

2003

LETRA

79

6€

INTERNACIONAL

TEORÍA Y PRÁCTICA DEL LIBERTINAJE

Juan García Ponce
Antonio Gómez Rufo
Jerónimo Gonzalo
Juan Francisco Ferré
Antonio Altarriba
Lourdes Ortiz
Rosa Pereda

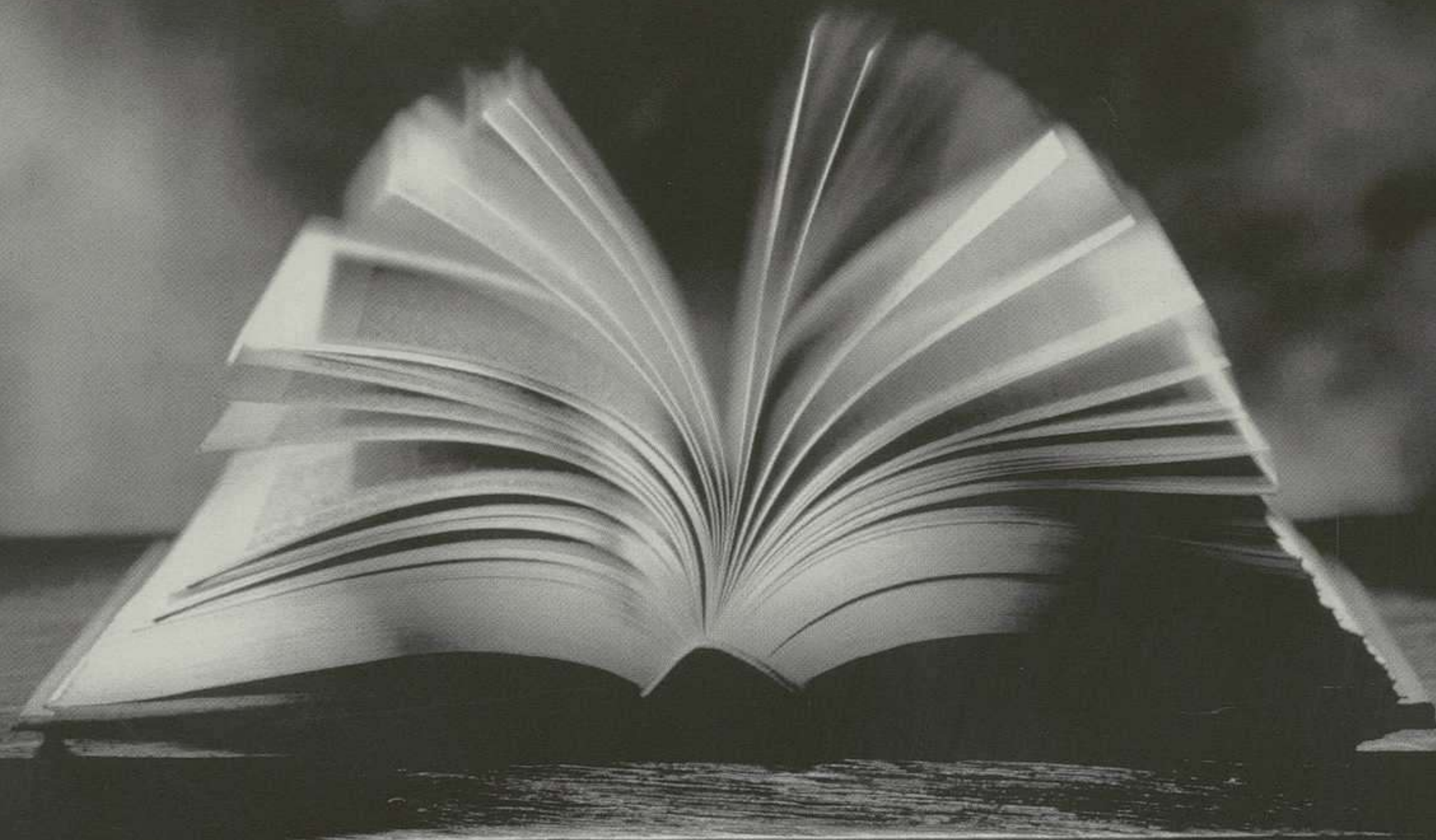
LITERATURA Y
NATURALEZA
HUMANA
Ian McEwan

