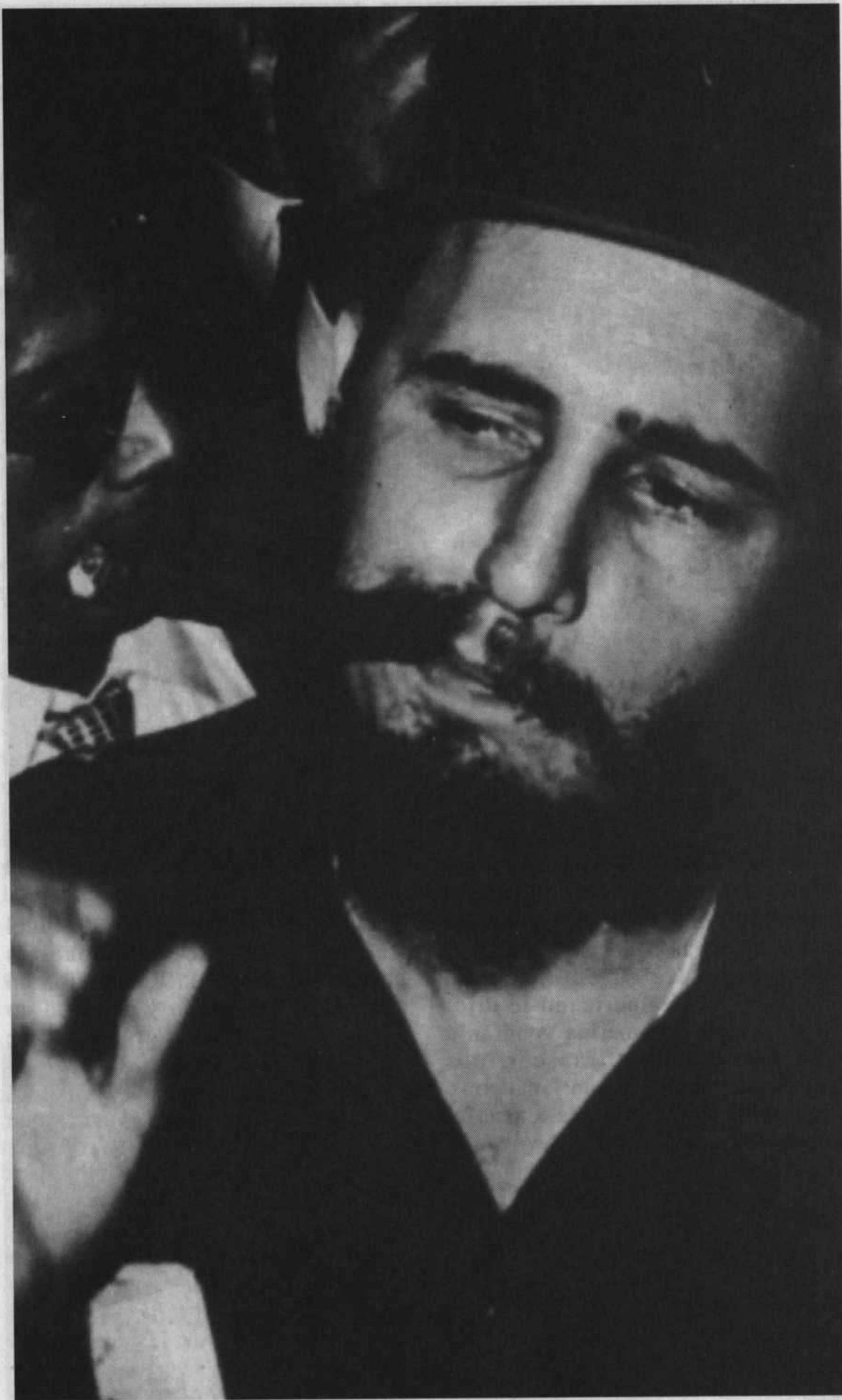
Después de Fidel

Saul Landau

De pie en una tribuna levantada en la Plaza de la Revolución, me esforcé en vano para ver hasta dónde llegaba la multitud, tal como lo había hecho casi veintiocho años antes. Hablando frente a cinco micrófonos, Fidel censuraba al imperialismo yanqui con el mismo fervor y, en buena medida, hasta con el mismo lenguaje que usó el 2 de enero de 1961, aquel apacible día de invierno en el que provocó a Eisenhower hasta hacer que rompiera las relaciones con una nueva Cuba. Fidel exigió que el personal de la embajada de Estados Unidos en Cuba, que entonces incluía más de trescientas personas, quedara reducido a once, que era el número de cubanos que había en su embajada en Washington, y dijo que la embajada estadounidense era «un nido de espías». Dio a entender sin ambages que los diplomáticos norteamericanos eran agentes de la CIA y añadió que «si todos ellos querían marcharse, que se fueran». Medio millón de cubanos manifestaron su aprobación a gritos.

El día 5 de diciembre de 1988, los cinco micrófonos difundieron un mensaje igualmente desafiante al nuevo presidente George Bush. Al igual que en 1961, la mayor parte de aquella gran multitud eran jóvenes e impacientes, pero Fidel Castro, cercano ya a los sesenta y tres años, ha encanecido. Reconocido —aun en los Estados Unidos, aunque de mala gana— como un mago de la política, y tras haber resistido treinta años de oposición de Estados Unidos, Fidel es el comandante en jefe de las Fuerzas Armadas de Cuba, el secretario general del partido comunista cubano y el presidente de la República. Ha usado su poder para convertir a Cuba, de un desmoralizado país colonial que servía como lugar de recreo para los norteamericanos, en un actor en la escena mundial que obligó al primer gran reordenamiento de las potencias que hubo después de la II Guerra Mundial. A juicio de Fidel, es posible que Cuba sea el último bastión del socialismo real.

Yo fui a Cuba por primera vez en junio de 1960, cuando la Revolución se encontraba aún en la etapa de la pachanga, en una época de baile y fiesta, de cambios increíbles y de excitación continua. La Habana aún tenía sus casinos, sus mendigos, restos de espectáculos eróticos y una apariencia de servilismo, esa mezcla de libre y sucio capitalismo del Tercer Mundo.



Hoy, casi treinta años después, Cuba sigue siendo una superposición de culturas de España, Africa, el Caribe y América Latina, plantada entre las más extravagantes reliquias —gángsters, jugadores y beisbolistas de Estados Unidos, y hasta un novelista norteamericano que escribió un relato sobre un viejo y el mar— que ahora se yuxtaponen a las importaciones institucionales de la Unión Soviética.

Aquella congregación multitudinaria a la que asistí el 5 de diciembre de 1988 celebraba el trigésimo segundo aniversario de la llegada del

Granma, el yate en el que Fidel y ochenta y dos guerrilleros salieron de México para iniciar su lucha contra el régimen de Fulgencio Batista. Por lo general, cada cinco años desfilan también ante la tribuna proyectiles teledirigidos y tanques, pero esto no era necesario en 1988. Cuba había demostrado su valor al ganar una importante batalla contra Suráfrica, en Angola, el año anterior, y Fidel pensó que no tenía necesidad de tal exhibición de armamento. Una vez más, medio millón de habaneros acudieron a ver el desfile militar y a escuchar a Fidel, quien habló cuatro horas seguidas, la última de ellas en

medio de un tremendo aguacero. El desfile militar y la asistencia masiva sirvieron para recordar a la Casa Blanca y al Pentágono que una incursión contra Cuba podría costarle mucho, y también para recordarle al presidente soviético Gorbachov que en la clase de socialismo que aplicaba Fidel, ni *glasnost* ni *perestroika*, contaban con un gran respaldo del pueblo.

Pero más allá de la exhibición de fuerza militar, de la demostración de apoyo al jefe supremo, los cubanos son un pueblo complejo, preocupado, confuso y supersticioso y algunos viven aún en bohíos, chozas con techo de paja y suelo de tierra que ya existían cuando Cristóbal Colón llegó a la isla. Al lado de esas viviendas primitivas la Revolución ha construido edificios de apartamentos de cinco pisos. Al subir las escaleras de estos edificios uno suele toparse con gallos y gallinas que transitan entre cuarto y quinto piso; algunos inquilinos procedentes de las zonas rurales siguen ocultando sus cerdos en los cuartos de baño de estos apartamentos modernos. Y las paredes de las habitaciones están decoradas con fotografías de Fidel, el Ché Guevara, un Cristo de color oscuro y Michael Jackson, además de profusión de pájaros de raso de vivos colores.

No lejos de allí, en una escuela secundaria especial para la enseñanza de las ciencias, los alumnos manejan programas de base de datos modernas y juegan con un robot hecho en clase. Al efectuar el recorrido planeado por la Agencia Cook que incluye una planta nuclear, el laboratorio de ingeniería genética o la sección de trasplantes de corazón del nuevo hospital, resulta difícil, en ocasiones, recordar que Cuba sigue estando de este lado del subdesarrollo, con creencias que tienen sus raíces en las religiones africanas. Quien observa, sin saber esto, los frecuentes actos de Fidel, ve cómo los miembros de la milicia cubana —más de un millón en todo el país— marchan con precisión, tal como lo hacen cada cinco años, como bien equipados arquetipos de un cuerpo selecto y bien adiestrados. Pero bajo los blusones militares bien planchados hay collares de cuentas de la santería, muestra de la creencia en una religión afrocaribeña que tiene mucho más de paganismo que de cristianismo. Fidel tiene una categoría de dios entre esos creyentes, lo cual contribuye a consolidar su posición política. En las calles se re-

LETRA

Después de Fidel

N.º 1

Francisco Giner
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort

Francisco Giner
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort

L. F. Stone
José Martí Pérez Cay
Daniel Cohn-Bendit/Alan Michals
Miguel Cervantes
Roy MacLeod
Ricardo San Vicente
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort
Antonio Gómez-Lacort

R. Bati, F. Giner, S. Górriz
Juan L. Pineda y F. Novillo
Vicenç Gomà i Pi
Manuel Ricardo Bernabé
J. M. Vives
Guillermo Dávalos
Alba Gómez
Humberto Zúñiga
Sudri Kolar
José Krutiger
Roger Dédou

Josefina Giner
Paul Vella
Sotomayor Muelle
Michael Maffei
Ana María López
Germán Múñoz
Guillermo Dávalos
Rosa María Pareja
Pablo Falcón
Jorge Llorens
Luis Gavarrón

fieren a él como *El Caballo*: un hombre viril y casi invencible.

Fidel ha impulsado a los cubanos a caminar con botas de siete leguas en algunas esferas; en otras, un tenue velo de modernidad oculta una forma de incompetencia, basada en valores que predatan y hasta vician el pensamiento científico y la producción económica disciplinada. Después de treinta años Fidel sigue mandando sobre estas dos Cubas, incapaz, al parecer, de retirarse mientras no esté seguro de que los nuevos modos de pensar y de obrar de la Revolución han triunfado definitivamente sobre los viejos. Pero, paradójicamente, es posible que los cubanos no puedan salir de la crisis actual, tanto económica como política, mientras Fidel, como Padre, siga desempeñando este papel que impide al pueblo cubano alcanzar la plena mayoría de edad en el plano político.

Aunque es posible que algunos miembros de la generación más vieja comenten en privado y en voz baja que Fidel debería dejar su cargo, el año pasado un grupo de adolescentes cometió una herejía en un cine de la Habana. Cuando Fidel apareció empezaron a corear un refrán popular: «Ese hombre está loco». Aunque estos jóvenes son tan sólo una pequeña minoría, hace cinco años una manifestación pública como la que hicieron habría sido inimaginable—e intolerable.

Es posible que en 1959 y 1960 la mayoría de los cubanos pensara que Fidel estaba loco, pero lo respaldaron de todos modos. Jóvenes guerrilleros, que parecían medio locos también con sus barbas y sus cabellos largos crecidos en la sierra, contemplaban con aprobación cómo los empleados de los casinos destruían las máquinas tragamonedas en las calles. Y los antiguos empleados de la ITT llevaron, con paso de chachachá, hasta el mar, un ataúd con un teléfono dentro que lanzaron al agua. La ITT había hecho cuantiosas inversiones en Cuba como centro de experimentación en comunicaciones, y sus ejecutivos no olvidarían jamás la ofensa de haber sido expropiados. Estos insultos hallaron eco en las oficinas de seguridad nacional de Washington.

En 1959, cuando René Vallejo entregó una orden gubernamental de expropiación del enorme King Ranch a su administrador norteamericano, éste reclamó: «¡Ustedes no pueden hacer esto!». El plácido Dr. Vallejo,



ginecólogo que estaba al frente del Ministerio de la Reforma Agraria en la Provincia de Oriente, tembló cuando el norteamericano le dijo: «¡Los infantes de marina vendrán a recobrarlo!». Hoy, transcurridos veintinueve años, sólo un fanático se aventuraría a expresar esa amenaza. Según dicen, antes de la Revolución el dictador Batista era solamente el segundo hombre importante de la isla: el primero era el embajador de Estados Unidos. En 1989, aún hay una pequeña oficina que se ocupa de los intereses norteamericanos (Estados Unidos no tiene relaciones diplomáticas formales con Cuba) en el mismo lugar que antes ocupaba la embajada estadounidense y que albergaba más de trescientos empleados. El solitario puñado de personas que ahora ocupa el edificio de cristales de cinco pisos junto al mar ve desde arriba un gran cartel cubano en el que un revolucionario barbudo se mofa del Tío Sam diciendo: «Señores imperialistas, a nosotros no nos asustan».

Ese cartel incomoda a John Taylor, el jefe de esta pequeña oficina que sabe muy bien que él está muy lejos de ser el hombre más importante de la isla. Taylor se burla de las afirmaciones del gobierno cubano relativas a los grandes progresos al-

canzados bajo la dirección de Fidel Castro. Y dice que «los supuestos grandes logros de la Revolución en materia de educación y de salud no son, en realidad, tan grandes si se comparan, por ejemplo, con los de Costa Rica, país que tenía aproximadamente las mismas estadísticas que Cuba antes de la Revolución y que tiene también las mismas ahora».

Estos intentos de minimizar la experiencia cubana caen por su propio peso. Miles de nuevos edificios de escuelas y apartamentos se alzan como testimonio de los logros del trabajo colectivo. Cierto es que todavía hay viviendas malas, pero nadie carece de techo. La población rural tiene acceso a carreteras, que han reemplazado a los caminos que yo recorrí en un jeep con Fidel en 1968 (y que recuerdo porque después de ese recorrido tuve dolor de riñones durante todo un mes). Ahora una autopista de varios carriles beneficia a gran parte de la isla. Hay cientos de clínicas y hospitales y veinticinco mil médicos (en 1959 había seis mil, la mitad de los cuales huyeron a Estados Unidos). Hace poco tiempo Fidel instituyó la atención suministrada por el médico familiar, colocando un médico graduado en cada barrio cubano. Los pacientes que deben ser atendidos con

urgencia son transportados en helicóptero a los hospitales desde las más remotas aldeas de las montañas, y en la actualidad los cirujanos cubanos realizan operaciones de transplantes de corazón y de otros órganos. Todos los niños cubanos van a la escuela, la mayoría desde las guarderías hasta el noveno grado o más, y la población cuenta con programas de retiro razonables, seguridad en el trabajo y otros elementos de protección económica. Aparte de las estadísticas hay un hecho dominante: en treinta años Cuba ha pasado de ser un fragmento de la economía estadounidense para convertirse en una nación orgullosa.

Las revoluciones comienzan como actos liberadores y no como actos deliberados en los que los actores pueden predecir todas las consecuencias. Pero Fidel sí pudo predecir el comportamiento de Estados Unidos. En 1953, el intento del gobierno iraní por nacionalizar el petróleo provocó un golpe de Estado fraguado por la CIA, y en 1954 otra maquinación de la CIA depuso al presidente de Guatemala, Jacobo Arbenz, porque intentó que las propiedades de la United Fruit pagaran impuestos. De modo que cuando Fidel nacionalizó los principales activos estadounidense sabía lo que cabía esperar y aprestó a los cubanos para que reaccionaran con vehemencia. Fidel organizó unidades de la milicia, comités de manzana y un aparato represivo que habría de durar mucho tiempo después de que la Revolución se enfrentó con éxito a los Estados Unidos.

Para Cuba, la independencia de los Estados Unidos significó el socialismo y la alianza con la Unión Soviética. El temor a ser engullido por los Estados Unidos fue factor de mucho peso en la determinación de Fidel de unir el destino de Cuba al de la Unión Soviética. Fidel comprendió que, pese a los peligros de esa relación, los rusos no podían anexionarse una isla lejana. Y, de hecho, después de treinta años, los rusos no poseen ni una pulgada de suelo cubano.

La independencia de Cuba fue un abierto desafío al poderío estadounidense que entrañó un precio muy alto: el presidente Dwight Eisenhower, limitado por lo que podríamos llamar el síndrome de la Guerra de Corea, no envió tropas a lo que prometía ser un enfrentamiento prolongado. En vez de eso, bajo el go-

bierno de Eisenhower y, luego, bajo el de John Kennedy, la CIA intentó asesinar a Castro. Más tarde, en 1975, un comité senatorial reveló que ejecutivos de la ITT y de la Mafia cooperaron repetidas veces con la CIA para intentar asesinarlo. El propio Fidel afirma haberse enterado de veintiséis intentos formales, en total (y dice que el que estuvo más cerca de lograr su propósito fue el envenenamiento de su leche con chocolate, en 1960, época en la que tenía gran afición por el chocolate. El intento falló porque el veneno utilizado se congeló pegándose a la pared del congelador en el que se guardaba y no fue posible mezclarlo con el de leche y chocolate). Tras varios intentos de asesinarlo con veneno, armas de fuego y bombas, todos ellos descubiertos a tiempo, Fidel renunció a cualquier acto rutinario, para protegerse y esa decisión influyó en su estilo de gobernar casi treinta años.

Los fallidos intentos de asesinar a Castro, o de inmovilizar a la Revolución mediante la sofocación económica y otras malas jugadas, llevaron a la Bahía de Cochinos. En abril de 1961, unos 1.500 exiliados cubanos dirigidos por la CIA desembarcaron en la costa meridional de Cuba y fueron derrotados en menos de tres días. Un año y medio después, el mundo entero contuvo la respiración mientras soviéticos y norteamericanos se enfrentaron en una posible confrontación nuclear sobre Cuba. La solución de la Crisis de los Misiles puso fin a la amenaza militar directa contra la isla, pero no mitigó el encono de los funcionarios norteamericanos a cargo de la seguridad nacional.

En toda la América Latina la experiencia cubana vino a simbolizar el valor frente a la enemistad de Estados Unidos. La imagen de Fidel, como dirigente decidido que insiste en lograr lo imposible, ha permanecido intacta durante treinta años. En el pasado mes de diciembre, en la ciudad de México, la multitud de periodistas y la muchedumbre en las calles prácticamente pasaron por lo alto al nuevo presidente mexicano que había invitado a Castro a su toma de posesión, y fueron en un masa a donde estaba Fidel para hacerle preguntas, gritar su nombre y tocarlo.

Pero también fuera de América Latina se tiene a Fidel como un salvador. Mientras Europa vertía sus residuos tóxicos en África, Cuba envió soldados para defender a Angola de

Suráfrica (y esto por su propia iniciativa, no por la de los soviéticos), junto con maestros para educar a la gente y médicos para atender a los enfermos. A diferencia de lo que hicieron Estados Unidos en Vietnam y la URSS en Afganistán, Cuba ayudó realmente a un aliado. Con esa ayuda, Angola derrotó a Suráfrica en la batalla de Cuíto Cuanavale, el año pasado. Pilotos cubanos, que tripulaban aviones MIG 23 soviéticos, no sólo obligaron a Suráfrica a una retirada militar, con elevado número de bajas, sino también a sentarse a la mesa de negociaciones. Castro dice que la batalla de Cuíto Cuanavale fue la Bahía de Cochinos africana.

En el pasado mes de diciembre, desde la casa de un conocido cineasta, en la Habana, vi por televisión el discurso que pronunció Fidel Castro para informar a Cuba del éxito en África. Mientras veíamos la pantalla el cineasta me dijo: «Fidel es un mago en política exterior, pero creo que no puede solucionar mágicamente nuestros problemas internos persistiendo en enseñarnos cómo debemos comportarnos prácticamente en todas las esferas de la vida».