VICIOS
NOCTURNOS
Jorge Herralde



John Updike • Lluís X. Alvarez • Gianni Vattimo • Luis Seguí
R. Sánchez Lizarralde • A. Serrano de Haro • Victoria Camps
I. Gómez de Liaño • Guimaro López Barvo • Matías Néspolo
M. Martínez Lage • Edgardo Oviedo • Andrés Barba • Marco Tulio Aguilera





PAÍSES INVITADOS

Chipre Eslovaquia Eslovenia Estonia Hungría Lituania Malta Polonia

LIBRO LIBRE LIBER

Edición XXI

Feria
Internacional
del Libro

1 al 4 de octubre de 2003

MADRID - ESPAÑA

PATROCINADORES

- Ministerio de Educación, Cultura y Deporte
Dirección General del Libro, Archivos
y Bibliotecas
- Instituto Español de Comercio Exterior
ICEX
- Comunidad de Madrid
Consejería de las Artes
- Ayuntamiento de Madrid
- Centro Español de Derechos Reprográficos
CEDRO
- Gremio de Editores de Madrid

COLABORA

- Cámara Oficial de Comercio
e Industria de Madrid

PROMUEVE



FEDERACIÓN DE GREMIOS
DE EDITORES DE ESPAÑA



IBERIA
Transportista Oficial
Official Carrier



ORGANIZA

Parque Ferial Juan Carlos I
28042 Madrid
España/Spain
Tel.: (34) 91 722 53 59 / 50 00
Fax: (34) 91 722 58 04
E-mail: liber@ifema.es
www.liber.ifema.es

LETRA⁷⁹ INTERNACIONAL

DIRECTOR FUNDADOR

Antonin J. Liehm

DIRECTOR

Salvador Clotas

SUBDIRECTOR

Manuel Ortuño Armas

COORDINADORA

Rosa Pereda

SECRETARIA DE REDACCIÓN

Mercedes García Lenberg

CONSEJO DE REDACCIÓN

Victoria Camps, Josep M. Carandell,
Luis Goytisolo, Jon Juaristi,
Ludolfo Paramio, Carlos Piera,
Josep Ramoneda

LETRA INTERNACIONAL ES MIEMBRO
DE LA ASOCIACIÓN DE REVISTAS
CULTURALES DE ESPAÑA
Y DE LA FEDERACIÓN IBEROAMERICANA
DE REVISTAS CULTURALES



LETRA INTERNACIONAL

Monte Esquinza, 30, 2.º dcha.
28010 Madrid.

Teléf.: 913 104 696 - 913 104 313

Fax: 913 194 585

E-mail: editorial@fpabloiglesias.es

http://www.arce.es/Letra.html

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Torre de Babel, S.L.

REALIZACIÓN GRÁFICA

Egraf, S.A.

CIF n.º G-28667061

Depósito Legal: M-4655-1986

ISSN 0213-4721

VERANO 2003

ÍNDICE

- **John Updike**
Mis libros y yo 2

- **Ian McEwan**
Literatura, ciencia y naturaleza humana 4

- **Lluís X. Álvarez**
Cultura, identidad, multiculturalismo 13

- **Gianni Vattimo**
Metafísicas del dolor 18

- **Luis Seguí**
El orden hegemónico y los cruzados del bien 21

- **Ramón Sánchez Lizarralde**
Albaneses: la mirada y los espejos deformantes 26

- **Amparo Serrano de Haro**
Cuestión de códigos 33

TEORÍA Y PRÁCTICA DEL LIBERTINAJE

- **Rosa Pereda**
Un pimiento verde 36
- **Juan García Ponce**
Algunos apuntes sobre la costumbre conocida como libertinaje 40
- **Antonio Gómez Rufo**
Sobre la transgresión 47
- **Jerónimo Gonzalo**
La subversión libertina en filosofía y literatura 52
- **Juan Francisco Ferré**
Las lágrimas de Sade 56
- **Antonio Altarriba**
El verbo hecho carne 64
- **Lourdes Ortiz**
La decadencia del libertino 68

- **Jorge Herralde**
Vicios nocturnos: la lectura de diarios 73

LOS LIBROS

- **Victoria Camps (VV. AA); Ignacio Gómez de Liaño (Peter Sloterdijk); Gutmaro López Barvo (José María Ridaó); Matías Néspolo (Carlos Fuentes); Miguel Martínez Lage (Íñigo García Ureta); Edgardo Oviedo (Clarice Lispector)** 80

CORRESPONDENCIA

- **Andrés Barba, Marco Tulio Aguilera** 92

MIS LIBROS Y YO

En la película *Lawrence de Arabia* hay un momento en que, en el reverberante horizonte del desierto, un difuso punto negro se convierte lentamente en un jeque que viene a galope; el actor, si la memoria no me falla, es Omar Sharif. Algo parecido sucede con el libro que escribimos: una pequeña mancha vibrante se convierte poco a poco en una presencia, preferiblemente vivaz e irresistible. Cuando me preguntan cuántos libros he escrito, deben pensar que soy modesto porque respondo que no lo sé con exactitud. ¿Debo contar sólo los cuarenta volúmenes de tapa dura que ha publicado la complaciente editorial Alfred A. Knopf? ¿Qué hay de los cinco delgados libritos infantiles y las descatalogadas *Olinger Stories*? ¿O de la peculiar e inapreciable casi novela titulada *Too Far to Go* («Demasiado lejos») en Estados Unidos y *Your Lover just Called* («Tu amante acaba de llamar») en Gran Bretaña, que contiene pequeños relatos relacionados y no todos publicados en otras colecciones? ¿Y de las pequeñas ediciones limitadas, cuyo material no está ni en los volúmenes de pasta dura ni en ningún otro sitio?

Quizá aprecie más el proceso de producción de un libro —elegir la tipografía, diseñar la página, los encabezados, la cubierta, escoger la tela para las pastas— que el proceso de su escritura. Toleró este último como proceso tributario del primero, cuyo imaginado producto final, con su fragancia de goma arábiga y papel recién cortado, pende frente a mí como un señuelo que me guía a través de muchos grises días de escritura. El momento en que el libro terminado, o mejor: el grueso paquete con los libros recién terminados llega a mi puerta, es el momento culminante. La dicha dura a lo sumo cuatro o cinco minutos, hasta que descubro la primera errata o el primer defecto de producción. Una colección de relatos ha desarrollado en el curso del proceso de impresión un margen demasiado estrecho; otro libro, uno inferior demasiado exiguo. La cubierta, sobre una fotografía de casas-cajón de adobe en Timbuctú que había diseñado para *Golpe de Estado* ha sido desechada en favor de otra de algo más importante, y parece un libro de ciencia ficción; el verde de las pastas, gracias al tono del cuché en existencia, acabó siendo muy diferente del verde fuerte que había visto en las pruebas. Dichas inevitables imperfecciones, aunque extraliterarias, inauguran mi extrañamiento del libro. Se me hace desagradable, incluso antes de que comience su vida entre el público.

La primera convulsión de su vida, marcada por un prometedor y ordenado despliegue en las librerías, por los anuncios en los valerosos órganos del negocio de la impresión, por las reseñas inexorablemente mixtas, por ruborizadas entrevistas con el mareado autor, es corta y brutal. Demasiado rápido el libro, al principio noticia apenas, se hace noticia rancia. El autor, al ver un montón de libros no vendidos haciéndole patéticos guiños desde un mostrador, desvía la mirada y, como el levita en la parábola del buen samaritano, pasa de largo. Los libros son llamados a salir con pequeños detalles en su superficie —la tipografía del título, fervientemente debatida; un color seleccionado con cariño— para reclamar un reconocimiento que ahora se le niega de manera glacial. Muy pronto, como el coro de gritos procedente de un barco que se va a pique, los libros se desvanecen, se arremolinan en los estantes del fondo de la librería; más tarde se amontonan en las pilas de devoluciones para reaparecer, uno o dos años después, en los catálogos de saldos o editados en rústica. La regalías, por el momento en que llegan, son como restos de un naufragio flotando en un mar cruel e inescrutable.

Pero los libros no se desvanecen del todo. El autor conserva algunos ejemplares y mira de soslayo aquellos otros en casa de sus hijos y amigos, a quienes se los ha dedicado. En ocasiones, en un avión o en la sala de espera de un hospital, descubre a un extraño leyendo uno de sus libros con gesto de asco. Mi instinto me impele a arrebatarse el libro de las manos del lector; me pregunto si esta reacción es anormal o es compartida dentro de la neurótica profesión literaria. Uno busca esa silenciosa intimidad y luego se siente golpeado por ella; parece tan desnuda e incontrolable. Es evidente que el extraño o la extraña, con sus dedos mugrientos y su glacial mirada, no son el lector ideal —milagrosamente sensible y que todo lo perdona— que cortejaba vagamente mientras escribía. Mi malicioso y ambicioso deseo de que mis libros sean leídos no soporta la mínima experiencia real.