Consideremos un ejemplo de la omnipresencia de Fidel. Hace al-

gunos años lo vi exaltar, en una charla televisada, las virtudes de la hortalizas y ofrecer ideas detalladas e imaginativas para guisarlas sin necesidad de freirlas en manteca de cerdo, al estilo cubano. Fidel describió todas las variedades de hortalizas que se cultivaban en Cuba, ensalzando especialmente el brócoli y las berenjenas por sus propiedades anticarcinógenas. Esta charla llamó mucho la atención. Más tarde pude oír que dos empleados de un hotel comentaban sus recetas. Unos de ellos dijo: «Lo único que Fidel no nos indicó es como conseguir las hortalizas».

Un año después me detuve a filmar a un centenar de personas que hacían cola para adquirir verduras. Frente a la cola, dos empleados, sentados y soñolientos, marchaban apáticamente la clave de cada producto en las cajas computarizadas, después de haberlo pesado. Una mujer que hacía cola se fijó en mi cámara y me gritó: «¡Mira la mierda que tenemos que pasar!». Le pedí que repitiera lo que había dicho y me preguntó: «¿Eres de la TV cubana?». Le dije que era extranjero y entonces su expresión cambió: «¡Olvídalo! Yo quería que Fidel supiera lo que tenemos que pasar para conseguir algo de

verdura. No quiero que lo sepan los extranjeros».

Ese episodio me pareció irónico. Fidel, por supuesto, está enterado de las colas, de la mala distribución y de la ineficiencia de los empleados. Y si yo hubiera filmado esa escena para la TV cubana no se habría mostrado. El instinto de aquella mujer fue el de protegerse: un esfuerzo por evitar revelar a los extranjeros la magnitud de los problemas de Cuba.

¿Quién o qué tiene la culpa de que muchos artículos no lleguen a las tiendas, de que la gente tenga que hacer cola para conseguir alimentos y autobuses, que sea difícil reparar viviendas y coches, que los artículos que produce Cuba sean de mala calidad? Es fácil culpar a la burocracia contra la que Fidel desata campañas periódicamente. Los muros están llenos de lemas y carteles y los medios de comunicación de masas abundan en comentarios y denuncias, pero los resultados son escasos, exceptuando una temporal mitigación de la ansiedad pública. Mientras tanto, la economía se estanca.

«La refinera tenía que haber sido terminada en 1985, luego en 1986 y ahora hemos prometido al jefe supremo que estará acabada a finales de 1989». La expresión del rostro del ingeniero al cual entrevisté en junio de 1987 cambió, pasando de la vergüenza a la determinación: «Y esta vez cumpliremos nuestra palabra», me dijo. En el siguiente mes, mientras yo filmaba a Fidel en una fábrica nueva, las luces se apagaron pero no pudieron encenderlas en seguida: uno de los trabajadores reconoció que todavía no dominaban la tecnología del generador de emergencia. Cuando llegué a Cienfuegos para filmar un tanque de almacenamiento de petróleo, vi a un grupo de barrenderos sentados en la sombra hasta que la tripulación se presentó. Entonces se pusieron a barrer la basura llevándola de un lugar a otro; el viento volvía a traerla pero ellos seguían barriendo de todos modos. Uno de los barrenderos dijo, a modo de conclusión: «Bueno, creo que estamos aprendiendo a utilizar mejor la jornada de trabajo».

Aunque la ineficiencia es desmoralizadora, la franca corrupción tiene efectos aún más insidiosos. Varios viejos camaradas guerrilleros, nombrados por Castro para ocupar cargos directivos en distintos ministerios, han usado sus puestos para dedicarse a lo que los cubanos llaman «la dulce



El problema de Fidel es que hace demasiadas cosas y su papel de padre impide al pueblo cubano alcanzar la mayoría de edad política.

vita». Otros han permitido que la corrupción cunda en sus ministerios. José Fernández, joven oficial del ejército, fue arrestado y encarcelado por Batista en 1957 acusado de conspirar para derrocarlo. Luego, Fidel lo nombró director de la escuela militar revolucionaria. Bajo el dominio de Fernández como ministro de Educación, desde 1970, los maestros han vendido exámenes a los padres de sus alumnos, algunas secundarias han institucionalizado las trampas y se ha establecido un sistema de promoción que no se basa en los conocimientos de los estudiantes. (Por La Habana corre un chiste según el cual Fernández ha muerto y está haciendo cola detrás de Picasso y de Casals para entrar en el cielo. San Pedro pide a estos artistas que demuestren su identidad y, después de ver al primero dibujar rápidamente una paloma y, al segundo, tocar un pequeño trozo musical en el violoncelo, los deja pasar. Ahora, dice San Pedro a Fernández, te toca a ti demostrar su identidad, tal como lo hicieron Picasso y Casals «¿Y quiénes son esos?», pregunta Fernández. «Bueno, has demostrado quién eres», dice San Pedro).

Durante una visita que realicé a la isla hace algunos años, entré a que me cortaran el pelo en una peluquería y otro cliente, en el sillón de al lado, preguntó: «¿Cómo se explica que solamente estuviera involucrado un hombre en una operación tan grande?». Se refería al desfalco de un millón de dólares en el que estaba involucrado el jefe de la aviación civil cubana, ex director de las Juventudes Comunistas. «Debe haber más gente metida en esto... Fidel debe saberlo pero no quiere inquietar a las masas».

El barbero refunfuñó: «Mira chico, Fidel sabe lo que sucede en la calle y hay mucha basura en la calle, ¿sabes?, mucha basura que él no quiere que las masas sepan. El enemigo también puede aprovecharse de eso», dijo a modo de explicación.

Pero, ¿quién es el enemigo en 1989? ¿La CIA? ¿O la burocracia de estilo soviético que ayuda a proteger a esos malhechores?

Después de la Bahía de Cochinos, en 1961, y de la Crisis de los Misiles, en 1962, los contrarrevolucionarios abastecidos por la CIA realizaron operaciones en los Montes Escambray hasta fines de 1966. Exiliados cubanos, financiados por la

CIA, atacaron instalaciones costeras y quemaron cañaverales, y aquellos que fueron apresados fueron fusilados con frecuencia. La policía política también aplastó a los disidentes internos. Las prácticas que en un tiempo se usaron para contrarrestar los ataques de Estados Unidos se usaron en el interior para acabar con el disenso. En dos ocasiones el partido fue purgado de facciones que se juzgaron desleales a Fidel. Los homosexuales y otras personas consideradas socialmente «inaceptables» fueron confinadas en campos de trabajos forzados, sin mediar juicio alguno. Hasta los primeros años del decenio de 1980, las cárceles cubanas albergaban más de mil presos políticos. Fidel —el comunista consumado, el redentor, el soñador— supo también cómo aplastar a sus enemigos dentro del país.

A finales de esta década surgieron nuevos grupos de disidentes, que se calificaban a sí mismos de activistas de los derechos humanos o de defensores del medio ambiente. Estos pequeños grupos, que llaman la atención de la policía política y de la prensa extranjera, gozan de una libertad limitada. Pero Fidel insiste en controlar los límites del debate, tal y como maneja la información que difunden los medios de comunicación.

Los críticos de Fidel atribuyen su obsesión de control a tendencias absolutistas, pero una dinámica más profunda y complicada explica su proceder. Desde la década de los sesenta, los enemigos de Cuba se han aprovechado de la desunión para impedir que el país consuma su independencia. Fidel, como todos los cubanos que estudian la historia, sabe que durante varios siglos España, Inglaterra y Estados Unidos colonizaron o intentaron anexionarse Cuba. A juicio de Fidel, el capitalismo norteamericano sigue en acecho, y espera abalanzarse sobre ella en la primera abertura vulnerable. Fidel no parece estar seguro de la capacidad del pueblo cubano para resistir a los innumerables modos en que los Estados Unidos aún pueden inundarlo con una cultura brillante y con insinceros medios de comunicación de masas.

Fidel confía en sus viejos camaradas, probados en las batallas y fieles durante treinta o más años. El sistema de gobierno que creó —con centros de poder locales, una asamblea nacional, un consejo de Estado, más la organización del

partido comunista que incluye muchos niveles— es impresionante sobre el papel. Pero si faltara su carisma para guiarlos (y, en realidad, para decidir por ellos) nadie sabe a ciencia cierta si funcionarían (incluyendo a Fidel). No hay un Fidel II, ni siquiera un facsímil razonable en espera. Raúl, el hermano de Fidel que tiene tres años menos que él, que es el ministro de Defensa y el número dos después de él, es temido y respetado, pero no puede aspirar a tener la misma autoridad o la misma legitimidad. Raúl es un hombre tímido, un orador poco notable que ha pasado sus años posrevolucionarios como jefe titular (después de Fidel) del aparato militar cubano. No faltan quienes se preguntan si la muerte de Fidel no llevaría a una mayor represión bajo Raúl Castro.

Aunque la primera fase de la Revolución liberó energía creativa y celebró la espontaneidad, ofreció sueños utópicos y logros históricos, la fase siguiente añadió elementos contrarios: represión, burocracia anónima y desatino económico. La Revolución era bella, la contrarrevolución era horrenda; y los poetas, maestros e ingenieros que daban clase en las secundarias, dando muestras de valor y carácter revolucionarios, fueron quienes tuvieron a su cargo la defensa del proceso iniciado por Fidel. La necesidad de liberar a la isla se transformó en la necesidad de reprimir a los enemigos de la Revolución, motivo que las revoluciones han hecho suyo desde hace doscientos años. En vez de crear un país en el que los mejores intelectos pudieran concentrarse en la planeación, la cultura y la educación, se concentraron en el sombrío campo de la seguridad nacional. Al igual que cualquier burocracia en la rama de la seguridad nacional, la policía estatal cubana (con el beneplácito de Fidel) aprendió a mantener un clima de crisis, no un medio conducente a una sociedad socialista con firmes valores espirituales.

Así como Fidel hace que las fuerzas de seguridad del Estado funcionen en un clima de emergencia, apropiado para tiempos anteriores, su intento de abordar las fallas económicas se basa también en el pasado. El 8 de octubre de 1987 escuché el discurso de tres horas que Fidel pronunció en Pinar del Río ante una multitud entusiasta, en el cual la exhortó, una vez más, a ser «como el Ché», es decir, como Ernesto Ché Guevara, el médico argentino que se

unió a la guerrilla de Fidel en México, en 1955, y que se convirtió en su lugarteniente más importante durante las luchas que luego se libraron en la sierra. Veinte años antes, a la muerte del Ché, el lema «Sé como el Ché» apareció en todos los muros y vallas del país.

Estas palabras, tomadas literalmente, podían paralizar. ¿Quién podía aspirar a alcanzar el nivel de logros, de dedicación y de capacidad intelectual del Ché, especialmente después de veinte años de convertirlo en un mito? El Ché representa el trabajo voluntario, el sacrificio por el bien colectivo. Cortó caña, pasó sus domingos en las fábricas, trabajando y hablando con el proletariado que, a su juicio, era el apropiado agente de la transformación del capitalismo al socialismo, del individualismo al colectivismo.

Cuando Fidel instó a la gente a pensar como el Ché, y a moldear sus vidas según la suya, fue algo más que una exhortación. Fue la respuesta de Fidel al *glasnost* y a la *perestroika*; los cubanos «rectificarían» sus errores decidiendo «ser como el Ché», una solución que les exigía retroceder al pasado.

En 1960 un chiste gozó de gran popularidad en Cuba: Fidel se reúne con su gabinete para designar a un nuevo presidente del Banco Nacional y pregunta: «¿Hay aquí algún economista?». «Yo», responde el Ché, y Fidel, sin tardanza, lo nombra presidente del Banco. Después de la reunión Fidel le dice al Ché: «¡Hombre! Yo no sabía que tú eres economista». «¿Economista?», responde el Ché, «creí que habías dicho comunista».

Como presidente del Banco Nacional y ministro de Industria en 1960, el Ché, en realidad, siguió una dirección socialista. Su mayor ambición era que todos los trabajadores cubanos participaran en la transformación que Marx y Engels habían pronosticado. Abogó por la nacionalización soviética de bienes, pero censuró que el Partido se divorciara de las masas, como ocurrió en el bloque del Este. No obstante, los únicos modelos al alcance del principal economista de Cuba en aquellos días eran los que se habían elaborado durante los sombríos tiempos de Stalin. Tomando trozos de los sistemas de planificación de la URSS, de Checoslovaquia y de Alemania del Este, el Ché contribuyó a crear

¿Qué hora es en Cuba?

Gillian Gunn

una combinación que hubiera podido funcionar bien si la mayoría de los administradores hubieran sido como él. Pero cabe decir que cualquier sistema hubiera funcionado bien si hubiera sido administrado por gente igual al Ché Guevara.

Un amigo cubano me dijo: «Yo trabajé bajo las órdenes del Ché en Pinar del Río, durante la Crisis de los Misiles. Nos dijo que nos fuéramos a nuestras casas ya que si hubiera una guerra nuclear, ¿qué sentido tenía defender el país con rifles? Era increíble estar con él pero el Ché no podía digerir la lucha intestina que se estaba librando». Mi amigo se refería a los nombramientos que hacía Fidel de ex guerrilleros y miembros del viejo Partido Comunista Cubano para ocupar cargos en el gobierno durante los primeros años de la Revolución. A diferencia de Fidel, el político magistral, el Ché no podía tolerar la venalidad de algunos de los stalinistas cubanos que Fidel designó para llenar los vacíos en el novel aparato estatal. El Ché creía en la discusión firme y razonada entre camaradas, idea que aquellos funcionarios desdaban tildándola de burguesa.

La muerte del Ché Guevara, en una remota cañada de Bolivia, en octubre de 1967, representó para Fidel más que la pérdida de un camarada y viejo amigo. Hasta 1969 Fidel creyó que los ejércitos de guerrilleros llevarían la revolución por toda la América Latina. El Ché era para él lo que Sucre fue para Bolívar, lo que San Pablo fue para Cristo. Y el Ché fue, también, el Lord Byron de América Latina, un poeta desarraigado y cósmico que nunca se sintió a gusto en la Cuba provinciana.

El Ché halló la muerte cuando intentaba convertir la experiencia cubana en una revolución hemisférica, luchando por este ideal en las montañas de Bolivia, y pasó a ser el santo virtual del saber popular revolucionario de Cuba. Los jóvenes revolucionarios empezaron a realizar peregrinajes al lugar de su muerte, aunque el gobierno boliviano, aconsejado por los funcionarios de la CIA, tomó medidas para asegurarse de que nada marcaba el lugar en donde fue enterrado. (El Ché fue muerto por órdenes de Félix Rodríguez, asesor estadounidense nacido en Cuba, quien mucho más tarde desempeñó un papel en el escándalo Irán-Contras).



Fidel Castro con Nikita Kruschchev. (Archivo).

Aún después de la muerte del Ché, Fidel insistió en que la guerra de guerrillas siguiera siendo «el instrumento de la revolución para liberar a la América Latina». Durante el verano de 1968, cuando recorríamos los senderos de la Sierra Maestra en donde los cubanos lucharon contra Batista, los campesinos saludaban y gritaban al reconocerlo. «Los ejércitos de estos países deben ser derrotados, y nuestra experiencia demuestra que podemos hacerlo», dijo. Le pregunté si creía que los Estados Unidos permitirían que hubiera una Cuba nueva y él me dijo: «Los vietnamitas están mostrando los límites del poderío norteamericano». Y como si quisieran acentuar estas palabras, por toda la isla había carteles con el lema memorable del Ché: «Crear uno, dos, muchos vietnams».

Sin embargo, en el verano de 1974 el mundo había cambiado. Yo estaba con Fidel justamente cuando abrió un mensaje secreto de Henry Kissinger, hombre diabólico a juicio de Castro. «¿Kissinger quiere que hablemos? ¿Y por qué no?», dijo a Frank Mankiewicz, quien había entregado el mensaje. «¿Se encargará usted de entregarle mi mensaje de respuesta?». En aquellos días parecía que Fidel había aceptado la muerte del Ché y el fin de la experiencia de la guerrilla. Mientras viajábamos juntos hacia el este de La Habana yo me esforzaba por no respirar a fondo —Fidel había subido las ventanillas para mostrar la eficiencia del sistema de aire acondicionado de su automóvil negro, hecho en la URSS, y encendió un puro con presteza— cuando, de repente, empezó a re-

cordar al Ché. «Era un hombre temerario. Ese era su único defecto», dijo. «Era tan valiente que se ponía de pie en medio de un tiroteo. Yo le dije que su valor era inestimable y que era irresponsable proceder de esa manera. Fue herido en varias ocasiones, debido precisamente a esa temeridad».

No obstante, veinte años después de la muerte del Ché, Fidel ha establecido su imagen como el modelo que hay que seguir para reformar a la Revolución cubana. El Ché simboliza justamente la integridad espiritual, el trabajo esforzado y la entrega a la colectividad, por supuesto. Pero también es parte del pasado de Cuba, no de su futuro.

Al igual que otros extranjeros que fueron a Cuba en los primeros años de la Revolución, descubrí allí las maravillosas posibilidades que Jean-Paul Sartre y C. Wright Mills popularizaron para la Nueva Izquierda de Europa y de Estados Unidos. La Revolución cubana parecía satisfacer las necesidades de la gente en una sociedad libre y abierta. El alocado experimento y el entusiasmo contagioso de su dirigente atrajeron a los revolucionarios que no podían tolerar la doctrina represiva y la realidad del socialismo soviético.

Incluso cuando Fidel recurrió a los soviéticos para poder sobrevivir a los ataques brutales que Estados Unidos lanzó contra su Revolución, su amor por el debate y la radiación misma que emanaba su persona parecían prometer que la Revolución cubana volvería a abrirse al máximo

una vez que el peligro inmediato de ataque hubiera pasado. Pero en 1989 los problemas de Cuba ya no son excusables ni pueden achacarse a la subversión propiciada por la CIA ni al embargo económico estadounidense. Aun así, la reapertura política sigue constituyendo una esperanza.

A falta de otras clases de libertad, los chistes, en ocasiones, revelan verdades en Cuba. Uno de estos chistes, que se ha escuchado hace poco en toda La Habana, dice que Fidel acude al barbero semanalmente. El barbero le pregunta: «Fidel, ¿qué piensas realmente del *glasnost*?». Fidel no responde. El barbero repite la pregunta cada vez que ve a Fidel y finalmente, éste, molesto, le dice: «¿Por qué te empeñas en preguntarme siempre lo mismo?». «Pues porque se te eriza el pelo y así me resulta más fácil cortarlo», contesta el barbero.

La renuencia de Fidel a adoptar el cambio al estilo soviético («Para nosotros adoptar la *perestroika* sería como vivir en nuestra casa con la mujer de otro hombre», dijo a los periodistas) deriva de su convicción de que la justicia social y una igualdad relativa no pueden alcanzarse en una atmósfera de incentivos materiales y otros medios del capitalismo. Según Fidel, la labor que aún queda por hacer en el perfeccionamiento de la sociedad cubana no consiste en adaptar ese modelo a la ciudadanía cubana sino en perfeccionar a la ciudadanía para que se adapte al modelo. «El socialismo aún tiene muchos defectos y fallas», dijo Fidel a un periodista mexicano en 1985, «pero estas deficiencias no están en el sistema sino en la gente».

Fidel, al igual que Luis XIV, es el Estado. Después de visitar Cuba regularmente desde hace casi treinta años, me parece evidente que no es posible que haya discusión libre y desarrollo firme, incluso alguna forma de debate político y de reestructuración económica, mientras todo ese poder resida en un solo hombre, con el manifiesto consentimiento de la mayoría de los cubanos. Fidel no se cansa de describir cómo las masas participan en la defensa, las organizaciones femeninas, los comités de manzana, etcétera; pero la participación sin alternativa es una base política defectuosa.

«Estoy cansado», dijo un escritor cubano refiriéndose al tortuoso proceso de pensar de una manera, hablar de otra y obrar de otra distinta

El problema de Fidel es que hace demasiadas cosas y su papel de padre impide al pueblo cubano alcanzar la mayoría de edad política.

a las anteriores. Ese escritor dijo que le gustaría que sus pensamientos, sus palabras y sus acciones concordasen, para lo cual sería preciso contar con una entidad política que fuera capaz de tolerar las diferencias de opinión y hasta de prosperar con ellas. Y dijo también que estaba cansado de sacrificarse a causa de un sistema que no funciona bien, aunque Fidel diga que funcionaría si todos los cubanos mejoraran de algún modo, simplemente.

Hasta los burócratas cubanos que entrevisté a fines de 1988 reconocieron que algo tiene que ceder. La campaña de rectificación emprendida por Fidel para reforzar la economía durante los últimos años ha coincidido con una aguda caída del producto nacional bruto de Cuba, el cual disminuyó de un 4,8 de crecimiento en 1984-85 a un 1 por ciento en 1985-86 y a un porcentaje negativo de 3,5 en 1986-87. Aunque los lémas y carteles acerca de la rectificación abundan, el trabajo descuidado continúa, los camiones vacíos son más numerosos que los llenos y la burocracia sigue siendo impenetrable.