Una vez al año cumplo con mis obligaciones en el mercadillo del libro de la parroquia. Voy de puesto en puesto, uno junto a otro hasta alcanzar el horizonte, todos llenos de los libros descartados de John P. Marquand, Thomas B. Costian, A.J. Cronin, Mary Ellen Chase (quien hace años escribió una generosa reseña de mi primera novela), Pearle S. Buck, Frank Yerby, John Gunther, Hendrik Willem van Loon, y todos los innumerables autores que en el largo tramo cen-

tral del siglo XX tachonaron las listas de libros más vendidos y los porches, dormitorios y estudios de la burguesía local.

La muerte y las demoliciones han liberado a estos libros de su secuestro. Algunos de mis propios títulos, amarillentos, aparecen entre ellos: sus compradores, sorprendidos de verme vivo y ahí parado, me piden que los firme. Así toco por un momento, conforme aparecen y vuelven a desaparecer, ejemplares estropeados de *Parejas*, *Conejos* desgastados y dañados por la lluvia, *Brujas de Eastwick* manchadas y con las esquinas de las hojas dobladas, el diabólico lila que escogí para la portada degradado a un inocente malva. Estos libros míos las han pasado moradas. Han viajado por el vasto y desolado mapa del público lector. Las cicatrices de su uso me avergüenzan. Mientras yo me agachaba para pasar inadvertido, ellos se aventuraban con valentía en busca de una oportunidad.

El negocio de la literatura, con su caprichoso intento de imitar el mucho mejor financiado *glamour* del cine, la televisión y el disco, ha descendido sobre el libro, el humilde y perdurable yacimiento de la lectura. Mi mujer se dedica a la genealogía y en verano visito con ella las pequeñas ciudades de Connecticut y Nueva York. A ella le atraen las secciones de historia local de la pequeñas y ordenadas bibliotecas de ladrillo, mientras yo me dirijo furtivamente a las secciones generales hasta encontrar, entre los voluminosos *best-seller* de Anne Tyler y Leon Uris, mis propios volúmenes. Por lo general, hay pocos, algunos escritos hace tanto tiempo que mi relación con ellos es la de un abuelo. El estado de sus lomos y las fechas estampadas en las tarjetas de préstamo me dicen más de lo que quiero saber sobre sus lectores o la falta de ellos. Algunos, por lo general aquellos escritos cuando era joven —*Corre Conejo*, *El centauro*— están tan usados que se han ganado una nueva encuadernación. En un estante metálico, en una ciudad del valle del Hudson, con su propio riachuelo tributario cayendo a borbotones en una represa y corriendo por debajo de un puente junto a la puerta de la biblioteca, vi que *S.*, con su coqueta cubierta rosa, tenía el lomo ligeramente más combado que los otros: lo habían leído más veces. Las reseñas, según recuerdo, fueron amargas: provocó el refunfuño de las feministas a pesar de que yo había puesto cuerpo y alma en mi heroína, que abandona su lujosa residencia por un vulgar *ashram*. El editor había puesto grandes esperanzas en su venta: la generosa primera edición probó ser

más que suficiente. Aquí, dos años después, mientras el agua se precipita audiblemente en el pequeño embalse cercano, nada de esto parece importar. Lo que importa, a juzgar por el estado del libro, es que el público lector —en su mayoría femenino, como el público lector en todas partes—, de esta pequeña ciudad había reconocido en *S.* mi intento de escribir un libro de mujeres, un libro para las mujeres. Una especie de bendición pareció descender del público anónimo; yo, silenciosamente, había sido comprendido.

Mientras tanto, los libros se multiplican. Ediciones en el extranjero, ediciones revisadas, ediciones en rústica con nuevo formato, todos llegan a mi puerta y piden ser queridos. Mis propios libros han empujado a otros fuera de una habitación y presionan en otra. Cajas de ellos curvan con su peso las vigas del ático y se desintegran en el sótano y en el granero. Su abultado volumen amenaza con expulsarme. *El delgado filo de la cuña*, mi auténtico primer libro, un libro a duras penas, una colección de poemas, con sus económicas pastas gris pálido y su lomo negro, posee una brillante pureza que lentamente es tragada por la espesura. Al mirar hacia atrás, tiendo a perder de vista el contenido y si me piden que nombre a mis favoritos, pienso con amor y añoranza en aquellos volúmenes que, como *Hugging the Shore* y *Buchanan Dying*, son ejemplos de buena hechura: unos buenos márgenes, una bella portada y un peso agradable.

Un juego de los cuarenta volúmenes de tapa dura publicados por Knopf descansa, formando una fila policroma, detrás de mi escritorio. Han sido despojados de sus camisas, sus errores tipográficos están marcados y las reflexiones anotadas a la espera de una última edición perfecta. De algún modo, en sus varios millones de palabras impresas, sopesadas y corregidas he dado lo mejor de mí, he expresado mi punto de vista, he cantado mi canción. Pero aparece de súbito mi aterrorizada conciencia —conforme se aproxima el límite de edad de los 65— de todo lo que no está en ellos, que es casi todo. El mundo no está en ellos. En vista de su vacuidad surge el deseo de escribir otro libro —de qué si no—, un libro que, añadido como un ingrediente más, pueda lograr que todo tome cuerpo. El pequeño punto negro en el horizonte empieza a vibrar. Mirando con los ojos entrecerrados, casi puedo ver la cubierta y distinguir el título, en perpetua de 36 puntos. □

Literatura, ciencia y naturaleza humana

Ian McEwan

Para la mayoría de nosotros, la noción de grandeza aplicada a la literatura resulta más inteligible y convincente que la de excelencia aplicada al terreno científico. Todos nos hacemos una idea, ya propia, ya impuesta por otros, de lo que se entiende por un novelista excelente. Con espíritu de reverencia o de deleite, de deber o de escepticismo, cuando leemos *Ana Karenina* o *Madame Bovary* captamos directamente lo que la gente quiere decir cuando habla de grandeza. Tenemos el privilegio del contacto inmediato. Desde la primera frase nos internamos en una presencia donde podemos percibir por nosotros mismos el carácter de una mentalidad determinada; en cuestión de minutos nos es dado leer los frutos de una tarde hace tiempo olvidada, del trabajo realizado en el aislamiento de una tarde acaecida hace ciento cincuenta años. Y lo que una vez fuera la exposición de un secreto íntimo, ahora pasa a ser algo nuestro. Ante nosotros aparecen seres imaginarios en circunstancias históricas y domésticas muy concretas, tan concretas como su misma personalidad. Presenciamos y juzgamos la destreza con que se les evoca. Mediante un acuerdo tácito, por razón de una suerte de contrato entre escritor y lector, se presupone que, por muy raros que sean esos personajes, podremos entenderlos de inmediato, podremos ser capaces de distinguir y apreciar sus rarezas. Para hacerlo, debemos servirnos de nuestra propia noción de lo que consideramos que es una persona. Poseemos lo que, en términos de psicología cognitiva, se conoce como la teoría de la mente: el entendimiento más o menos automático de lo que significa ser otro. Sin este entendimiento, y así lo demuestra la psicopatología, nos sería virtualmente imposible relacionarnos con los demás y mantener dichas relaciones, leer expresiones o intenciones, advertir cómo nos entienden los demás. De las instancias particulares que se nos presentan en una novela extraemos este amplio y profundo entendimiento. Cuando Herzog, un personaje de Saul Bellow, se planta frente a un espejo, tal y como acostumbran a hacer tan oportunamente los personajes de ficción, sólo lleva encima un sombrero de paja recién comprado y unos calzoncillos. Su madre «quería que se hiciera rabino y a él le pareció que su aspecto horripilante en nada se parecía al de un rabino, así vestido con esos calzones y ese sombrero de paja, con el rostro colmado de una honda tristeza, con esa por completo estúpida añoranza de lo que le habría deparado una vida religiosa. ¡La boca, forzada por un deseo y un rencor irreconciliables! ¡La nariz,

larga y casi lúgubre, y los ojos oscuros! ¡Y esa figura! ¡Las largas venas que le corrían por los brazos y confluían en sus manos cargadas, que pertenecían a un sistema arcaico, más antiguo aún que los mismos judíos. (...) Con las piernas al aire, parecía un hindú».