Hoy los cubanos son instruidos, saludables y politizados, y también están preparados para un debate político, cuyos resultados no pueden ser dispuestos de antemano por un solo gran hombre. Pocos de los cubanos con quienes hablé en 1987 y 1988 están a favor de la creación de varios partidos políticos. La mayoría de los miembros del Partido que expusieron sus puntos de vista querían que el sistema continuase, con rectificaciones, lo mismo que desea Fidel. Pero otros abogan por un partido comunista abierto a la diversidad de criterios que hay en la población general, y juntas de los dirigentes que pudieran apoyar posiciones y organizar dentro y fuera del Partido. Algunos indicaron su deseo de que terminase la vinculación implícita entre disenso y traición.

«¿Por qué el Partido no puede representar las opiniones de la mayoría de los miembros?» —preguntó un profesor— «en vez de actuar como un transmisor de la línea del Politburó?». En lugar de insistir en manifestaciones de unidad rituales que ocultan las ideas y los sentimientos de la gente, el Partido podría fomentar la diversidad, permitir boletines independientes, alentar la discusión de las difusiones de Radio Martí, que transmite desde Estados Unidos, e incluso el debate abierto con los exiliados. Fidel ha parafraseado con frecuencia a Antonio Gramsci: los revolucionarios no deben temer a la verdad, pues la verdad es siempre revolucionaria.

En 1968 viajé durante casi una semana en compañía de Fidel por las montañas de Oriente. De día, yo iba sentado en su jeep; de noche cenábamos en su tienda de campaña. Fidel me mostró el húmedo y polvoriento olor de la pobreza mientras escuchábamos el silencio de la montaña, roto por la estática del radio mezclada con música pop. De día chapoteábamos en los senderos, a veces inundados, que los campesinos de la Sierra Maestra llamaban carreteras. Nos cruzábamos con algunos que bajaban de los montes con sus burros cargados de café. Veíamos a niños parasitados, a mujeres de veinticinco años que parecían tener sesenta, a hombres y mujeres analfabetos minados por la tuberculosis. Esa fue la vida en la sierra desde siempre, hasta que la Revolución logró, en el decenio de 1970, que esa pobreza inmisericorde fuera cosa del pasado. En la tienda de Fidel la luz permanecía encendida hasta bien entrada la noche durante aquella gira rural que duró una semana y él leía textos sobre agricultura, historia y biografías.

Una mañana un anciano de noventa y ocho años intentó persuadir a Fidel de que lo ayudara a conseguir una casa. Fidel le dijo: «Mira viejo, los políticos de antes hacían favores personales, pero los tiempos han cambiado». En la conversación que entabló con el anciano después de esto le preguntó si alguna vez había votado por los viejos políticos. «Por Batista, jamás. Era un mal hombre». «¿Votaste alguna vez por algún político bueno?», preguntó Fidel sonriendo. «Voté por Alfredo Zayas», contestó el anciano, refiriéndose al hombre que fue presidente de Cuba en 1921-25. «¿Y qué es lo que hizo Zayas?», preguntó Fidel a la multitud que se había congregado en torno suyo, y él mismo contestó su pregunta diciendo: «Erigió una estatua y nada más». «¡Ah! Hizo lo que pudo el pobre», replicó el viejo.

Es verdad que Fidel opaca a los anteriores presidentes de Cuba. Su problema es que hace demasiadas cosas. Casi veinte años después, volvimos a viajar juntos, durante un día, por las afueras de La Habana. Fidel demostró la misma curiosidad insaciable, el mismo ritmo, saltando del jeep con presteza, charlando con la

gente y volviendo a abordar el jeep rápidamente, hasta el siguiente punto del recorrido. En cada parada la gente le rodeaba y le tocaba, boquiabierto. Filmamos a Fidel mientras hablaba con una mujer joven, médico familiar en una barriada pobre al oeste de La Habana. Fidel la interrogó sobre el número de casos de obesidad y diabetes y preguntó si creía que había que recomendar el ejercicio para tratar el sobrepeso de la gente. La doctora, basándose en los conocimientos adquiridos en la Facultad de Medicina, dijo que los remedios más importantes para esos males eran la dieta y el ejercicio. Fidel, que ahora es el principal promotor de esos remedios, ha dejado el hábito del puro, que fue tan característico de él, y ahora habla continuamente de los peligros del vicio de fumar.

Luego filmamos a Fidel mientras hablaba con los albañiles de una obra quienes le informaron que necesitaban un nuevo malacate. El prometió que procuraría proporcionárselo. Más tarde, al descubrir que la nueva fábrica de lentes establecida en las afueras de La Habana tenía problemas de control de calidad, hizo una mueca. Pero se mostró radiante cuando los cirujanos del hospital infantil de cardiología le hablaron de sus éxitos y, en el laboratorio de ingeniería genética, demostró sus conocimientos de la genética clónica y los problemas morales que entraña esta nueva y delicada ciencia. En una conversación que tuvo en el laboratorio, Fidel censuró el uso de las ciencias para la producción de armamentos e instó a los investigadores a dedicarse a resolver problemas tales como el adelgazamiento de las capas de ozono, la contaminación ambiental y el avance de las zonas desérticas en África. Sorprendió a algunos de los especialistas en genética con su conocimiento estadístico de la difusión del SIDA en África (Cuba tiene varios centenares de casos y los enfermos de SIDA están en aislamiento por ley).

La presencia de Fidel sigue paralizando a Cuba. La gente que ha alcanzado la edad adulta con Fidel comprende que las instituciones y la Constitución que él creó nunca podrán ser puestas a prueba mientras no haya hecho mutis. Fidel, quizás sin querer, socava todas las decisiones que no son suyas, ya que puede, a discreción, cambiar una ley, un decreto, un plan económico o incluso el diseño para el modelo de

construcción en el programa de médicos familiares (el cual, hay que decirlo, fue mejorado gracias a su intervención).

Durante la reciente entrevista filmada que me concedió, Fidel fingió estar sorprendido por mi pregunta sobre el papel de Cuba en América Central. «¿Cómo puede tener un papel un pequeño país?», me dijo. «Nosotros no tenemos intereses económicos o estratégicos. Únicamente Estados Unidos tiene un papel en América Central». Pero ensalzó el valor de las guerrillas salvadoreñas, acerca de las cuales dijo que «habían escrito una página indeleble en la historia al ser capaces de resistir el poderío de Estados Unidos». Y también habló, con gran confianza, de la campaña de rectificación económica.

Mientras él hablaba yo le escuchaba atentamente y tuve aquella misma sensación peculiar que me infunde su presencia, como si me hallara ante una fuerza de la naturaleza, un hombre tan colmado de la energía de su misión histórica que es casi de una especie diferente. Fidel irradia fuerza, transmite una clara conciencia de sus necesidades y la comprensión, también, de lo estrechamente que esas necesidades han estado relacionadas con el destino de su país.

El liderazgo de Fidel ha sido crítico para forjar una nación que ha ocupado su lugar en el mundo. ¿Pero ha surgido Cuba como la clase de entidad que Fidel y sus primeros seguidores desearon? A medida que filmábamos, pensé en lo que le había ocurrido a Mao Ze Dong en sus últimos años, cuando ya no podía moldar el futuro de su país. El pueblo cubano ha alcanzado una madurez suficiente para autogobernarse, me dije, aun sin la presencia de su maestro, de su guía, de su Salomón y su Hércules.

Respiré a fondo y, venciendo mi temor, le pregunté: «¿Y cuando usted se retire qué es lo que...?»

Fidel se levantó de su silla de un brinco, arrancando casi el cordón del micrófono prendido a su solapa. «¡Dejemos eso para otra película!», me dijo en tono de reprimenda.

¿Qué hora es en Cuba?

Gillian Gunn

Desde La Habana el mundo se percibe como un lugar cada vez más hostil. Los aliados comunistas aceptan reformas o son derrocados por el voto o por la fuerza, y la nueva era de distensión entre Estados Unidos y la Unión Soviética no se ha traducido en un descongelamiento de las relaciones cubano-estadounidenses. La economía de Cuba está enferma, y padecerá aún más a consecuencia del estancamiento o la disminución de la ayuda proveniente de la Unión Soviética y los países de Europa del Este. Los analistas occidentales empiezan a hacer apuestas de cuándo caerá Fidel Castro; los cubano-americanos de Florida han puesto, por decirlo así, el champán en hielo.

¿Cómo está reaccionando Castro en este oscuro panorama? Maestro en convertir la adversidad en ventaja, prepara una estrategia de dos vías. Hacia el exterior intenta construir alianzas económicas y diplomáticas antes de que las viejas se derrumben del todo. En el ámbito doméstico busca hacer de su versión del socialismo y el orgullo nacionalista un solo asunto, y pretende afinar las estructuras políticas existentes sin abandonar el marxismo-leninismo. Aún es muy pronto para predecir si tal estrategia tendrá éxito. Por los progresos de Castro puede suponerse que un colapso inmediato es poco probable, pero las perspectivas a más largo plazo siguen siendo inciertas. Se puede vislumbrar una gama de posibilidades, la supervivencia del régimen actual, el ajuste evolutivo del sistema político sin cambios abruptos en el liderazgo, y el derrocamiento, violento o pacífico, de Castro. Al margen del escenario, Estados Unidos enfrenta el reto de estructurar una política que garantice la protección de sus intereses y al mismo tiempo promueva la democratización de Cuba. Con un futuro tan incierto, esto se antoja una tarea imposible. Pero un examen cuidadoso de las dinámicas políticas y económicas que guían el desarrollo cubano puede ayudar a Estados Unidos a encontrar las estrategias más constructivas.

«La crisis que ha surgido en el campo socialista», reconoció Castro en diciembre de 1989, amenaza al sistema político cubano; de ella, Cuba «sólo puede esperar consecuencias económicas negativas». La estructura comercial de Cuba es particularmente vulnerable a cambios en las prácticas comerciales en Europa del Este y la URSS. Para



1988 esos países absorbieron alrededor del 86% del comercio cubano. Y el camino hacia Occidente está efectivamente bloqueado: en 1986 Cuba suspendió pagos sobre los aproximadamente 6.770 millones de dólares que debía a las naciones occidentales. Con el acceso a los créditos cortados a partir de entonces, el régimen tuvo que reducir el comercio con Occidente en 900 millones de dólares al año.

Se calcula que en 1989 la economía de Cuba creció solamente 1,5%. Aunque esto mejora el crecimiento de 1,1% registrado por América Latina en su conjunto, el pobre desempeño causó preocupación entre los economistas cubanos, que reconocieron que si los cambios políticos en Europa del Este insisten en alterar los patrones comerciales, la economía de Cuba podría caer en números rojos.

Ya han empezado a surgir problemas comerciales con el Este. La liberalización económica le ha dado a los empresarios europeos la libertad de elevar los precios y discriminar en favor de quienes pagan en divisas fuertes. Cuba ha tenido que recordar importaciones de partes de autobús húngaras, por ejemplo.

También han surgido problemas comerciales con la Unión Soviética. El 22 de enero de 1990 el gobierno cubano anunció que la Unión Soviética no había enviado unos cargamentos esperados de granos de harina, provocando escasez de pan y forraje. Moscú se excusó aludiendo errores administrativos y falta de barcos. La ración diaria de pan fuera de La Habana cayó un 20%, el precio del pan no racionado subió aproximadamente un 30%, y el precio de los huevos subió un 50%. Durante su visita a La Habana en abril de 1989, Gorbachov tranquilizó a Castro sobre los niveles generales de asistencia soviética, y el protocolo 1990 entre la Unión Soviética y Cuba contempla una expansión comercial del 8,7%. De cualquier manera, a los economistas cubanos les perturba la presión soviética por desplazar el actual sistema de asistencia en forma de subsidios comerciales hacia un tipo normal de asistencia para el desarrollo. Reconocen que una vez que la ayuda de la URSS se consolide en un solo paquete, su magnitud le resultará más clara al pueblo soviético —que ahora tiene mayor voz en la definición de políticas—, y fortalecerá la posición de quienes piden que esos fondos mejor se inviertan en la economía propia.

Aunque los socios comerciales más importantes de Cuba en el Este aún no han cortado significativamente la ayuda económica y militar a la isla, informes de prensa no confirmados difundieron la versión de que Cuba recibió menos ganancias por la reexportación de petróleo soviético en 1989 que en años anteriores, sugiriendo que la URSS está reduciendo los envíos excedentes de crudo hacia Cuba. El anuncio cubano, en enero de 1990, de que el servicio de taxis podría verse afectado de no llegar a tiempo los embarques soviéticos han reforzado este tipo de especulaciones.

Posiblemente surgirán más problemas al expirar el acuerdo quinquenal de comercio entre Cuba y la URSS, ese mismo año. Es probable que Moscú exija que Cuba empiece a pagar su deuda, estimada entre 10 y 24 mil millones de dólares. El deseo de algunos miembros del Consejo de Asistencia Mutua Económica (CAME) de cambiar pagos con divisas fuertes también preocupa a los cubanos. En junio de 1989 las reservas correspondientes estaban en 87 millones de dólares, 69 millones de los cuales estaban en efectivo. El monto total cubre menos de seis semanas de importaciones desde el mundo capitalista.

A pesar de estas dificultades, hay por lo menos cuatro factores que hacen poco probable la caída de Castro en lo inmediato.

Primero, la naturaleza de sus productos comerciales le da a Cuba cierta ventaja sobre sus socios del CAME. Cuba vende a la Unión Soviética y Europa del Este principalmente bienes de consumo (azúcar, níquel y cítricos) que tienen un amplio comercio mundial, con mecanismos mercantiles bien establecidos y precios en divisas fuertes. Por su parte, los países del CAME le venden a Cuba primordialmente bienes manufacturados de baja calidad —el petróleo soviético es la excepción—, para los que no existen precios reconocidos internacionalmente. Estos son productos que los miembros del CAME tendrán dificultad en vender mientras no mejore su calidad, y tomará tiempo adquirir de Occidente la tecnología y el financiamiento necesarios para hacerlo.

Un segundo elemento de protección para la economía cubana es el hecho de que la mayor parte del comercio entre el CAME y Cuba se lleva a cabo por medio de la Unión

Por los progresos de Castro puede suponerse que un colapso inmediato es poco probable, pero las perspectivas a largo plazo siguen siendo inciertas.

Soviética, el país que tiene las razones de mayor peso para mantener cordiales las relaciones. En 1988 la Unión Soviética dio cuenta del 71% de las importaciones cubanas, y recibió el 67% de las exportaciones; la República Democrática Alemana fue el segundo socio comercial, con un 5% y 6% respectivamente.

A Moscú le interesa que las relaciones con La Habana sigan siendo fraternas. Cuba provee a la Unión Soviética con inteligencia militar irremplazable e instalaciones para aviones de reconocimiento de largo alcance, y con esto le permite a la Unión Soviética mantener una presencia estratégica a 90 millas de Estados Unidos. Por más cordial que se haya vuelto la relación entre las dos potencias, es poco probable que Gorbachov pudiera convencer a sus militares de sacrificar en el corto plazo las ventajas que ofrece Cuba.

Nuevos envíos de cazas MIG-29 en febrero de 1990, y la actualización del puesto de espionaje electrónico que tiene la Unión Soviética en Cuba, ilustran el compromiso que Moscú mantiene actualmente con La Habana. Y en la medida en que la Unión Soviética se preocupa cada vez más por la competitividad comercial, estas instalaciones de espionaje electrónico pueden considerarse cada vez más vitales. El valor estratégico cubano significa, por supuesto, que la ayuda soviética no será recortada. Más bien sugiere que los soviéticos tienen razones de peso para evitar cortes abruptos que pudieran desestabilizar a la isla.

Una tercera razón para pensar que el impacto de los cambios en el mundo comunista sobre Cuba será gradual, es el costo que representa para los miembros del CAME sustituir los bienes cubanos. Actualmente, Cuba surte el 35% de azúcar que se consume en esos países, a precios que están por debajo del costo del azúcar de betabel que se produce localmente. Por supuesto, los socios del CAME podrían comprar azúcar en el mercado internacional, pero eso requeriría divisas extranjeras. El caso de los cítricos es similar.

Un último factor es la posibilidad de que los subsidios soviéticos reales a Cuba sean la mitad de los 4 a 5 mil millones de dólares anuales que comúnmente se citan: en tal caso el daño que representa la reducción de esos subsidios sería la mitad de las predicciones habituales. Algunos eco-

nomistas consideran que el precio de los bienes suministrados por Europa del Este y la Unión Soviética está muy inflado, porque no reflejan la pobre calidad de los artículos que venden. Sólo una tercera parte de los bienes que Cuba recibe de la Unión Soviética son productos del petróleo; el resto son bienes manufacturados, que en su mayor parte no se ajustan a los estándares mundiales.

Los informes de prensa se refieren con frecuencia al subsidio petrolero soviético. Sin embargo, estadísticas de la CIA muestran que desde 1985 Cuba ha estado pagando a la Unión Soviética un precio mayor que el estipulado por el mercado internacional del petróleo, de modo que en 1987 el subsidio petrolero a Cuba resultó negativo en 1.640 millones de dólares. A finales de 1989 Cuba aún pagaba el barril a 10 dólares por encima del precio internacional del crudo soviético. El precio del petróleo que la Unión Soviética vende a Cuba se define cada cinco años a partir del promedio de los precios mundiales; así, el promedio vigente aún incluye los elevados precios de mitad de los ochenta.

Estas cuatro consideraciones sugieren que el impacto global de los cambios en el mundo comunista no provocará un cese abrupto de la asistencia a Cuba. En lugar de eso, el país probablemente enfrentará un periodo de dislocación comercial, recorte por etapas y replanteamiento de la ayuda.

Para contrarrestar la reducción esperada de sus vínculos con el CAME, Cuba ha emprendido ya una estrategia de ajuste. La piedra angular es una campaña para establecer nuevos aliados diplomáticos y comerciales antes de que los viejos se aparten.

En su manifestación más amplia, esta estrategia involucra la figura de Fidel Castro como defensor del Tercer Mundo contra los nuevos abusos de los «imperialistas» tradicionales y los países antes socialistas, ahora explotadores. Según Castro, los «valores capitalistas» que reflejan las reformas del mundo comunista conducirán al «saqueo de los países subdesarrollados», la desviación de los fondos para el desarrollo hacia el antiguo bloque socialista, y una «paz entre las superpotencias, mientras el imperialismo se reserva el derecho de intervenir abiertamente en y atacar a los países del Tercer Mundo».

Aunque el talento de Castro para articular las ansiedades del Tercer Mundo no le garantiza recursos económicos, sí ofrece cierta protección diplomática. Su propósito es asegurar que Estados Unidos pague un precio diplomático elevado en caso de tomar medidas contra Cuba.

Un ejemplo de esta protección es el éxito en convocar suficiente apoyo entre los miembros de las Naciones Unidas para neutralizar los esfuerzos estadounidenses por obtener una condena formal del expediente cubano de derechos humanos.

En el aspecto económico, Cuba se propone reforzar los lazos con China, Latinoamérica y los países industrializados de Occidente. Antes incluso de los dramáticos eventos de Europa del Este, Cuba había empezado a buscar el mejoramiento de sus relaciones diplomáticas con China, deterioradas a mediados de los setenta cuando los dos gobiernos apoyaron facciones opuestas en Angola. Las relaciones se recuperaron lentamente en el curso de los ochenta. Una delegación cubana acudió a la celebración del 40 aniversario de la Revolución China, Castro aceptó una invitación a Pekín, y en enero de 1990 se estableció una «Sociedad de Amistad» chino-cubana.

Los lazos económicos con China también han mejorado. Para el final de 1988, China era el tercer proveedor de bienes de consumo para la isla, y en los primeros seis meses de 1989 fue el segundo comprador de azúcar cubano. Los chinos calculan que en 1990 el comercio ascenderá a 500 millones de dólares, cifra más de tres veces mayor que la correspondiente a 1987, de 150 millones. Lo más importante para Cuba es que el balance comercial está a su favor; en el primer cuarto de 1989 Cuba le vendió a China un 67% más de lo que le compró.

El mejoramiento de las relaciones con Latinoamérica es otro de los objetivos diplomáticos de Cuba. A fines de la década pasada Cuba mantenía relaciones con 14 países de Latinoamérica y el Caribe, mientras que en los sesenta sólo era uno. Contribuyeron al entibamiento de las relaciones el colapso de regímenes militares con políticas hostiles hacia Cuba, el deterioro en buena parte de Latinoamérica de los movimientos guerrilleros de izquierda identificados con Cuba, y el apoyo cubano a Argentina durante el conflicto de las Malvinas en 1982. A partir de que sus

problemas con el mundo comunista se incrementaron en 1989, La Habana intensificó su campaña latinoamericana. Consiguió el apoyo regional para ocupar el sitio correspondiente a Latinoamérica en el Consejo de Seguridad de la ONU, convenciendo a los líderes de la región de que resistieran la presión de Estados Unidos por lanzar un candidato alternativo. Igualmente, Joao Baena Soares, Secretario General de la OEA, ha citado una «tendencia continental» en favor de que Cuba se reincorpore a esa organización.

Dos obstáculos entorpecen los esfuerzos cubanos por convertir estos avances diplomáticos en beneficios económicos. Uno es la similitud de las bases de recursos: muchos países latinoamericanos producen los mismos bienes que Cuba puede ofrecer. El otro es el peso de la deuda sobre muchos países de Latinoamérica, incluyendo Cuba, que dificulta a todos el pago en divisas fuertes. A pesar de estos problemas, el comercio de Cuba con Latinoamérica se elevó de 359 millones de dólares en 1985 a 1,330 en 1988.

El comercio con Brasil es un ejemplo. El monto creció de 23 millones de dólares en 1988 a 120 millones calculados para 1989, y es probable que aumente con mayor rapidez a partir del acuerdo firmado en 1989 para intercambiar cerca de 100 millones de dólares en vacunas contra la meningitis B por productos de Petrobras, la compañía estatal brasileña de petróleo. Así, Cuba cuenta con una red de seguridad, en caso de que la Unión Soviética retrase o incluso cancele el envío de equipo para extracción y refinamiento de petróleo.

El apoyo cubano a Argentina durante la crisis de las Malvinas también estimuló el comercio bilateral. En 1988 Argentina fue el segundo mayor comprador de bienes cubanos entre los socios comerciales no comunistas de Cuba, sólo detrás de España. También está creciendo el comercio con Colombia, República Dominicana, Ecuador, México, Perú y Venezuela. Muchos de estos lazos comerciales se basan en el trueque más que en pagos con divisas fuertes.

Los países latinoamericanos también ayudan económicamente a Cuba al permitirle establecer un «frente» de compañías para burlar el embargo estadounidense. Aunque el cambio de gobierno en Panamá —el país que en este sentido ha otorgado

Si Estados Unidos abandona su retórica abiertamente hostil y diera paso a una política de comunicación, facilitaría el crecimiento de un espacio interno para la oposición.

mayor grado de asistencia— puede significar el cierre de las operaciones cubanas en este territorio, analistas gubernamentales de Estados Unidos esperan que Cuba busque nuevos facilitadores comerciales en el resto de Latinoamérica.

Las esperanzas de Cuba para comerciar con los países industrializados de Occidente se enfocan a la venta de productos tradicionales de lujo, principalmente ron y puros, así como de algunas materias primas y bienes tropicales. En el primer cuarto de 1989 el total de exportaciones a países capitalistas fue un 56% mayor que durante el mismo periodo del año anterior, y esas exportaciones han crecido más rápidamente que los envíos al bloque oriental. El comercio de Cuba con la Comunidad Europea se ha sostenido en alrededor de 800 millones de dólares al año, y al parecer en noviembre de 1989 por primera vez el balance comercial se desplazó ligeramente en favor de Cuba.

Otro elemento de la nueva estrategia comercial es convertir el recurso natural más abundante de Cuba, el sol tropical y las playas, en ingreso por vía del turismo. La inversión extranjera en proyectos compartidos se permite desde 1982, y ha sido vigorosamente cortejada en tiempos recientes. La respuesta más entusiasta ha corrido por cuenta de firmas españolas e inversionistas venezolanos.

En 1988 las ganancias por concepto de cambio de moneda extranjera procedente del turismo fueron un 66% mayores que el promedio correspondiente a mediados de los ochenta, ascendiendo a 125 millones de dólares. Se estima que estas ganancias subieron a 145 millones en 1989, aproximadamente un 16%. Cerca del 85% de los turistas en Cuba provienen de fuera del bloque oriental, siendo los canadienses, italianos y alemanes del Oeste los más asiduos.

Finalmente, Cuba busca convertir la inversión masiva que ha dedicado al cuidado de la salud, en exportaciones de equipo médico y productos farmacéuticos a todo el mundo. La campaña para hacer la prueba del SIDA a toda la población cubana sexualmente activa condujo al desarrollo del dispositivo SUMA 321 para la detección del virus de inmunodeficiencia humana. Se han encontrado suficientes compradores extranjeros para justificar una producción en gran

escala, que de hecho empezó en enero de 1990. Brasil, España, Italia, la Unión Soviética y Venezuela han hecho ya sus pedidos. Y se anticipa que habrá pedidos adicionales de vacuna contra la meningitis B.

En resumen, el esfuerzo cubano por asegurar socios comerciales y fuentes de financiamiento alternativos antes de que los tradicionales se desvanezcan, está teniendo logros modestos. Aunque este nuevo ingreso no podría compensar un corte abrupto de la ayuda soviética o una súbita ruptura de los lazos comerciales con Europa del Este, su crecimiento es lo suficientemente rápido como para amortiguar una reducción escalonada de esas líneas de abastecimiento. Por otro lado, el saneamiento de las relaciones diplomáticas con América Latina y China ofrecerá a Cuba una cierta protección contra nuevos intentos de Estados Unidos por aislar la isla.

Pase lo que pase en el terreno internacional, Cuba tendrá que hacerle frente a algún grado de austeridad económica. La presión popular por un exceso de liberalización política—evidente en la actualidad, aunque apagada— podría exacerbar el descontento. Pero el régimen también prepara un cambio en este sentido.

Castro se esfuerza por identificar su versión del socialismo con el nacionalismo cubano. Esta estrategia quedó claramente articulada en un discurso de diciembre de 1989. «En Cuba, revolución, socialismo e identidad nacional están indisolublemente ligados», dijo. «Si el capitalismo regresara algún día a Cuba, nuestras independencia y soberanía desaparecerían para siempre. No seríamos más que una extensión de Miami».

La propia historia cubana apoya el esfuerzo de Castro. A diferencia de Europa del Este, donde los ejércitos soviéticos impusieron el socialismo marxista, Cuba llevó a cabo su revolución sin intervención extranjera, y la adopción del marxismo representó un desafío a la superpotencia regional, Estados Unidos. De este modo en Cuba ha habido históricamente una cierta congruencia entre los valores nacionalistas y los marxistas.

Castro está tratando de mejorar la productividad a través de una combinación de llamados al idealismo revolucionario e incentivos materiales discretos. Esta estrategia está muy relacionada con su campaña de rectifi-

cación. Al anunciarse por primera vez en abril de 1986, la rectificación se interpretó como un retorno a los principios socialistas «puros» del Ché Guevara, evidentes al principio de los sesenta.

El régimen abandonó la experimentación con los mecanismos de mercado y subrayó la necesidad de utilizar incentivos morales tanto como materiales. Sin embargo, en su instrumentación cotidiana, la rectificación se reduce a mayor eficiencia. Como ha señalado el académico estadounidense James Petras, el proceso de rectificación es «un intento de aprovechar las virtudes revolucionarias para ejecutar medidas económicas y populares, dirigidas a hacer a Cuba más competitiva en los mercados internacionales». Y, al contrario de lo que suele pensarse, los incentivos materiales todavía se utilizan ampliamente. Por ejemplo, los trabajadores «eventuales» de la construcción, que trabajan largas horas a un ritmo intenso, reciben viviendas y dotaciones alimenticias especiales.

Al mismo tiempo, Castro está creando una atmósfera de sitio para justificar tanto su negativa de liberalizar la política del país como la demanda de un sacrificio mayor. A fines de 1989, en ocasión de los cubanos muertos en las guerras africanas, Castro equiparó su muerte al servicio de la revolución con los esfuerzos que ahora se requieren de los cubanos en casa: «Murieron por el socialismo... Ahora seremos capaces de seguir su ejemplo... ¡Socialismo o muerte!» Irónicamente, la retórica estadounidense cada vez más hostil a Cuba ha ayudado a Castro a crear la mentalidad de sitio.

Otro elemento de la estrategia doméstica de Castro involucra cambios de personal, para rehabilitar instituciones en descrédito y eliminar a aquellos que favorecen una *perestroika* al estilo soviético. La institución más necesitada de rehabilitación es el Ministerio del Interior, envuelto en el escándalo del narcotráfico de 1989. Incluso los cubanos más castristas reconocen que el escándalo reveló un elevado nivel de corrupción dentro del liderazgo. Cubanos más escépticos piensan que el mismo «líder máximo» puede haber estado involucrado. En respuesta, Castro ha ordenado una reestructuración del Ministerio, colocando oficiales de las relativamente prestigiosas Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) en las posiciones pre-

viamente ocupadas por civiles corrompidos.

Hay evidencia de que Castro está utilizando estos movimientos de personal para deshacerse de quienes se oponen a sus políticas internas. Se dice que el principal implicado en el escándalo de las drogas, el General Arnaldo Ochoa, pertenecía a ese grupo. Afirmaciones recientes de Castro sugieren la existencia de otros opositores.

Castro favorece los canales para que sus seguidores se expresen, dentro de los límites de su propia visión del orden comunista, mientras que por otro lado reprime vigorosamente los puntos de vista que percibe como desleales. Evidencia de este nuevo elemento en su estrategia de sobrevivencia apareció en enero de 1990 cuando Cuba anunció que a partir de ese momento los delegados a las organizaciones locales del partido comunista en los centros de trabajo serían elegidos por voto secreto a partir de candidatos seleccionados por los trabajadores mismos; los delegados eran escogidos previamente de una lista preparada por el Partido. En febrero de 1990 el Comité Central anunció que iniciaría un proceso de «perfeccionamiento» de las instituciones, pero manteniendo un «partido leninista único basado en los principios del centralismo democrático». Según fuentes cubanas, una de las «formalidades» que pueden «erradicarse» es la tendencia de la Asamblea Nacional a dar trámite ciego a las decisiones del Partido. Si la Asamblea empieza a desarrollar una mayor independencia, tendrá sin duda que reunirse más de dos veces al año, como actualmente ocurre. También está en consideración la elección directa de los delegados a la Asamblea.

Las nuevas iniciativas son un intento por hacer del Estado y el Partido estructuras más eficientes, y más sensibles a las preocupaciones de quienes se mantienen leales al sistema existente. A diferencia de la *perestroika* y el *glasnost* soviéticos, estas iniciativas no están diseñadas para acomodar las preocupaciones de los disidentes o para crear un espacio adicional en favor de los mecanismos del libre mercado.

La mayor «democracia» para los leales a Castro se está balanceando con una represión más intensa a los disidentes. Cuba admitió la detención o cárcel de treinta personas que testi-

El sistema cubano de relaciones exteriores se caracteriza por ser un sistema de relaciones exteriores que se basa en la independencia y la soberanía de la nación cubana, y que se orienta a la defensa de los intereses nacionales y a la promoción de la paz y la cooperación internacional.

para la oposición.



(Archivo).

ficaron ante el Comité de Derechos Humanos de la ONU que visitó la isla en septiembre de 1988. Entre las más notables detenciones recientes se encuentran las de cuatro miembros de la Unión de Jóvenes Comunistas de Cuba, que fueron arrestados después de quejarse de la falta de democracia y del «culto a la personalidad» de Castro; el dirigente del Partido Cubano para los Derechos Humanos, Samuel Martínez Lara, encarcelado durante nueve meses por intento de organizar una manifestación en favor de la *perestroika* cuando Gorbachov visitó La Habana en la primavera de 1989; el activista de derechos humanos Elizardo Sánchez, prisionero por dos años, y dos colegas por año y medio cada uno, tras criticar el juicio y la ejecución de Ochoa, y nueve defensores de los derechos humanos arrestados en marzo de 1990, por escribir a la delegación estadounidense del Comité de Derechos Humanos de la ONU, apoyando una resolución que criticaba implícitamente al gobierno de Castro.

Históricamente, Castro ha tendido a golpear los derechos humanos cuando se siente amenazado por presiones externas, y relaja el

puño cuando la percepción de amenaza se desvanece. En una entrevista de febrero de 1990, Carlos Amat, viceministro de Justicia cubano, confirmó este vínculo al comentar la tendencia de liberar gradualmente prisioneros políticos durante los años previos. «El gobierno cubano ha sido más flexible en el tratamiento de los prisioneros de conciencia cuando ha prevalecido un clima de distensión y la revolución no ha sido amenazada... Si regresamos a un estado de guerra, volveremos a ser duros... No toleraremos quintacolumnismos que intenten socavar la revolución».

Para apaciguar el descontento de los sectores religiosos, Castro intenta mejorar las relaciones del régimen con la Iglesia católica, dentro y fuera del país. Ha permitido el peregrinaje por la isla de una estatua de la Virgen de la Caridad, la santa patrona de Cuba, y en abril de 1990 anunció que en un futuro cercano los cristianos podrán afiliarse al partido comunista. El descongelamiento de las relaciones se puso de manifiesto recientemente, cuando el papa Juan Pablo II aceptó visitar Cuba en 1991.

Otra manera en que Castro trata de responder al descontento general es movilizándolo a la fuerza de trabajo excedente para elevar la producción de alimentos. En marzo de este año cerca de 4.000 conscriptos cubanos extendieron «voluntariamente» su servicio militar por dos meses para trabajar en el campo. Algunos cubanos piensan que si la crisis alimentaria empeora, todos aquellos no directamente involucrados en la producción serán transferidos al cultivo de alimentos.

Un elemento final de la estrategia de Castro puede resultar el más importante, aunque es también el más difícil de cuantificar. Castro busca realzar su imagen con apariciones públicas casi cotidianas por toda la isla. Su estilo irreverente y burlón es bien recibido por algunos cubanos que aún lo reconocen como el revolucionario que derrocó a un dictador corrupto, que garantizó educación, atención a la salud, vivienda y alimentación básicas, y que convirtió a Cuba en una minipotencia mundial. Sin brillo hacia el exterior, dentro de Cuba algunos aún consideran legítimo su mandato; diplomáticos occidentales han llegado a sugerir que muchos cu-

banos están más comprometidos con Castro como persona que con el marxismo-leninismo como ideología.

Es difícil juzgar qué tan efectivamente se moviliza a la población con esas estrategias. La guardia costera de Estados Unidos informa haber detenido cinco veces más refugiados en las aguas que separan a Cuba de Florida en 1989 que en el año previo. La delincuencia juvenil va en aumento, y se reportó que en un cine de La Habana algunos jóvenes tararearon la canción «Este hombre está loco, piensa que gobierna el mundo», cuando la imagen de Castro apareció en la pantalla. Por otro lado, el Departamento de Estado norteamericano ha reportado escasos signos de insatisfacción pública, como mítines o demostraciones masivas antigubernamentales. Incluso el *graffiti* brilla por su ausencia. La falta de una protesta abierta se explica por la represión intensa y por la ambivalencia que expresan algunos de los críticos, preocupados de que un cambio de régimen pudiera barrer los logros positivos del socialismo cubano.

Así, el panorama más probable a corto plazo es el recorte gradual pero significativo de la ayuda soviética, parcialmente compensado por un modesto crecimiento del comercio con China, América Latina y Occidente, y por una pequeña cuota adicional proveniente del turismo y venta de bienes médicos. La austeridad podría ser grave, pero no paralizadora. Probablemente el gobierno es capaz de abreviar el descontento que viene mediante una combinación de represión y válvula de escape que representa la decisión de Castro de otorgar mayor «democracia» a sus seguidores. Son tantos y tan impredecibles los factores que afectarán el destino de Cuba, que una predicción definitiva a largo plazo es imposible, aunque pueden considerarse diversos escenarios:

- Castro permanece en el poder instrumentando sus políticas actuales.
- Castro cambia el curso en una dirección más liberal para apaciguar el descontento.
- Elementos pragmáticos del gobierno cubano toman el relevo del poder y mantienen una orientación socialista, pero también incorporan más mecanismos de mercado.
- Finalmente, y muy poco probable, una fuerza invasora derroca a Castro.

Los héroes están cansados

Hermann Bellinghausen

La única predicción posible a largo plazo se relaciona con el vínculo entre amenaza externa y represión política. La historia de la revolución cubana demuestra que cuando el nivel de amenaza percibida cruza cierto umbral, Castro se vuelve agresivamente defensivo, restringe el espacio político a los activistas de derechos humanos y otros oponentes (con frecuencia a las dimensiones de una celda en la prisión), eleva los niveles de retórica antiestadounidense y pone al país en pie de guerra. Estas circunstancias no conducen a la evolución de la oposición política o al crecimiento de un pensamiento independiente en los cuadros del régimen. Debido a que la oposición cubana se encuentra aún en sus etapas formativas, esa represión resulta particularmente dañina.

Actualmente hay tres escuelas de pensamiento en lo que toca a la política estadounidense hacia Cuba: aprender, desatender y comunicarse. En el momento de evaluar estas opciones es importante juzgarlas en función del mismo criterio: ¿cuánto responde cada una al doble propósito de favorecer la democracia de Cuba y proteger los intereses de Estados Unidos?

«Apretar» es la política de moda. Sus partidarios buscan un incremento de la presión estadounidense sobre Cuba en todos los frentes, y los miembros conservadores de la comunidad cubana de Estados Unidos son los más entusiastas al respecto. Sin embargo, la política cubana sugiere que éste es el camino menos viable para que la democracia avance en la isla y proteger los intereses de Estados Unidos en el largo plazo.

Ya que es poco probable que Castro caiga pronto, cualquier incremento en la presión externa conducirá a una mayor restricción del espacio político en que se desarrolla la oposición interna. Al asumir que el pueblo cubano está más cerca de la insurrección masiva de lo que realmente está, la política de apretar retrasa la evolución política de Cuba. Irónicamente, esta opción fortalece sin querer a Castro, al darle la oportunidad de culpar a Estados Unidos por los fracasos propios, dándole vuelo además al nacionalismo cubano.

La política de «desatención» —déjenlos que se cuezan en su propio jugo— no busca aumentar dra-

máticamente la presión sobre Cuba, pero tampoco contempla interacción alguna con el régimen de Castro. Funcionarios del gobierno estadounidense tienden a favorecer esta opción, y basan su preferencia en el supuesto de que, si bien Castro no está cerca de abandonar el poder, a más largo plazo los cambios en Europa del Este y la Unión Soviética ejercerán una presión intolerable sobre el sistema político cubano.

Desatender los asuntos de la isla parece más adecuado en las condiciones políticas actuales de Cuba que seguir apretándola; al abstenerse de incrementar las amenazas al régimen, este enfoque tampoco estimula la restricción del espacio político en que se mueve la oposición. Sin embargo, si Castro permanece en el poder durante algún tiempo, la política del descuido niega cualquier posibilidad de cooperación con Cuba en asuntos bilaterales de interés para Estados Unidos. Al mismo tiempo, al no presentar ningún incentivo para ensanchar el espacio político, la opción no favorece el desarrollo de la embrionaria oposición interna.

La escuela de la «comunicación» busca un mayor contacto entre los pueblos y un diálogo oficial entre los gobiernos en torno a algunos asuntos limitados. Esta es una visión popular entre algunos especialistas en relaciones cubano-estadounidenses, un sector de la comunidad cubana en Estados Unidos y activistas en derechos humanos en Cuba.

La estrategia de la comunicación es probablemente la que más facilitaría la democratización dentro de Cuba, protegiendo al mismo tiempo los intereses de Estados Unidos a largo plazo. Al igual que la política de desatención, se abstiene de provocar una represión que retrasaría el crecimiento de la oposición cubana, pero con una ventaja adicional: al facilitar el contacto con el pueblo estadounidense, esta propuesta expondría a un número creciente de cubanos a ideas e información no controladas por el Estado cubano, expandiendo su apreciación de las alternativas al marxismo-leninismo. Igualmente, al contemplar recompensas modestas por acciones específicas en asuntos bilaterales, permite que Estados Unidos dé al gobierno cubano razones para respetar ciertas críticas durante el periodo previo a cualquier cambio importante. Ya que Castro —o individuos relacionados con su legado— permanecerá en el poder en

el futuro inmediato y tal vez por un tiempo largo, esta tercera opción conviene a los intereses de Estados Unidos.