Tal vez el lector no llegue a distinguir lo específico de la circunstancia de Herzog (estadounidense de mediados del siglo XX, judío, urbanita, divorciado, intelectual algo aislado...) y acaso un lector joven no alcance a concebir ese remordimiento que sobreviene con la mediana edad, pero toda auto-indagación que conduce a la formación de un juicio encierra una dimensión general, similar a la que posee la curiosa y *faux naive* percepción de que nuestra propia biología —nuestro sistema circulatorio— es anterior a nuestra religión y que, indirectamente, tiene mucho más que ver con la esencia del ser humano que esta última. La literatura fluye por los canales de este acuerdo tácito entre escritor y lector y nos brinda un mapa mental cuyo Norte y cuyo Sur son lo específico, lo inmediato y lo general. En cierto modo, la literatura no es sino universal y esclarecedora naturaleza humana en el preciso instante en que se nos muestra en su condición más inmediata y específica.

A muchos nos cuesta captar la grandeza en el terreno científico. Podemos hacer una lista de los científicos de quienes hemos oído decir que son excelentes, pero muy pocos entre nosotros poseen ese tipo de contacto íntimo que consigue iluminar las cualidades concretas de un determinado logro científico. Esto se debe, al menos en cierta forma, a la misma naturaleza del trabajo científico, un trabajo que no nos anima a tomar parte, pues tiende a objetivizar y por tanto a distanciarse, y está viciado por la acumulación de pormenores difíciles o en apariencia irrelevantes. También nos topamos ahí con la barrera de las matemáticas. Además, las ideas científicas se desentienden alegremente de sus creadores. Un científico bien puede dominar las leyes clásicas de la termodinámica sin haber leído lo que escribiera Newton sobre el tema, o comprender la relatividad sin haber repasado *Sobre la teoría de la relatividad especial y general* de Einstein, o conocer la estructura del ADN sin tener —o necesitar— un conocimiento directo del ensayo de 1953 de Crick y Watson. De hecho, aquí tenemos un buen ejemplo. Dicho ensayo, de sólo 1200 palabras y publicado en la revista *Nature*, terminaba con esta famosa y modesta conclusión: «No ha escapado a nuestro conocimiento que los pares espe-

cíficos que hemos postulado sugieren de inmediato un posible mecanismo de copia para el material genético». «No ha escapado a nuestro conocimiento...», la cortesía mundana de la doble negación resulta enternecedoramente transparente. Se traduce más o menos así: «¡Miradnos! ¡Hemos hallado el mecanismo por el que se reproduce la vida en la Tierra, estamos tan excitados que no podemos pegar ojo!». «No ha escapado a nuestro conocimiento...» es el tipo de contacto inmediato al que me refiero. Es algo que no se obtiene fácilmente de primera mano.

No obstante, existe un preeminente científico que, en este sentido, es casi tan accesible como un novelista. Alguien no versado en la ciencia puede apreciar perfectamente en los escritos de Darwin las cualidades de su excelencia y originalidad. Por un lado, se debe a la serie de accidentes propicios que le guiaron lo largo de un camino en que vemos cada paso a la luz del logro final. Y, por otro, también se debe al propio tema. La historia natural, la biología, es una ciencia descriptiva. La teoría de la selección natural no resulta en esencia difícil de entender, a pesar de que sus implicaciones hayan acabado siendo considerables, sus aplicaciones colosales y sus consecuencias, en términos científicos, ciertamente complejas: tan complejas como la biología computacional de los últimos trabajos de Bill Hamilton. Y también se debe en parte al hecho de que Darwin, aunque no fuera ni por asomo el mejor prosista del siglo

XIX, era comunicativo, afectuoso, sincero e íntimo. Escribió muchas cartas y emborronó no pocos cuadernos.

Leamos, pues, su vida como una novela, como la de Herzog, como una historia que avanza hacia un gran desenlace. A los dieciséis años, Charles está en la Universidad de Edimburgo y empieza a mostrar su desilusión con el estudio de la medicina. Escribe a sus hermanas y les comenta lo siguiente: «Voy a aprender a disecar pájaros; me enseñará un liberto negro». Charles recibió sus lecciones de taxidermia de un tal John Edmonstone, antiguo esclavo, y juzgó a su profesor como alguien «muy agradable e inteligente». Edmonstone narró al joven Darwin sus experiencias como

esclavo y le describió las maravillas de la selva tropical. Durante toda su vida Darwin aborrecería la esclavitud, e intuía que esta amistad pudo haber tenido alguna relación con el relativamente olvidado libro de Darwin sobre el que quiero tratar. Al año siguiente, Darwin entra en contacto con las ideas evolucionistas de Lamarke, y en los clubes de debate de Edimburgo escucha apasionadas e impías discusiones sobre el materialismo científico. Durante días enteros recorre las costas del golfo de Forth en busca de criaturas marinas, y los apuntes de un cuaderno suyo de 1827 señalan observaciones sobre dos invertebrados marinos.