La política de comunicación contendría una mezcla de elementos. Primero, Estados Unidos tendría que abandonar el proyecto de Televisión Martí, que envía señales al espacio aéreo cubano desde un globo ubicado sobre los Cayos de Florida. De cualquier manera, Televisión Martí es un proyecto cuya instrumentación ha resultado complicada; sus primeras emisiones han sido en su mayor parte bloqueadas por Cuba. Además, Castro considera que la iniciativa viola la soberanía de la isla, lo que le ha brindado otra oportunidad para promover el nacionalismo.

En segundo lugar, Estados Unidos trataría de incrementar la comunicación electrónica con Cuba. Por ejemplo, el Departamento del Tesoro podría autorizar la fase final de la rehabilitación de los cables telefónicos Cuba-Florida, a cargo de la compañía American Telephone and Telegraph, con la posible adición de un enlace de fibra óptica. Esto permitiría conferenciar por medio de vídeo, computadoras y fax, intercambios que tendrían un efecto saludable sobre el pensamiento político en Cuba, tal como ocurrió durante el movimiento estudiantil en China.

Tercero, podría establecerse un correo directo entre Estados Unidos y Cuba. Actualmente La Habana se niega a aprobar el correo directo debido a que Washington insiste en manejarlo como un asunto privado. Si Estados Unidos se acercara formalmente al gobierno cubano es posible que La Habana accediera a establecerlo, y el acceso de los cubanos a la información externa crecería de manera correspondiente.

Cuarto, el gobierno estadounidense podría alentar el diálogo entre Cuba y la comunidad de exiliados cubanos, y podría facilitar la visita de académicos cubanos a Estados Unidos a través de una política liberal de visados.

Quinto, Estados Unidos negociaría con Cuba asuntos bilaterales específicos, abandonando las amenazas directas e indirectas de invasión a la isla. Estados Unidos podría beneficiarse de la cooperación cubana en materia de lucha contra las drogas, inmigración y asuntos centroamericanos.

Por último, y más importante, Estados Unidos incrementaría la presión por los derechos humanos, pero ajustando sus estrategias. En lugar de utilizar al ex preso político cubano Armando Valladares, inaceptable para La Habana, la administración Bush podría reclutar al ex presidente Jimmy Carter, apreciado por su imparcialidad en materia de derechos humanos, para dirigir la campaña correspondiente.

Si Estados Unidos abandonara su retórica abiertamente hostil en relación a otros asuntos, estaría en una mejor posición para convocar la asistencia de toda América Latina en el problema de los derechos humanos. Actualmente, la preocupación latinoamericana sobre posibles violaciones a la soberanía de un país hermano ha provocado que muchos gobiernos eviten posiciones duras en torno a la situación de los derechos humanos en Cuba. Enfriar la retórica también ayudaría, en palabras de un observador, «a aligerarle a la oposición cubana el peso de tener que deshacerse de las afirmaciones que la involucran con Estados Unidos».

Los críticos de la política de comunicación argumentan que esta política podría retrasar la caída de Castro. Pero el ingrediente principal y faltante para que ocurra un cambio fundamental en Cuba es el espacio político interno para la oposición. Y ésta es precisamente el área en donde puede ayudar más la estrategia de la comunicación. Mientras tanto, la presión externa continuaría en la forma del embargo estadounidense y los cambios en Europa del Este; una política de comunicación no interfiere con eso. Es cierto que los contactos requeridos para llevar a cabo tal estrategia permitirían a Castro afirmar que se encuentra menos aislado internacionalmente. Pero la opinión de los cubanos es la crucial, no la opinión externa; y recientemente algunos líderes de la pequeña comunidad de derechos humanos que aún se encuentran libres en Cuba, apoyaron implícitamente la política de comunicación. Por ejemplo, Ricardo Alvarez San Pedro, miembro de la Comisión Cubana de Derecho Humanos y Reconciliación Nacional, dijo: «La fórmula es simple. Cuando tenemos una situación económica y social más rígida, el gobierno trata de mantener una línea dura hacia todas las organizaciones no gubernamentales... Si se relajaran las relaciones con Estados Unidos y dejara de hablarse de

guerra o bloqueo o invasión o agresión o TV Martí, el gobierno cubano se quedaría sin argumentos». Prácticamente ninguno de los elementos de una estrategia de comunicación están presentes en la política actual de Estados Unidos hacia Cuba. De hecho, las políticas estadounidenses han provocado recientemente diversos incidentes que ayudan poco a la situación:

- En enero de 1990 la guardia costera de Estados Unidos abrió fuego sobre un buque cubano, el *Hermann*, en aguas internacionales, cuando les fue negado el permiso para llevar a cabo una inspección en busca de drogas. Posteriormente las autoridades mexicanas declararon al *Hermann* libre de drogas.

- Empezaron a emitirse programas de Televisión Martí, En marzo de este año Estados Unidos también consintió hacer cambios en la administración de Radio Martí, a solicitud de miembros conservadores de la comunidad cubano-estadounidense.

- El secretario de Estado James Baker incómodamente se negó a descartar una invasión a Cuba cuando se le interrogó al respecto en una visita a la Unión Soviética en febrero de 1990. Al mismo tiempo la retórica oficial estadounidense se hizo más hostil. La declaración más notable fue la que hizo el vicepresidente Dan Quayle, en el sentido de que solamente un movimiento de resistencia similar a los contras en Nicaragua sería capaz de efectuar cambios en Cuba.

- Por su parte, Bush endureció los términos para normalizar las relaciones con Cuba, demandando elecciones libres, establecimiento de una economía de mercado y reducción de las fuerzas armadas cubanas.

Estos elementos sugieren que la administración Bush se dirige firmemente hacia la política de fuerza, tal vez no porque los altos arquitectos de la política así lo hayan escogido, sino porque la Casa Blanca evita contradecir a los conservadores cubano-estadounidenses, muchos de los cuales apoyaron la candidatura de Bush sobre la promesa de que éste se «pondría duro» con Castro.

Claramente, en el clima político actual sería un suicidio para cual-



quier presidente de Estados Unidos, demócrata o republicano, cambiar drásticamente de la política de apretar a la política de la desatención. Sin embargo, Bush podría dar pasos concretos para alejar su política de lo primero y al mismo tiempo abrir espacios para eventualmente instrumentar la segunda opción.

El primer paso consistiría en reducir la retórica obsesiva en torno a Castro y dejar que la discusión sobre Cuba baje a los niveles que tuvo a fines de los ochenta. Una

vez que Cuba salga de las primeras planas, la Casa Blanca podría enfocarse más en los fines que en los medios. En lugar de promover iniciativas diseñadas para satisfacer a grupos determinados, Washington podría concentrarse en los resultados esperados: democracia para el pueblo cubano y mayor respeto a los intereses estadounidenses por parte del régimen castrista mientras permanezca en el poder. En un ambiente menos cargado políticamente, la administración de Bush podría consultar la opinión de un amplio espectro de partes intere-

sadas en relación a la política idónea para alcanzar esos fines. Debe darse particular peso a los puntos de vista de la oposición interna cubana, que es la mejor informada sobre las condiciones locales y es quien tiene más que perder en caso de que las políticas se vuelvan en contra. Un cierto número de disidentes ha manifestado preocupación por la política de fuerza, y esto es ya una razón legítima para considerar otras opciones. Se deben tomar en cuenta las opiniones de toda la comunidad cubano-estadounidense, y no sólo las de extrema derecha. Washington podría sorprenderse de cuántos cubano-americanos piensan que la política actual está reforzando inadvertidamente el régimen de Castro.

Luego de crear la base política necesaria para volver a una estrategia de desatención, que al menos no daña, la administración Bush podría introducir elementos de la política de comunicación cuando las oportunidades se presentaran. Esto se hará muy gradualmente, empezando por los aspectos menos controvertidos —como el correo directo—, y deteniéndose cuando una política de comunicación global se estime políticamente inalcanzable.

Lo más importante para la administración Bush es dejar de jugarle a los puntos fuertes de Castro y empezar a apostarle a sus debilidades. Cada nueva amenaza de Estados Unidos da a Castro una oportunidad más de envolverse en la bandera cubana y otro pretexto para encarcelar disidentes. Castro conoce el juego de la confrontación, y lo juega muy bien. Pero no sabe jugar a la comunicación. No está acostumbrado a que la población conozca en detalle los beneficios de la democracia liberal y la economía de libre mercado. Estados Unidos contribuirá al cambio político en Cuba, defendiendo al mismo tiempo sus intereses, tan pronto como logre desplazar el juego de la arena en la que Castro sobresale —la confrontación— a la arena en la que destaca Estados Unidos —el libre intercambio de ideas.

Los héroes están cansados

Hermann Bellinghausen

—¿Último?

—Yo.

—¿Último?

—Yo.

Una letanía en cadena, ligeramente sofocada, respira en la terminal de Casablanca, Habana oriental, cruzando la bahía, donde Regla y Guanabacoa; el pregón resignado que los habaneros intercambian a lo largo del día, cuando hacen cola para la *guagua*, el trámite, la ropa, el café, la película, los calcetines, el matrimonio, la atención médica, los bailes, las nieves de Copelia.

Las horas pasan tan despacio en las colas habaneras que existe una auténtica cultura de la fila, en laxitud tropical contra la fuerza de las cosas. 31 grados centígrados antes del mediodía, con tendencia a aumentar. Octubre.

—¿Último? —indaga el último que llega.

—Yo —responde desde donde esté quien lo antecedió. Juego de relevos. La espera puede tomar varias horas. Los más buscan un rincón a la sombra. Si hay bancos, quienes pueden se sientan. Hablan mucho, los habaneros. De por sí les gusta («los cubanos no estamos contentos si no hablamos primero»); además, les sobra tiempo. La cola de la hamburguesa permite veladas entre padres e hijos al caer la tarde, sesiones novieras, intercambios escolares, y también tertulias o asambleas. Las colas son todo. Hasta para morir se hace cola: la intensidad, la diversión, el tedio, la amargura, la soledad, el desconcierto, el descontento aparecen en las colas. La literatura: en horas de cola muchos habaneros están leyendo libros aunque sean modestos, baratos, incluso feos. Allí se encuentra uno a Tolstoi, Mann, Galdós, tratados de física, historia, discursos de Fidel, *Bohemia* (una de las pocas revistas sobrevivientes en estos días de abandono mundial a la isla, más isla que nunca). La gente en las colas piensa. Y los cubanos piensan en voz alta: las ideas se les ocurren al hablar. Visten la realidad con su palabra, mientras esperan.

—Ya no sé qué esperar —casi grita Ara, 20 años, y abre desmesuradamente sus grandes ojos cafés, — he esperado tantas cosas.

La Habana es una ciudad de jóvenes. La mayor parte de la gente que anda por las calles nació bajo la Revolución. Abundan adolescentes y veinteañeros. Un amigo cubano comenta:

—Son los hijos del entusiasmo. Después del triunfo, los revolucionarios se dedicaron a fornicar.

Noel, Tito y Angélica (lo pronuncia

«Anyélica») pasan las noches de viernes y sábado sentados en el Malecón a la altura de Vedado. Platican, beben Ron Ronda.

—Yo veo hacia Miami —dice Noel, —me quiero ir de aquí. O que vengan dólares y regresen los cubanos que se fueron.

Hay fiera en su voz, en sus ojos sombreados bajo la visera de su cachucha. Justamente esta noche cumple 21 años. Saca su carnet de identidad y me muestra su fecha de nacimiento.

—Quiero vestir pulóver como el tuyo, unos tenis como los tuyos, tener dónde ir.

Señala la botella:

—El único ron que podemos beber —gruñe. —Para nosotros no hay Havana Club. Eso es para ustedes los turistas. Aquí el turista es Dios. Nadie puede tocarlo.

Noel y Tito trabajan en una construcción. Angélica, 19 años, compañera de Tito, estudia biología, y queda prendada de mi pluma desechable.

—Está bonita —la gira entre sus dedos como si fuera de porcelana, —bonita, yo no tengo.

Tito pregunta cómo es México, si me gusta Ana Gabriel, si nos hace felices la vecindad con Estados Unidos. Me ofrece un trago.

—¿Te gusta? —me pregunta y señala a Angélica, —¿no te gustan las cubanas? Mira. Aquí no somos celosos. Llévatela.

Angélica lo mira con reproche, sin decir nada, y cara de «te estás poniendo pesado». Los cubanos sí son celosos.

La conversación sin embargo prosigue amigable, no pierde vehemencia.

—No le hagas caso a Noel —dice Angélica en un aparte, —es un muchacho que no sabe las cosas.

Ella también está inconforme. Quiere conocer otros lugares. Comprarse ropa de moda. Le importa mucho la ropa, como a Noel. Pero se considera beneficiaria de la Revolución:

—Todavía puedo estudiar, y tenemos casa. La comida, eso sí, podría ser mejor. Mi mamá aprendió a leer cuando estaba embarazada de mí, yo voy a la universidad.

—Queremos que esto cambie —afirma Tito.

Son muy afirmativos en lo que dicen. Noel tercia:

—Castro o yo.

—Basta con que nos den libertad —corrige Tito.

Minutos después tres policías desalojan a los jóvenes que huelgan sobre el Malecón. A nosotros nos respetan.

—No les gusta que hablemos con

turistas —dice Tito, —y a nosotros no nos gustan los policías.

Una constante de la juventud cubana (como la de cualquier lugar del mundo) es su intolerancia a la policía. Con más miedo unos que otros, se sienten perseguidos, hostigados. Tito saca sus Populares y enciende uno.

—Ya me cansé de estos cigarros.

Los únicos que los cubanos pueden fumar. La famosa industria cigarrera cubana (H. Upmann, Partagas, Montecristo) es sólo para turistas. Lo mismo la Tropi-Cola, CocaCola alternativa de nivel presentable, excelente para preparar un cuba libre. Los cubanos tampoco pueden beber cervezas Hatuey, Polar, Bucanero, Cristal.

Los Populares son sabrosos, con más tabaco que cualquier cigarro mexicano, un poco secos. Tito daría un día de sueldo por unos Marlboro. Angélica no fuma. Viven en Jesús del Monte.

—Cerca de los hospitales—abunda Tito.

(«En la Calzada más bien enorme de Jesús del Monte / donde la demasiada luz forma otras paredes con el polvo / cansa mi principal costumbre de recordar un nombre»). Pero a ellos no les dice nada el nombre de Eliseo Diego.

—Octubre es un mes malo para Cuba —medio bromea Arturo Arango, 35 años, sucesor de Roberto Fernández Retamar en la dirección de *Casa de las Américas*, la revista cultural más conocida de Cuba, y quizá de América Latina.

—En octubre fueron el ciclón Flora, el avionazo de Cubana. En octubre murieron el Ché y Camilo.

Este octubre cayó un avión en Santiago, explotó el cañón del Morro durante la ceremonia del vigésimo aniversario del comic *Elpidio Valdez* y un niño murió en el acto. Este octubre hay una escasez agobiante de comida y cosas. Cuba es ahora el país más solo de la Tierra.

La gente espera la llegada de noviembre.

—Llevo 32 años trabajando para la Revolución —dice Ramón con orgullo. Su trabajo es modesto, y lo realiza con modestia. Es eficaz, disciplinado. Un hombre del sistema, podría decirse. Su fidelidad a Fidel es grande, sincera, aguerrida.

—Los jóvenes de hoy tienen inconformidades, y eso es explicable. La situación no es buena, no hay modo de

negarlo. El bloqueo ha dañado mucho a Cuba. Pero estos muchachos no conocieron los años de lucha, nacieron con bienestar, no están acostumbrados a las dificultades.

Se viven tiempos de resistencia, casi de guerra. Faltan transporte, medicamentos, refacciones. Las calles aparecen desnudas. No hay basura porque no hay nada que tirar. Cuba parece retraída. Al amparo de una condena ideológica contra el gobierno castrista, el mundo exterior impone un estado de emergencia y sufrimiento a un pueblo heroico, alegre, hermoso e imaginativo.

—Tenemos una buena juventud —reflexiona Ramón, —están bien formados, sin vicios. Algunos inevitablemente quieren otras cosas.

Y reconoce:

—Debíamos dar más estímulos y distracciones a la juventud. Los jóvenes son la mayor riqueza de Cuba, han sido la mayor preocupación del régimen revolucionario. De ellos depende la continuidad de nuestro proceso.

Una preocupación de esos nosotros que hicieron la Revolución es resolver su relevo.

Roberto Fernández Retamar, poeta, ensayista e ideólogo ha dirigido *Casa de las Américas* en las últimas tres décadas. Aún la dirige, aunque su marcha cotidiana recae ahora en intelectuales jóvenes, aparentemente sensibles a la nueva situación cubana.

Fernández Retamar, taciturno, silencioso, recorre el pequeño edificio de Casa (una especie de faro, a pocos pasos del mar); habla poco, a excepción de cuando habla. Un hombre dedicado a pensar y escuchar. Su generación, que debe vida y sobrevida a la epopeya de la Sierra Maestra, debe resolver ahora el acertijo del porvenir. La pregunta histórica «¿Qué hacer?» demanda respuestas menos leninistas, un nuevo pragmatismo: el «hombre nuevo» ya nació, se educó y maduró.

¿Pueden los revolucionarios descreer de su propia obra?

Aún esperan las palabras del Comandante en Jefe. Su destino es el de Cuba. Su vida ha sido la de la Revolución. Ellos la hicieron posible y duradera. La hicieron como fue y como es.

Acostumbrados a la lógica miliciana, son autoritarios. Empecinados también. Una consigna, entre las muchas que adornan muros, ilustran

Los héroes están cansados

Hermann Bellinghousen

mantas, presiden fábricas, escuelas y avenidas, proclama: «Retroceder, ni pa' tomar impulso».

La omnipresencia y omnisciencia de Fidel Castro aún parecen cobijar a los cubanos mayores, pero los jóvenes instalados en una disidencia pasiva, las encuentran un poco incomprensibles. Tal es el conflicto generacional específico de los cubanos, aunque casi nadie reniega del socialismo, ni de la Revolución.

—Tengo claro que soy de izquierda —dice Ara acuclillada a orillas del mar mientras lee su diario en voz alta: «La impaciencia es un animal lento que no se va».

—Pero esto es un huevo, un cascarón que se queda sin cosas dentro.

Decenas de jóvenes habaneros acuden al Malecón para comprar dólares, vender su cuerpo por un desayuno de lujo, mirar hacia Miami tras las famosas 90 millas que constituyen su difícil Río Bravo.

—Yo no miro a Miami —dice Ara, —miro el mar.

Como muchos cubanos, es culta, ambiciosa y sentimental:

—No sé ni cómo, pero soy nacionalista. Esta isla es mi tierra y no voy a dejarla nunca. Su destino es el mío.

Si viene la gusanera con sus dólares, nada tiene que hacer aquí —afirma Juan Carlos («como el rey español»), mulato de 25 años, durante la tocada en memoria de Camilo Cienfuegos, en el 31 aniversario de su muerte.

Obrero, un año de casado, quiere que Cuba sea socialista. Sin fanatismo, cree en el trabajo.

—Ahora tengo casa, y es mía. ¿Crees que se la voy a devolver a su antiguo dueño, cuando regrese de Miami? Tengo dinero, 7.000 pesos guardados, para cuando pueda viajar. No gasto en restaurantes, ni ropa, cosas que no interesan, tú qué estás creyendo. Mientras, veo cómo se cae lo que se debe caer.

(Aclaración quizás innecesaria: la mayoría de los jóvenes habaneros poseen una educación muy por encima de la que uno está acostumbrado a encontrar, incluso entre jóvenes europeos. El nivel lingüístico y conceptual de su conversación es notablemente elevado. Da envidia).

—Los que trabajamos podemos aguantar. El problema es de los que esperan el fin de los problemas así no más. Porque aquí hay gente que puede vivir sin trabajar, quién lo diría. No vive peor que yo, al menos.

Sobre el escenario del Pabellón Cuba, Sra. González, sobreviviente de

la Nueva Trova, intenta *roquear*, con resultados aceptables, a juzgar por la euforia de sus miles de ondulantes escuchas que bailan y cantan a caribeño compás. Juan Carlos aprieta su portafolios contra el pecho:

—Esta fiesta tiene sentido, aquí los jóvenes respetan mucho a Camilo todavía. Y al Ché.

—*Change dollar, change dollar, change dollar.*

Susurrada, demandante, corrosiva, cobarde, la invocación del mercado negro ofrece una puerta falsa para penetrar la realidad cubana. A falta de divisas, Cuba ha debido apostar una franja de su territorio y su población al turismo extranjero. Esta franja nace en La Habana Vieja, junto a la plazuela que da a la Famosa Catedral y al Famoso Restaurante La Bodeguita del Medio, cuna del mojito y punto inevitable a visitar según las guías turísticas, los taxistas y el Canal del Sol que sólo sintonizan las televisiones en los hoteles. Al otro lado de la Avenida se oxida el muelle para cruzar a Casablanca. La franja turística visita los sitios de Interés Colonial y los Museos Pertinentes, conduce a la Rampa, ya en Vedado, donde se alza el Hotel Habana Libre, y se hunde hacia algunos clubes nocturnos subterráneos.

—*Change dollar.*

El turista oye el susurro cruzando al parque donde venden los apreciadísimos helados de Coppelía, pero los niños ya no le pedirán chicles ni plumas como en el Centro.

Bordeando Vedado por el Malecón la franja turística toca el hotel Riviera y cruza el túnel rumbo a Miramar, la zona residencial mejor conservada, donde quedan las embajadas, y pocos kilómetros hacia barlovento culmina en Marina Hemingway, lujoso club de yates de cara al Caribe Internacional, donde los únicos cubanos son meseros, recepcionistas, dependientes de tiendas, jardineros. Un altar comercial dedicado a Papá Hemingway, inventor del daiquirí y *El viejo y el mar*, restaurante donde se puede comer langosta por 20 dólares. El reino de las divisas, a espaldas de donde el peso y los «kilos», las cartillas de racionamiento y el moroso transporte público circulan como pueden.

—De aquí sale la 126, sí, a saber cuándo —ironiza en Regla un hombre que llega a la fila y se sienta sobre el pequeño tambo que trae. Esa cola no necesitan hacerla los turistas; La Habana les ofrece sol y brisa, playas, menús diversificados, a escoger carne vacuna, porcina de ave o marina, ca-

misetas, artesanías, Alka Seltzer o café 100% puro. Apenas si se enteran de que los cubanos reciben 5 libras de arroz y carne de algo una vez al mes. Que no hay lápices, el café se agarbanza, y el país está en peligro de quedarse sin papel.

—En un año no sabemos qué se podrá seguir publicando —me comentan en *Casa de las Américas*, —aquí hay pulpa, ...pero un componente indispensable era soviético, así que ya no se fabrica papel.

—Vivo rodeada por el mar y nunca he probado langosta.

...Ara estudia francés en la Alianza, quiere estudiar fotografía, pero no tiene dónde, ni cámara. No quiere trabajar.

—Entré a la escuela, pero no había materiales. El papel de impresión estaba viejo y vencido.

Le gustaría viajar. Como muchos jóvenes cubanos, gracias a la Revolución aprendió que el mundo existe, ahora lo quiere conocer.

Alberto, 30 años, poeta, es capaz de describir Florencia, con sus puentes y rincones, sin haber pasado nunca de Santiago.

Desde los niveles pedestres y descompuestos de los buscadores de turistas hasta la gente más cultivada y sensible, pasando por burócratas, obreros, albañiles, estudiantes de escuela técnica y casi cualquier niño, en todo habanero uno encuentra al fascinado con la otredad de los extranjeros. La nueva poesía cubana habla de puertos exóticos, ciudades renacentistas, grandes urbes, y se ubica en tiempos bíblicos o heroicos. De Nicolás Guillén nadie se acuerda.

Un poema de Laura Ruiz expresa esta circunstancia:

Sólo yo conozco
por qué los extranjeros caminan
como si tuvieran los pies en el agua
y por qué recorren las calles
convocando a todos los mortales.
Los extranjeros siempre saben lo que
va a ocurrir.

Están hechos para descifrar
el significado de las tristezas ajenas
aunque no puedan con las suyas.
Quieren que alguien les lleve
a cualquier lugar,
no comprenden que seguirán siendo
extranjeros
a pesar de todos sus intentos.
Los extranjeros van por las calles
y en realidad llevan los pies en el
agua;
lo sé porque a veces
yo también he sido extranjera,

he tenido los pies en el agua
y una idea muy rara de los viajes.

Giovanni, 24 años, estudia producción cinematográfica y actualmente colabora en un rodaje.

—Uno de los pocos que se pueden hacer.

Esta noche trae suéter. Hace frío, el servicio meteorológico confirmó la entrada de un «frente frío». Desde la azotea del cine Yara se proyecta, contra la fachada del Hotel Habana Libre, una película cómica.

—Los muchachos la conocen de memoria. Si te fijas pueden repetir las palabras, ya saben cuándo reírse. Vienen aquí para pasear.

Como él, que ha visto todo el cine imaginable, es lector de Kafka y no tiene nada que hacer en la calle, más que encontrarse con sus amigos y platicar con quien se deje. Le gusta Cuba, quiere socialismo pero lo quiere cambiado. Como a muchos jóvenes, comunistas o no, le gusta el rock y le gustaría conocer Nueva York.

En el escenario, Sara González hace cantar a todo el mundo en honor a Camilo Cienfuegos. Juan Carlos se dispone a participar en el homenaje a Camilo que poco después se efectuará a orillas del mar.

—Estuve en Angola, pero no combatí. En servicios. Cuatro meses. Es lo que he viajado. Una buena experiencia en un hospital.

De su conversación se desprende que sigue con atención distante lo que sucede en el partido comunista. Opina sobre la crisis de Ochoa, el fusilamiento, las secuelas.

—Mi partido es yo mismo, individual —dice orgulloso, —pero cuando tenga que hacer algo por mi país, lo voy a hacer.

Señala hacia un hombre que pasa cerca:

—Mira, ése de pulóver blanco, de bigote, se llama Roberto Robaina.

Robaina, su gallo, y de muchos jóvenes politizados, es el dirigente de la UJC. 31 años, miembro del Comité Central, se mezcla solitario entre la multitud. La gente lo llama, le dice cosas.

—La gente le dice cosas y él escucha —relata Juan Carlos. — Esperan que Fidel las oiga. Piden cambios.

Juan Carlos camina hacia él y le da la mano.

—Robertico, cómo andas.

Robaina sonrío, sudoroso. Parece

La Habana es una ciudad de jóvenes. La mayor parte de la gente que anda por las calles nació bajo la Revolución.

Correspondencias

un tipo sencillo, accesible. No pierde detalle, muestra la finura perceptiva, tan parecida a la paranoia, de un auténtico político. Esta medianoche llueve en el Malecón pero a nadie le importa. Las olas chocan violentas por el norte que entró.

Unos dos mil jóvenes bailan, cantan, arrojan flores al mar, agitan banderas contra el cielo azul profundo de la noche, corean Patria-o-muerte-venceremos, rimas del estro fideliano, canciones de Pablo Milanés. Por un momento, la agitada marea se cubre de rosas y margaritas ante los hijos legítimos de Playa Girón.

—Socialismo o muerte —corea un grupo de niños en el patio de un *kindergarten* junto a la Avenida Simón Bolívar. Formados en M, rompen filas y se enfrascan tranquilamente en su recreo. A las puertas de la escuela, las fotos y el espíritu de Camilo Cienfuegos en forma de periódico mural luchan contra el olvido.

Por las calles soleadas de Vedado los niños pequeños bailan trompos de madera. En los patios juegan bolas (canicas) con destreza antediluviana. Los más grandes bocetan un béisbol en la esquina. La suma da un bullicio agudo: aquí hay niños de dónde cortar. Por Muralla, Aguacate, Porvenir y Merced, en la parte vieja de la Ciudad, los niños pedalean patines del diablo confeccionados con palos, trozos de tabla y cartón, hilos viejos y ruedas diminutas. Se acostumbran a la velocidad.

Y a la sencillez. En La Habana todo se hace con poco.

La crisis del Pérsico dio la puntilla. Los cubanos se quedaron sin petróleo y la gasolina está racionada, lo que origina calles sin tráfico, y ningún rencor contra el escape negro de las guaguas. Se anuncia un futuro de bicicletas chinas. Circulan viejos Chevrolet y Ford de los cincuenta, como en *Patrulla de caminos*, y compactos «moscovitas», o LADA.

—Ya ni para éstos hay refacciones —informa Alejandro, chófer, de 35 años.

—Pero se las van ingeniando —tercia Ramón, —consiguen un torno y fabrican las piezas. Así le han hecho todos estos años los que tienen carro americano. Ahora será también con los soviéticos.

Esto que sucede con los automóviles se aplica a la totalidad del aparato productivo cubano. Sus posibilidades de «independencia tecnológica» dependen de la chatarra y el ingenio de quienes viven bajo estado

de sitio. Sin refacciones, ¿puede haber innovaciones?

—¿Y con la calle? ¿Qué pasa con la calle?

—Nada, no pasa nada. (Mano Negra)

—Puedes salir a medianoche y tirarte en el pasto —dice *El Polaco* (como se presenta a sí mismo), escritor, 28 años, que debe el apodo a su apariencia esclava, —no te va a pasar nada.

La seguridad pública en La Habana, contra lo que afirman los buscaturistas del Malecón, es casi absoluta; sobre todo porque no parece depender de un despliegue policíaco como los que se acostumbran en México y Estados Unidos. Puede uno perderse en las llanuras de Boyeros, hoy llenas de unidades habitacionales, en Luyanó, Víbora, o Marianao; la violencia no anda por ahí. Y eso que se vive en penumbra.

Así les gusta. Los bares para cubanos y las fiestas particulares transcurren a media luz, y no sólo por racionamiento. Cuando la noche calienta en serio, las casas acuden al lugar del fresco que celebrara Carpentier en *La ciudad de las columnas*:

El lugar del fresco rompía, por lo demás, con las reglas de la urbanidad al uso. Si el lugar del fresco estaba allá, en un rincón del traspatio, o en la proximidad de las cocinas, no tardaban los habitantes, luego de una conversación protocolaria en un gran salón que era siempre, como por casualidad, el lugar menos fresco de la casa, en trasladar sillones y butacas a donde empezara a descender el terral de las nueve, o, en ciertos meses, una «brisa de Cojimar» que, por encima del puerto, traía sus alientos de lluvias lejanas. De ahí que la obsesión de tener amaestrado algún lugar del fresco originara la multiplicación de las mamparas.

Una reunión de jóvenes escritores, en casa de Margarita Mateo, con ron y algo de manís, se corresponde con la sobriedad cotidiana de Cuba. Los autores hablan. A uno le interesa la ciencia ficción; otro escribe una novela sobre la corrupción policíaca («sin concesiones», proclama); otro defiende el nivel literario de Bryce Echenique y otro más encomia la pluma y La Habana de Cabrera Infante. Sarduy, es consenso, les parece vacío, no dice nada. En cambio Virgilio Piñeira hace escuela. Entre los escritores, como entre muchos otros

jóvenes de La Habana, la tolerancia y el buen gusto son signos dominantes.

La anfitriona, respetada ensayista, entre otras cosas ha sido fiel estudiosa de la Nueva Trova, lo que no impide que en el lugar del fresco de su casa *Wish you were here* de Pink Floyd se repita una y otra vez. Y si aquí hay penumbra es por puro antojo, el resto de la casa, donde no hay nadie, sigue generosamente iluminado.

Hacia la medianoche el clima refresca. Es hora de dar un paseo, La Habana invita. Y así como está de avanzada la noche, la *guagua* 132 transcurre a reventar por la Línea. Madres con niños preguntones, milicianos, parejas, trabajadores y estudiantes que regresan, fiesteros que van apenas. Aquí no existe la culpa nocturna: es normal que quienquiera ande por la calle a cualquier hora.

Unos quince adolescentes ocupan la parte posterior de la *guagua* y cargan un casete donde suena *Ojalá que llueva café* del grupo dominicano 440, el más oído en estos días en La Habana:

Ojalá que llueva café en el campo que caiga un aguacero de yuca y té del cielo caiga harina de queso blanco...

—Ojalá que llueva café en el campo —corean los jóvenes, arreglándose para bailar en el reducido espacio del pasillo. Sigue la cinta:

—Pa que El Conuco no se sufra tanto.

—Ojalá que llueva café en el campo —cantan los jóvenes.

—Pa que en los Montones oigan este canto.

—Ojalá que llueva café en el campo.

—Ojalá que llueva, ojalá que llueva —insiste la 440.

—Ojalá que llueva café en el campo, ojalá que llueva café.

Es mentira eso de Benny Moré de que los mexicanos bailan igualito que los cubanos. Nadie baila como los cubanos. Fiesta preámbulo de otra, la *guagua* llueve café en asfalto. Meneando las caderas y a voz en cuello, los jóvenes se bajan, cantan «ojalá que llueva café» y se alejan bailando hacia Infanta.

Las famosas calles sombreadas que ambuló Cemí para llegar al Trocadero de su alma transcurren negras y bailadoras. Radios, casetes, televisiones, tríos naturales. Barrio bajo de Centro Habana, alberga hoy una modesta biblioteca en la casa que fue de José

Lezama Lima, uno de los cubanos que más lejos ha llegado sin salir de La Habana.

Trocadero es oscura, pero no solitaria. El Comité de Defensa Revolucionaria de cierta vecindad ordena: «No se pueden hacer reuniones ni bailes en esta puerta», pero en cualquier otro punto de la calle las reuniones son posibles y puntuales, por ejemplo en la esquina donde una pequeña y animada cola espera turno para beber café dulce. A pocas cuadras, sobre la Avenida Prado, las parejas se turnan ante el Palacio de los Matrimonios, un registro civil rococó y bullicioso; las bodas son de las pocas fiestas cubanas que en estos días pueden ofrecer variedad de comida y bebida.

También en Prado, quienes desean mudarse acuden a la Bolsa de Vivienda, una subasta-trueque de casas y departamentos a medio camellón. En una ciudad sin mercancías, con tiendas desmanteladas, todo es trocadero.

El Crucero, en la calle Egido, donde antes se alzó la muralla contra los piratas. Una voz ronca:

—Aquí los días no son largos —dice Mariano, y bebe de un sorbo su taza de café. A pocos pasos nació José Martí, en una casa cerrada y tan pequeña que no da para museo. Cruzando la calle, la terminal ferroviaria parece iglesia, o cine.

Mariano no tiene edad, ni prisa. Vaga por las calles, lo mismo le da a dónde ir.

—La Habana no está mal —sentencia burlón, —todavía quema. Ya te lo habrán dicho, «no queremos democracia, queremos libertad». Eso lo vas a encontrar en todas partes. Pero qué es la democracia sino libertad. Hemos sido pacientes, los cubanos. Mira, no puede durar siempre este bloqueo. Nosotros a los yanquis ya ni les importamos.

La burocracia, ese otro azote de la vida cubana, es tema de chistes, críticas y sarcasmos. Mariano sabe muchos y no le causan gracia.

En el Malecón los buscaturistas despotrican en voz baja, escupen sus amarguras en tono de «no vayan a oírme», se hacen los valientes. En cualquier otra parte la gente opina sin censura. Diríase que los inconformes montan una mascarada para impresionar a los fuereños, mientras la vida cotidiana ofrece espacio a una naturalidad mucho mayor. Algunos temas sí son tabú: drogas, homosexualidad (las políticas contra el SIDA son peligrosamente conservadoras). De ahí en

La Revolución cubana fue un arrebató de originalidad colectiva.

fuera, ni la vida privada de Fidel amerita silencio. Como quiera, la información no fluye satisfactoriamente; las páginas de *Granma*, las noticias por TV y las emisiones radiales son pobres, doctrinarias, reiterativas, pero no engañan a nadie. La gente sabe, y necesita estar mejor informada con los asuntos de actualidad.

—Yo escucho Radio Martí —confiesa Mariano—; si le quitas la propaganda de Bush, te enteras de cosas. Hasta de lo que sucede aquí dentro. Muchos oyen esa estación, pero creo que el Estado podría poner una mejor todavía, y no necesitaría andar tapando la mierda que viene de Miami. Es cosa de que se decidan.

La actividad portuaria está paralizada. Un carguero búlgaro lleva días, quizás semanas, donde se abre la bahía. Esta inmovilidad no quita el deslumbrante efecto que encontró Carpentier hace cincuenta años en su curiosa crónica *La Habana vista por un turista cubano*:

La entrada del puerto parece obra de un habilísimo escenógrafo... Una materialización tangible de imágenes impuestas a su espíritu por la lectura de novelas o relatos históricos. Porque no debe olvidarse que un estruendo de combates y piratería llena la mayoría de los libros cuya acción se desarrolla en las Antillas.

La sorpresa de Carpentier, creyéndose muy viajado por Europa, mantiene vigencia ante el portentoso arquitectónico, aunque ninguna fachada habanera ha recibido mantenimiento en años y ya todas acusan un cierto dejo de ruina:

Es además, de todos los puertos que conozco, el único que ofrece una tan exacta sensación de que el barco, al llegar, penetra dentro de la ciudad.

La Habana de 1990, sitiada, sigue siendo una ciudad abierta y atenta.

—Nicaragua fue una lección para nosotros —comenta Juan Carlos durante el homenaje a Cienfuegos—, salió de su revolución para empeorar. A los nicaragüenses les faltó paciencia.

Tal vez exagera en su juicio; no obstante, Cuba experimentó cambios ante los cuales no resiste ninguna comparación latinoamericana. Aunque en riesgo ahora, la escolaridad y los

niveles de salud han implantado récords que ni las instituciones capitalistas pueden negar. La Revolución produjo un pueblo organizado, coherente, integrado. Siendo una nación multirracial, el mestizaje en Cuba debe contarse entre los más acabados del mundo. ¿Qué raza es esa que hierve en los cruceros de Obispo, las esquinas de Calzada Zapata, las Torres de Nuevo Vedado? El poeta santiagués César López habla del cambio generacional en el guaguancó cadencioso de una raza que pide más:

Cada vez que aparezca una vieja siniebra se la triturará y en su lugar aparecerá una hermosa muchacha, culta y delicada, rubia o morena, pero siempre mestiza (*Segundo libro de la ciudad*, 1990).

—He visto que el cambio no para. La Revolución del 59 no la paraba nadie, y empujaba pa'lante. Así como es tenía que ser.

Mariano desconoce la prisa, pero tampoco tiene motivos para permanecer. Fue el único cubano que conocí que se despidió, por las buenas, antes de hacerlo yo.

—Aquí van a pasar cosas que ni tú ni yo vamos a parar. Nadie. Jodido el mundo, ¿no?

Recurrencia de la religión. La poesía nueva, las conversaciones, los chistes, caen insistentemente en términos como cielo, alma, Dios, aunque asumidos de manera racional. Se trata de un pueblo laico, a diferencia del nuestro; nunca curados de la santería, por folclóricos si se quiere, los cubanos se saben distintos, no místicos. Aislados del mundo, son conscientes de su importancia y les parece natural que los extranjeros quieran saber de ellos. Se consideran un pueblo que vale la pena, con una gesta sobre las espaldas: su panteón, su arte, su ideología. Asumen la Revolución como lo mejor que tienen y parecen jugar, ahora con cierto fatalismo, las últimas cartas.

Si después de tanta sogá algo quedara, una noticia falsa, un saludo vano como cortar de un golpe la imagen del animal que solo en el estanque se mira, bebe el agua que le han dado para el último sueño.

Ya nadie viene a seducirlo, guiarlo en la pequeña franja de tierra lista para la carrera final, su larga prueba

contra la muerte sabe que le han dejado así frente a él como frente a nadie. Si después de tanta sogá algo quedara, alguien viniera, todo sería distinto*.

—Los fines de semana por la tarde la gente mayor como yo prefiere quedarse en casa después de comer —relata Ramón, —ahora ponen unos programas dobles de películas muy buenas. Los muchachos salen a los parques, a las playas, hacen sus bailes. Nosotros ya no.

Las televisiones habaneras quedan cerca de la calle, como todo en esas casas abiertas; a determinadas horas su omnipresencia resulta filarmónica.

Las calles de La Habana vieja, proverbialmente trazadas para entenderse con el sol, de día están a la sombra y de noche en penumbras, Angostas y tortuosas, Obrapía, Inquisidor, Dams, Merced, Aguacate, Jesús María, visten viejos edificios porosos y desnudos siempre con alguien en la puerta. Esta noche Jack Nicholson seduce a las brujas de Eastwick: por una ventana se oye su voz, la siguiente retumba con los suspiros de Susan Sarandon, y a la otra cuadra Cher cae rendida. Banda sonora de película a los cuatro vientos. Una calma homogénea tiende su velo sobre la noche, rota aquí y allá por un bailecito, o una boda. Les encantan las bodas.

—Pero como están las cosas, ya nadie se llena de hijos, como antes —dice Eduardo, 24 años, dos de casado. No tiene hijos. Su trabajo consiste en limpiar la máquina que llena las botellas en una pequeña planta refresquera.

—Antes de la Revolución aquí hacían Pepsicola. Estos aparatos tienen funcionando 50 años.

La planta produce una bebida de piña, sin etiqueta, bastante sabrosa, «para 15 años y bodas», mediante un proceso artesanal. Gas y jarabe se mezclan en una caja de madera que gira en redondo, impulsada manualmente con una operadora inmediatamente después de que otra eliminó las botellas deficientes.

—Cómo no vamos a querer socialismo —alega Juan Carlos. —De lo básico no falta nada, nos queda demostrarle al mundo que solos también podemos. Siempre hemos estado solos, pero no tanto como ahora. No

* León de la Hoz, *Los pies del invisible*. 1988

pueden sacarnos de aquí. Siempre habrá gusanera que se quiera ir, por mí que les den visa. Hasta en el gobierno están metidos, ellos ocasionan sabotajes. Si se fueran los que quieren irse, estaríamos mejor.

Oyendo a Juan Carlos y a tantos más, resulta claro que el Estado fidelista no acaba de confiar en su pueblo, siendo que lo tiene ganado para la Revolución. A pesar de su profesionalización, el ejército cubano es en esencia popular. Los milicianos, policías y vigilantes viajan en *guagua*, tienden sus uniformes en cualquier fachada (miles de tenderos surcan La Habana), jamás apuntan sus rifles contra la gente que los rodea. Bajo cualquier circunstancia se puede platicar con ellos. Y bueno, se habla de temibles policías políticas que ciertamente existen, pero no es tan fácil entablar contacto con sus miembros como pretenden los publicistas extranjeros del derrumbe.

La Cuba de los 90 vacila ante la inminencia del relevo generacional. En permanente pie de guerra contra el invasor, resiente desde su soledad los hilos que le tensa el mundo. Sus dirigentes han fomentado la comparación con David y Goliat, pero hoy los jóvenes no tienen ganas de parecer Davides contra Goliates que les dan la espalda, quieren convivir con ese mundo del cual tienen noticias —algo atrasadas. El nivel de formación política, cultural y de actitud ciudadana es elevadísimo; también lo es el nivel de su tristeza.

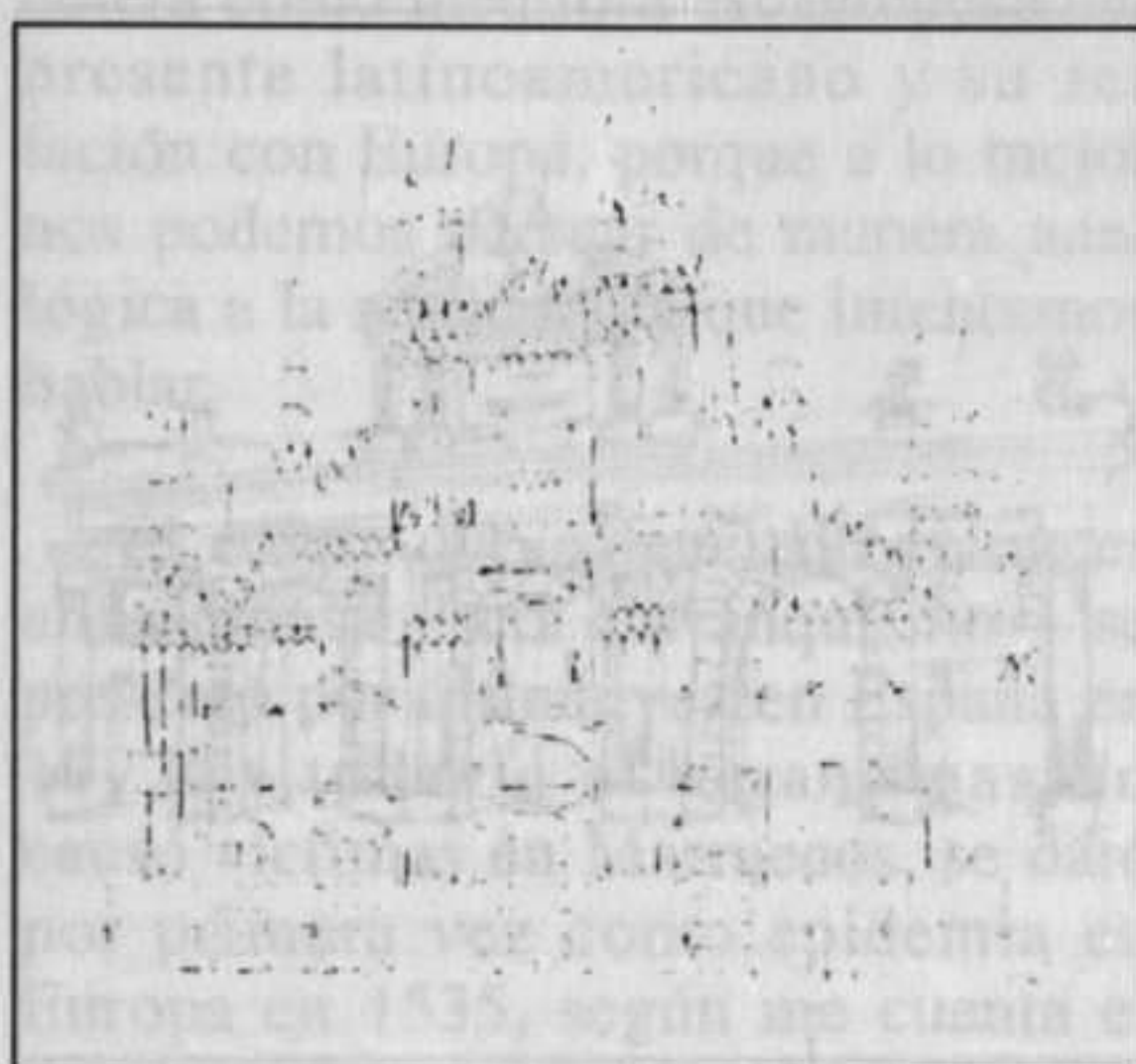
Sólo una ciudad tan bella como La Habana puede resistir así la falta de esplendor sin extinguirse. Matizada por el ánimo rumbero del cubano medio, la melancolía tiñe tiendas de abasto, escuelas, *guaguas*, oficinas públicas. Los héroes están cansados, burocratizados, y sus hijos, que aprendieron a admirarlos, están cansados de los héroes.

Hay una foto de Mario García Joya, tomada en 1960: *Miliciana*. Una joven madre, de uniforme, boina al hombro y cuchillo al cinto, carga con ternura protectora a su bebé y mira al frente con ojos decididos. Hoy, esa mujer debe tener 50 años, y su bebé 30. ¿Qué ojos tienen?

Los cubanos aprendieron que el heroísmo es corto, y larga la vida. Imaginativos, verbosos, exuberantes, muestran gran aprecio por la originalidad; su Revolución fue un arrebató de originalidad colectiva. Original es su mejor literatura. Hoy los jóvenes echan de menos el estímulo de la novedad. De tanto escribir la historia los cubanos han acabado por cansarse de ella. Y esa ya no es historia.

Correspondencias

Milán



Giulio Giorello

Pregunta: «¿Por qué has elegido estudiar latín?». **Respuesta:** «Porque cuando sea mayor quiero dedicarme a la diplomacia. Probablemente en América Latina». Parece que el diálogo se produjo en Estados Unidos, en el contexto de una encuesta sobre el nivel de instrucción alcanzado por los que se inscriben en una universidad cualquiera. Se dice también que las conclusiones de la encuesta dejaron consternado hasta a George Bush. En el momento en que escribo (febrero de 1991), tengo la vaga sospecha de que al presidente de Estados Unidos le pasan por la cabeza preocupaciones muy distintas, aun cuando a alguien podría darle la sensación de que con «diplomáticos» de esa clase los riesgos de conflicto internacional, debido a un trivial «malentendido», podrían incluso crecer (y, de todos modos, ¡qué triste caricatura para el viejo principio anglosajón de elegir a los propios enviados a las partes más lejanas del mundo entre aquellos que tenían alguna competencia lingüística o hasta cierto respeto por la filología!).

Naturalmente, también esta enésima «desventura» americana se presta a la ironía «superior» de quien vive en el viejo mundo: ¡ah, América sin historia y sin *humanae litterae*, tan perdida en su «consumismo» sin perspectivas ideales y tan tendente a realizar, sobre la piel de los demás pueblos, su «destino manifiesto»! Pero no pretendo esta vez poner de nuevo en cuestión los demasiados habituales tópicos antiamericanos; más bien querría analizar el problema (serio) que la anécdota (jocosa) saca tan brutalmente a la luz: la prepa-

ración básica del estudiante que accede a la universidad.

No es, ante todo, un problema limitado al ambiente de la escuela propiamente dicho: si, en efecto, es verdad que los docentes quedan, es también verdad que los estudiantes pasan a otra parte. Como decía Nietzsche, en el «porvenir de nuestras escuelas» se lee también el del país, y los fracasos futuros sonarán como despiadados juicios condenatorios de nuestro pasado y de nuestro presente.

En estos dos últimos años, se ha discutido mucho en Italia sobre reforma *universitaria*. Un proyecto de ley relativo a la «autonomía didáctica, científica y financiera» de las universidades (conocido como «Proyecto Ruberti») —que pretendía modificar el tradicional sistema «uniforme y centralizado», diversificar los títulos de estudio, imponer una especie de «transparencia» acerca de las subvenciones por parte de entes privados—, ha entrado en un proceso de colisión con la protesta de los estudiantes, hostiles, por ejemplo, a un rotundo ingreso de lo «privado» en lo «público» y recelosos de la misma «autonomía» universitaria. o bien «el templo en manos de los mercaderes», como titulaba Giorgio de Rienzo un artículo suyo en el *Corriere della Sera* (15 de febrero de 1990), que lúcidamente denunciaba la convergencia entre la «protesta estudiantil» y el boicoteo más o menos deleznable del proyecto por parte «de los señores feudales (de las cátedras) más arteros y cínicos». Nunca ha sido tan apropiada esta terminología *feudal*: a los «señores» encaramados en las propias parcelas educativas se ha contrapuesto una *jacquerie* rastreadora, incapaz de articular una alternativa real ni tampoco de ejercer con constancia una función crítica (actualmente dispersa —metafóricamente— en las regiones del Golfo, según la costumbre —muy italiana— de evitar afrontar los problemas «locales» lanzándose, en palabras, a los «globales»). En espera de que «el movimiento de los estudiantes —que había elegido como imagen propia la pantera (no en homenaje a los *Black Panthers*, populares en un tiempo entre los negros de Chicago o de Detroit, sino en honor, según parece, de un felino huido en aquellos días de un zoo)—, resuelva el enigma revelándose como un «tigre de papel» o un gatito desprovisto de uñas, la *investigación* universitaria ha seguido estando financiada de hecho por fuentes privadas — al menos donde aquella cuenta de verdad; el

desequilibrio entre universidades «pobres» (es decir, sobre todo en el Sur «relegado») y «ricas» (es decir, sobre todo en el Norte «industrializado») ha aumentado; los títulos de estudio han sido diversificados, al menos en el papel (precisamente en estos días mis colegas, en varios «concejos de Facultad», se enzarzan discutiendo sobre cómo se articularán concretamente en tres niveles — diploma, licenciatura [láurea], doctorado—, e intentan imaginar los cursos «propedéuticos» que deberán hacer frente a la exigencia de una universidad cada vez más «de masas», como se dice entre nosotros; masas, añadiré de inmediato, de desinformados). La atención de los comentaristas en los varios medios de comunicación televisión, radio, periódicos y revistas, estas últimas más o menos especializadas en las sedicentes «ciencias de la educación» —se ha visto atraída (comprensiblemente) con el transcurso de los meses por otros temas; ha permanecido el malestar *real* de estudiantes y profesores.

Entre los (no muchos) análisis recientes, creo que merece señalarse el de Marco Santambrogio, aparecido en el número 5 (diciembre de 1990) de *MicroMega* («Los errores de La Pantera y los sueños de la izquierda», pp. 118-127). Santambrogio es un filólogo del lenguaje que prefiere a la emoción del eslogan el rigor de la lógica. Así, por ejemplo, nos invita a comprender bien el alcance de aquella política que coloca en el mismo plano, nominalmente, las distintas universidades— a pesar de que todos saben que las hay de serie A, de serie B y también— de serie Z, según el método del *todos caballeros*. Este método tiene su paradigma, recuerda Santambrogio, en el «gesto» del señor Carlo Donat Cattin que, «cuando era ministro de Sanidad, resolvió el problema de la contaminación del agua potable con una actitud de genial sencillez y eficacia: de un plumazo alzó los valores por encima de los cuales el agua *se define* como contaminada». Lo más tristemente irónico es que en Italia no sólo los partidos en el gobierno se han apropiado de este «método», sino también tal vez en mayor escala — los de la oposición, especialmente de la llamada «oposición de izquierda», que amorosamente ha mimado a La Pantera. También en la cuestión del «derecho al estudio», la aproximación *todos caballeros* surte su efecto: «La universidad italiana se asemeja a los Ferrocarriles del Estado en que, aún con todos sus ineficiencias, no son en

absoluto gratis: *cada estudiante* le cuesta al Estado una decena de millones *al año*. Si los estudiantes tuviesen que pagar todo el costo real de un curso de licenciatura y además mantenerse a sí mismos durante lo que duran sus estudios de cuatro o seis años, las diferencias de renta entre los italianos se harían sentir de manera desagradable. pero (...) basta con no hacer pagar el costo de los estudios a los interesados inmediatos, salvo en medida irrisoria (alrededor del 5%), y cargárselo a los contribuyentes». La consecuencia nefasta de una política de buenas intenciones (suscrita por la izquierda) es que, desde el momento en que «en Italia, sobre cien jóvenes que están en la edad de hacerlo, se gradúan menos de nueve» —no provenientes, por cierto, «de los sectores más débiles»—, los estudios de un 9% de privilegiados se financian a través del 91 por ciento de excluidos, «¡un buen índice de igualdad, en el país que ha tenido durante cuarenta años el partido comunista más fuerte del mundo occidental!».

Santambrogio se ocupa en su intervención exclusivamente de la situación universitaria y sólo incidentalmente del resto de la escuela: en Italia, «¡el país!» —comenta justamente— «donde la escuela obligatoria se acaba a los catorce años y nadie se ocupa de eso!». Entre este tipo de escuela y las (supuestas) «cumbres» de la universidad, está el limbo de la llamada *escuela secundaria superior*: liceos clásicos y científicos y otras escuelas consideradas «equivalentes» a los fines del acceso universitario después de la «liberalización» dispuesta en 1969. En mi opinión, no pocas de las desgracias que afligen a la universidad encuentran precisamente aquí sus raíces. Intentaré demostrarlo tomando en cuenta tres aspectos.

a) *Las quejas de los estudiantes*. El juicio negativo sobre la involución del «movimiento de los estudiantes» en el lapso de pocos meses, no debería hacer olvidar que quienes en la universidad reivindicaban un espacio mayor para su «subjetividad», uno o dos años antes se habían encontrado literalmente *obligados* en los bancos de una escuela secundaria falsamente igualitaria, pero de hecho selectiva —sometidos a una enseñanza alejada de sus intereses, inadecuada a los desafíos de una sociedad tecnológicamente avanzada, incapaz de poner a los jóvenes en contacto con los problemas del trabajo. En este marco, en

La Revolución cubana fue un arrebató de originalidad colectiva.

Correspondencias

que se invita sistemáticamente al alumno a *huir de las responsabilidades* y donde ya no recibe siquiera una «rigurosa» educación de tipo clásico, lo que los docentes pretenden *formar* (¡horrible palabra!) es una figura de perfil cultural indefinido, sin ninguna «cualidad» que pueda revelarse útil en el plano de la futura profesión, pero al mismo tiempo tan rígida que resulta incapaz de ser recuperada en un contexto más articulado. Los programas ministeriales y las particulares «loterías de Babilonia» que son nuestros «exámenes de madurez» hacen el resto. El caso del examen de madurez es ejemplar: las pruebas escritas y orales están definidas por una mezcla de opciones de los estudiantes y «extractos» de materias por parte de la Instrucción Pública (un esquema nacido como «provisional» y nunca retocado!), donde las características de los llamados «expertos» de Roma y las de los docentes hacen totalmente ilusoria la pretensión de probar de verdad una posible «madurez» de los candidatos.

b) *La cuestión de los docentes.* Los estudiantes son empujados a la universidad por un liceo que *no* prepara de manera autónoma para ninguna profesión (el discurso es en parte diferente para los institutos «de orientación profesional», pero sólo en parte), y en la universidad reencuentran no pocas cosas que ya les son familiares: carencia de aulas, bibliotecas y laboratorios deficientes, infraestructuras débiles o inexistentes. Los profesores de liceos e institutos afines, en cambio, han perdido el «privilegio» del contacto con el mundo universitario; definiéndose los papeles (una «pequeña» reforma tras otra), se han cerrado también aquellos canales que, incluso hace un cuarto de siglo, permitían cierta ósmosis entre los profesores de liceo y los universitarios. ¡Cuántos «buenos académicos» se han formado en una cátedra de liceo! Pero hoy los profesores de la media superior sólo tienen con los docentes universitarios relaciones puramente pasivas: se gradúan en la universidad y, permitiéndolo los apoyos e incumbencias didácticos, a veces constituyen el material sobre el cual «experimentar» algún *aggiornamento*. ¿Debemos asombrarnos de que sean los primeros en lamentarse de un papel que sienten como un límite y de un contacto con unos estudiantes que no comprenden y que a su vez no los comprenden)? De muchos docentes preparados he oído varias explicaciones de esta ruptura de la comunicación: hay quien acusa a la

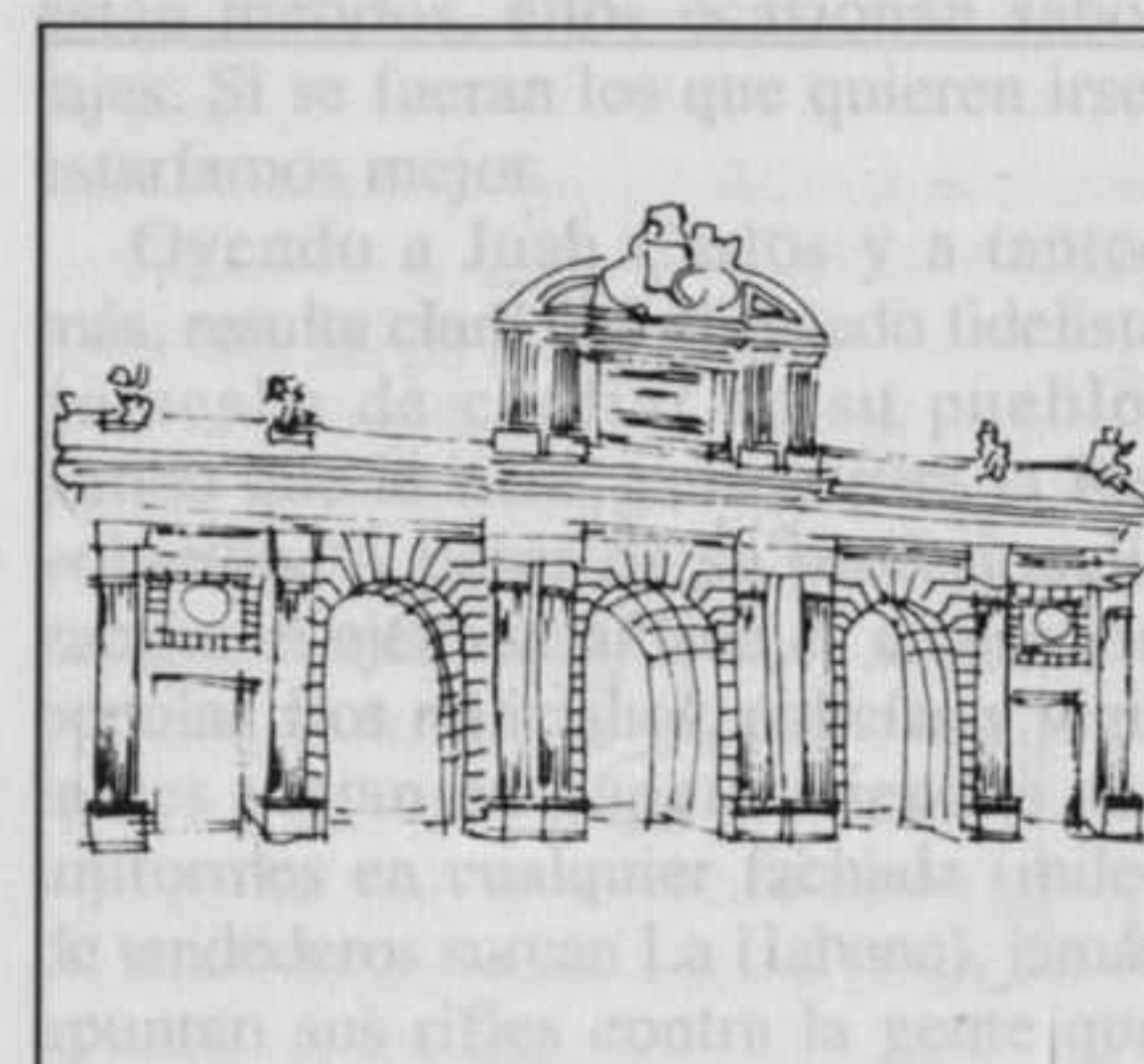


fragmentación ultra-especialista de la sociedad en que vivimos (y el especialismo produce debilidad: cada «especialista» está privado de defensas con respecto a los «especialistas» de otra área), y quien, siguiendo las huellas de Marshall McLuhan, la emprende con el triunfo de la imagen sobre el símbolo o con las presencias «casi táctiles» que la televisión evoca en nuestras casas (¡la aldea «global» no parece favorable a la abstracción intelectual o a la meditación metafísica!). Hay mucha razón en todo

esto, lo que no impide afirmar que *estos* docentes son ya, aun antes de sus alumnos, hijos del «especialismo» o «habitantes» de la aldea global de McLuhan. Esto no ha borrado (si acaso, ha agravado) frustraciones atávicas, de las cuales la condición económica es un elemento no desdeñable. Para no hablar de la tendencia, bastante natural en quien se ha formado en las parroquias o en las escuelas de partido, a *formar* a los jóvenes a su imagen y semejanza, cuando sería mucho mejor limitarse a *informarlos*.

c) *El peso de los políticos.* Italia es el país en que los ciudadanos, paradójicamente, tienen menos *sentido del Estado* que en cualquier otro país de Europa y donde el Estado interviene más en las relaciones entre los ciudadanos. De las escuelas elementales a la universidad (y más adelante a los institutos post-universitarios), la máquina estatal (o cualquier sustituto local) interviene para uniformar. Así el *todos caballeros* alcanza la aplicación sistemática: hoy no puedo elegir para mi hijo el liceo urbano que prefiero (él debe acabar obligatoriamente en aque al que lo destina el «área de servicios» [sic], pero ¿es casi *utopía* la idea de poder elegir entre más liceos *en competencia* por la calidad de los docentes, el tipo de servicios que ofrecen, los argumentos que privilegian?). Mañana será lo mismo para la sede universitaria (no hay que sorprenderse: la demagogia del «derecho al estudio» prometido a todos en teoría, pero no garantizado *de hecho*, llevará a formas deleznable de «exceso de cupo»). Por otra parte ¿no estamos asistiendo, con las «pequeñas» reformas que pasan inadvertidas (mientras las «grandes» se retrasan o bloquean), a la transformación en *liceos* de las mismas *universidades*? «¡Frustrados de toda la escuela, de cualquier curso y nivel, uníos!». Con la complacencia de los políticos que encuentran mucho más «económico» (¡desde su punto de vista!) nivelar todo desde lo bajo y, así, *demandar de la universidad aquellas tareas de información para las que la secundaria superior es cada vez más inadecuada, en lugar de promover una efectiva reforma de esta última* (lo que no quiere decir que la universidad no necesite, por su parte, providencias *eficaces*). Si al menos se nos ahorrara la hipocresía de los «magníficos y progresivos destinos» o del humanismo «igualitarista», ya sería un (pequeño) paso adelante. ■

Madrid



Rosa Pereda

La epidemia de cólera en Perú, añadida, como me cuenta oblicuamente en carta mi amigo Antonio Cisneros, a esta pobreza límite de los últimos diez años y a esta desviación del país respecto a la cartografía —nadie recoge en los mapas que hay al menos dos Estados impermeables— con algún agravante tan natural como el mismo cólera —natural en el sentido de naturaleza: de castigo divino— como es el terremoto, la epidemia de cólera en Perú, digo, funciona como una metáfora asquerosa de la realidad de la única colonia verdaderamente colonial de las que fundó la España del Imperio. El emblema «la metáfora del cólera».

Me lo regaló el poeta y diplomático Ricardo Oré, supongo que a partir de un comentario en cierta reunión que iba por donde suelen ir los encuentros entre algunos españoles y algunos latinoamericanos, cuando se trata de diagnosticar los hechos y las situaciones políticas y económicas, pero también culturales, de nuestros países, esas imágenes cruzadas con las que tropezamos en una cultura abocada, cada vez con más urgencia, a la celebración a fecha fija de un hecho para nosotros crucial: el encuentro de la América cuya mayor parte sería, ya para siempre, o al menos hasta ahora, hispana. Es decir: el 92.

La epidemia de cólera recientemente desatada en Perú —y digo desatada, como se desata una fuerza de la naturaleza o contra la naturaleza— con toda su apariencia de desgracia, de castigo divino, y también con todo su aire anacrónico, parecía una metáfora del callejón sin salida de la

América Latina. El comentario era un chiste negro, pero me van a permitir que juegue a forzar la fórmula del cólera como metáfora escandalosa del presente latinoamericano y su relación con Europa, porque a lo mejor nos podemos acercar de manera analógica a la realidad de que intentamos hablar.

El cólera que, silenciado entonces en la prensa —era el franquismo— se presentó por última vez en España en 1972, y todavía el verano pasado causó víctimas en Marruecos, se dató por primera vez como epidemia en Europa en 1535, según me cuenta el diccionario que acabo de consultar cuando escribo estas líneas. Por la fecha, entrado el siglo XVI, es una enfermedad barroca. Y como todo el barroco, disfruta, o mejor, padece, de una doble naturaleza temporal: tiene una deuda pendiente con el Medioevo —y ese carácter apocalíptico y sucio, esa imposible y masiva manera de morir nos parece medieval— y demasiado que vare con la modernidad. Es imposible sin el viaje moderno: hasta aquí llegó del delta del Ganges, es decir, de la verdadera India, donde parece que es endémica, y en cuanto a América, es de suponer que llegaría en los barcos españoles y, en todo caso, europeos. Según ese mismo diccionario que consulté, las pandemias de cólera sólo son posibles gracias a la celeridad actual de los viajes, porque la enfermedad, de difusión fecal ayudada por las moscas —pero sólo como meros transportes— no puede viajar sola, y sólo se contrae por vía digestiva. Por otra parte, su tiempo de incubación es breve —tres días— y sus síntomas, inequívocos, si bien es posible en algunos de los vibriones —y concretamente en los últimos registrados en el Mediterráneo— la existencia de portadores «sanos». (Esta sola idea, la de portadores sanos, popularizada por la sintomática del SIDA, sólo es posible en la modernidad. Y sin embargo...)

Así que, como primera paradoja, podemos jugar a pensar que esa enfermedad apistosamente medieval es, en realidad, moderna. Está ligada al subdesarrollo, a la falta de higiene, a la pobreza y al hacinamiento en los márgenes de las ciudades salvajemente crecidas: ¿pero no son todos estos datos una cara oscura pero propia de la modernidad?

Una enfermedad, decíamos, barroca. Como buenos europeos podemos pensar que el barroco mismo es una enfermedad. Baudrillard

podría apuntar por ahí en *Las estrategias fatales* cuando habla de esos crecimientos excesivos, de esas hipertrofias con algo de monstruoso, sobre todo para su clasicista mentalidad francesa. Pero creo que los españoles no somos buenos europeos, al menos no lo somos todavía. O no lo somos ya. España es un país barroco. De hecho es en España donde aparecen y prenden popularmente esas metáforas sangrantes de los corazones apuñalados de una virgen que llora o un cristo que lo lleva sobre su túnica blanca, y esas imágenes florales y riquísimas en las que el ornamento lateral se convierte en protagonista de la historia. Esas largas frases que van rodeando, crecidas de adjetivos y acariciadoras de complicaciones sintácticas, las cosas, historias e ideas que se quieren contar, hasta cubrirlas y escaquearlas definitivamente. Como si intentar el conocimiento y la narración plástica de la realidad fuera una guerra con ella. Como si, en la pelea entre la realidad y la apariencia, el crecimiento de la segunda, su presencia insobornable aunque íntimamente negada y reducida desde la misma mención de esta dicotomía, viniera exigida por la imposibilidad de comprensión, de captación, de la primera... La realidad se escapa y los lenguajes, esforzándose en atraparla por sus formas, se limitan a mostrar su propio crecimiento, o como diría Baudrillard, sus excrecencias, mientras la realidad misma se ha puesto en fuga. El mensaje barroco, como el posmoderno, es el de la desconfianza de lo real.

Si España es desde el Siglo de Oro, que es también el de la contrarreforma —y la contrarreforma es española y es barroca, pero sobre todo es católica— pero también el de la conquista de América, América, como definían estupendamente Lezama Lima, Alejo Carpentier y Carlos Fuentes, tiene una expresión barroca irremediable. América sí que es barroca.

Lo irremediable del barroco americano, una teoría que nació más que nada para explicar la gran novela de este siglo, aunque se lea a sí misma desde los lenguajes plásticos y arquitectónicos y hasta míticos, anteriores incluso a la conquista, lo irremediable del barroco americano, digo, tiene una base completamente distinta del barroco español.

Según lo que inauguran Carpentier y Lezama, la expresión americana —y perdonen que use el título de

Lezama— es barroca, no puede no serlo, porque tiene que contar realidades nuevas y distintas, es decir, no previstas por su lenguaje. Realidades que son ya exuberantes y excesivas en sí mismas, dice Lezama. Realidades que, como las infinitas cosmogonías —no habla sólo de los objetos, o de las gestas de conquistadores y conquistados, sino de toda la realidad mítica o, como él prefiere, sobrerreal— ni siquiera están compiladas, recogidas y catalogadas... es decir, conocidas. ¿Conocidas? ¿Conocidas, catalogadas, por quién? Conocidas, catalogadas, por un quien sin nombre. Por los mismos americanos. Por su lenguaje, que es el español.

Pero volvamos a Lezama y al Carpentier de *Tientos y diferencias*: no basta con la palabra ceiba para contar una ceiba. Contar realidades nuevas necesita de esos adjetivos barrocos, esa acumulación adjetiva, que presente las nuevas cosas y las vuelva imaginables. Es decir, según mi interpretación, que presenten las nuevas palabras y las vuelva significativas.

Si el barroco español tiene un problema de falta de realidad, de enfrentamiento con una realidad que se ha vaciado en su esencia (en puridad, de búsqueda de la esencia fugitiva y negación de la realidad), el barroco americano tiene un problema de exceso de realidad. Exceso, naturalmente, respecto al lenguaje. América tiene su problema respecto al lenguaje, y no respecto a la realidad. Y creo que, cuando se habla de lenguaje, incluso cuando los que hablan son éstos que cito, americanos de América, fundadores de América, están hablando de la mirada europea. No creo yo que a los que simplemente nacen desde el principio al lado de la ceiba y conocen bien la palabra ceiba, necesiten demasiados adjetivos para ver una ceiba.

Contaba Cabrera Infante que en Cuba se dice que no se pueden pedir peras al olmo. Y añadía: es una isla sin peras ni olmos. Hay muchas frutas, que no podríamos pedir tampoco a esos miles de árboles no frutales que desconozco, pero las palabras viajan con las ideas puestas, y a veces, como ahora, al revés.

La idea del barroco esencial, que repugna y fascina a muchos europeos, se refiere de manera privilegiada a la gran novela americana que, casi como un fruto tardío, es producción de este siglo. Más que nada, porque su definición responde a la problemática de

esa novela y a la sorpresa que causa en los ambientes lectores, incluidos sobre todo los americanos mismos.

Sé que algunos consideran, con Miguel Angel Asturias entre otros muchos, que las crónicas de Indias, y más aún, los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, marcan el origen de la novela latinoamericana.

Yo no lo pienso. Yo creo que, en lo que sí están es en la fundación de la lengua literaria de América, incluso simplemente de la lengua de América, pero ni pretenden ser ni son novelas. Y, sin embargo, coinciden con la novela en ese intento fundacional, que es un intento del conocimiento y, finalmente, del nombramiento de la identidad americana. Es decir, las crónicas, y las novelas un par de siglos más tarde, están juntas en la fundación de la reflexión y la narración que América hace de sí misma para la mirada europea que también es su propia mirada.

La novela ha hecho un constante viaje de ida y vuelta entre Europa y América, entre América y España. Y si las crónicas tienen siempre un punto de mira acá, incluidos los textos del Inca, la novela, que es, según el José Angel Valente de los años cincuenta «la expresión de la emancipación americana», no deja de hacerlo. No sólo porque puede nacer sólo en esos países antes colonias y ahora raras y distintas naciones soberanas, tan soberanas como las europeas. Sino porque, a estas alturas, estamos ya en un solo mundo: y si es fácil que frutas y animales y gentes se muevan de un sitio a otro, es infinitamente más fácil que ideas y palabras viajen y terminen impresas en un bloque de hojas cosidas por un lomo.

La novela americana hace un viaje continuo de ida y vuelta, y su novela del medio siglo, la que se llamó del *boom* y que en realidad es la de los sesenta, lo hace y muy a gusto... rompiendo con las tradiciones decimonónicas, fruto tardío de la novela de la crisis de los años veinte en Europa, y deslumbrante revelación de lo que el español, forzado por el exceso de realidad americana y por la voluntad fundacional de un grupo de hombres, podía dar de sí.

A mi modo de ver, esta es la explicación del deslumbramiento con que, desde Europa y desde España, se han leído *Rayuela*, *Cien años de soledad*, *Paradiso*, *Tres tristes tigres*, *Conversación en la catedral*, ese largo et-



CELESA

*Centro de exportación
de Libros Españoles*

- **CELESA** suministra cualquier libro editado en España.
- **CELESA** agrupa sus pedidos de distintas editoriales en un solo envío y una sola factura. Vd. realiza un solo pago.
- **CELESA** informa gratuitamente, a todos sus clientes, de las novedades aparecidas en España (Boletín mensual).
- **CELESA** cuenta con representantes en los principales países.

Puede enviar sus pedidos por teléfono, telex, telefax o correo las 24 horas del día, 7 días por semana.

Para mayor información, consulte a CELESA y recibirá un amplio dossier sobre nuestros servicios y oportunidades.

Dirigirse a: **CELESA**

c/ Justiniano, nº 9 - 28004 MADRID - ESPAÑA

Tels.: 34-1-410 17 36 / 410 11 01 / 410 18 10 / Fax: 34 1-319 53 08

UNA REVISTA CON MUCHOS MEDIOS



Medios revueltos

No es lo mismo una historieta que una novela de Nabokov. Ni un anuncio publicitario que un poema de Apollinaire. Ni un rock que una melodía de Duke Ellington. Ni un modisto que Manet, Picasso o Miguel Angel. Ni un jingle que una ópera de Verdi o de Wagner. Ni, por supuesto, un par de botas que Shakespeare. Pero todos nos interesan.



Medios revueltos
 Redacción y Administración: C/ Torpedero Tucumán, 17 - 1.º D. 28016 MADRID (España). Teléfono: 259 57 44. Tarifa de Suscripción (4 números al año): España: 2.000 ptas. Europa: 3.000 ptas. América: 4.000 ptas. (Correo Aéreo)

UNA REVISTA CON MUCHOS MEDIOS

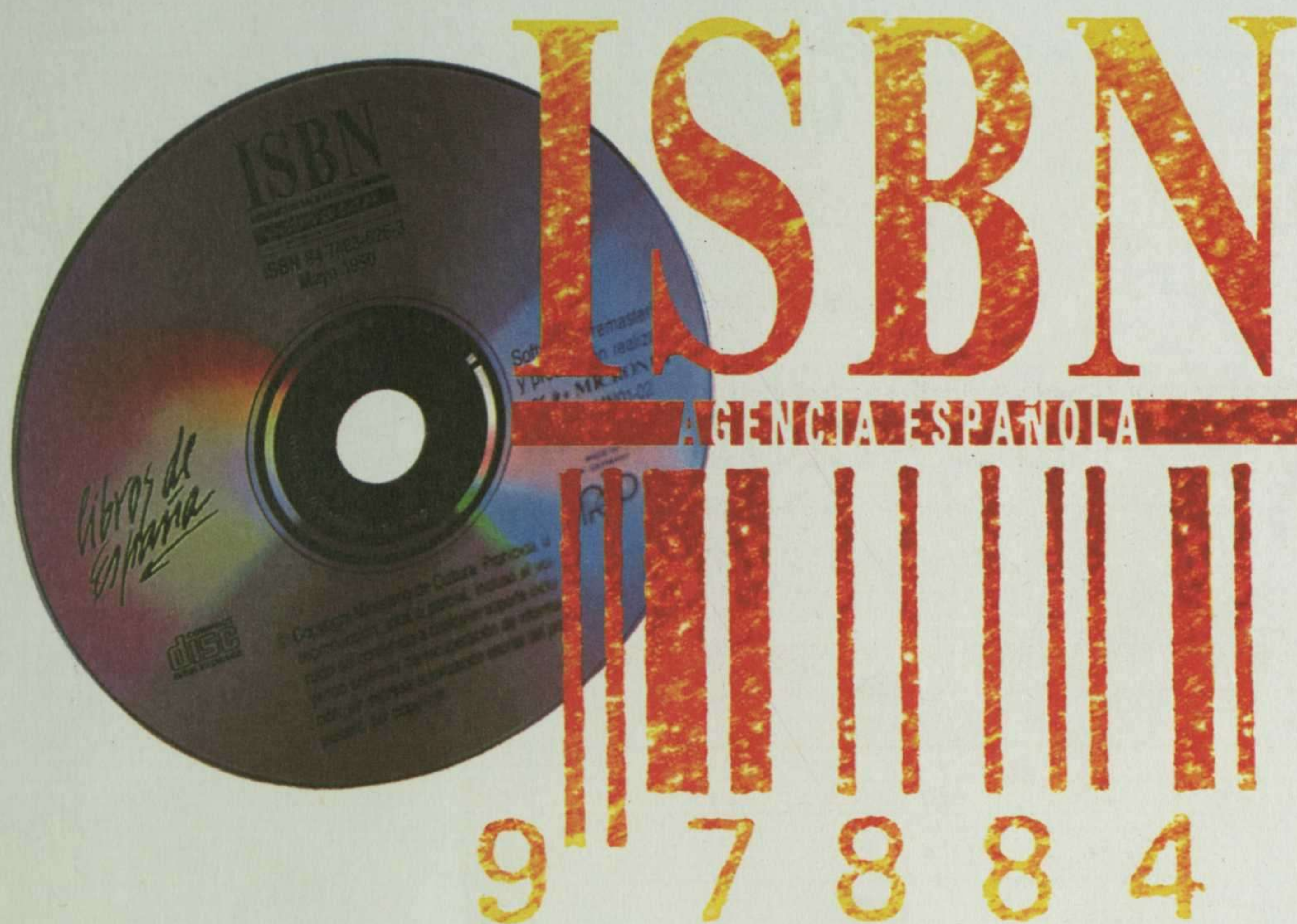
EDITORIAL PABLO IGLESIAS
 CUADERNOS DE ALZATE

BAZARERA DE BRAGANZA, 15, 4.º - 28014 MADRID - TEL. 21 12 41 - FAX 21 12 42

Le monde ?

Le Monde
COMME SON NOM L'INDIQUE

ISBN : LIBROS ESPAÑOLES EN VENTA SOPORTE CD-ROM



La Base de Datos del ISBN en CD-ROM reúne en un solo DISCO COMPACTO más de 500.000 publicaciones actualmente a la venta en España, conteniendo datos acerca del AUTOR, EDITORIAL, MATERIA, TIPO DE ENCUADERNACION, PRECIO, etc.

Junto con la base de datos se entrega el software de recuperación de información más potente, fácil de usar y difundido en España: CD-KNOSYS.

Con este programa podrá acceder de forma sencilla a toda la información contenida en la base de datos consultando por cualquiera de los conceptos señalados anteriormente (Autor, Editorial...), obteniendo las publicaciones buscadas de forma instantánea.

Usted puede disponer de la base de datos mediante suscripción, recibiendo 3 actualizaciones al año. Así, el contenido de su disco CD-ROM estará siempre al día.



MINISTERIO DE CULTURA

Centro del Libro y de la Lectura