Dado que Charles no albergaba deseos de convertirse en médico, su padre le propuso que se hiciera clérigo. «Fue ciertamente vehemente su postura contraria a verme convertido en un hombre despreocupado y ocioso, lo que parecía mi destino

más probable.» Y así fue a estudiar a Cambridge donde, a la edad de dieciocho años, su amor por la historia natural ya se había convertido en una pasión. «Ya lo creo que nos divertiremos —escribe a su primo— y que atraparemos muchos escarabajos: volver a salir juntos de ronda me sentará de maravilla... Haremos campañas sistemáticas por las tierras bajas de Norfolk; que el cielo proteja a los pobres escarabajos». Y en otra carta: «No poder hablar con nadie sobre insectos me está matando poco a poco». En sus dos últimos trimestres, Henslowe, su tutor y profesor de Botánica, le persuadió para que empezara a estudiar geología.

Al dejar Cambridge, y por mediación de Henslowe,

le llega una oferta para ser el naturalista y acompañante de abordaje del capitán del *Beagle*, barco que se dirige a hacer una inspección de reconocimiento por Latinoamérica por encargo del gobierno. Podemos imaginar la pelotera que mantuvo con su padre para convencerlo, la ayuda que recibió de su tío Joseph Wedgewood. «Debo reiterar —implora un serio Charles— que me es imposible pensar que esta empresa vaya a dañar mis posibilidades de llevar una vida estable en el futuro.» Tras varias semanas de retraso y dos falsos avisos de salida, zarpan el 27 de noviembre de 1831. Pasa días de mareo y vómitos; más tarde, en Gran Canaria, al *Beagle* se le impedirá la entrada en puerto: están en cuaren-



Miguel Fructuoso
Serie *Ceci n'est pas une pipe*
2002

tena. Pero Charles tiene una red en la popa del barco, el tiempo es bueno y logra capturar «un gran número de animales curiosos, que me ayudan a pasar el rato en cabina». Por fin recalcan en la isla de Santiago, en Cabo Verde, y el joven entra en éxtasis. «He aprendido y disfrutado mucho en la isla —escribiré a su padre— y resulta del todo inútil hablar del paisaje; tratar de hacer una semblanza de los trópicos a alguien que no ha salido nunca de Europa sería tan infructuoso como tratar de explicarle a un ciego los colores. (...) Siempre que disfruto de algo busco el momento de poder llevarlo al papel, así que confío en que excuses mi arrobamiento y la pobre expresión del mismo.»

Disfruta trabajando en su estrecho camarote, donde dibuja y describe sus muestras de rocas, plantas y animales que reservará para enviar a Inglaterra, a Henslowe. A medida que la expedición continúa su entusiasmo no decae, sino que se ve reforzado por una creciente seguridad en el terreno científico. Escribe a Henslowe: «...nada me ha interesado tanto como hallar dos planarias de elegante colorido, ¡y que viven en tierra! La falsa relación que guardan con los caracoles es la cosa más extraordinaria que jamás he visto (...) algunas especies marinas poseen un modo de organización tan asombrosa que me es difícil dar crédito a lo que veo. (...) Hoy he salido para volver cargado cual arca de Noé, con todo tipo de animales. (...) He encontrado un caracol ciertamente peculiar, y arañas, escarabajos, serpientes y escorpiones *ad libitum*. Y, para finalizar, abatí una cobaya que pesaría unos cincuenta kilos...».

Cuando Darwin regresa a Inglaterra un lustro más tarde, a la edad de veintisiete años y convertido ya en un científico de cierto prestigio, le preceden grandes cantidades de sus muestras atesoradas y ya descritas, y vuelve con la cabeza llena de teorías sobre la formación de la Tierra y los arrecifes de coral. Con veintinueve años, sólo dos años después de su viaje en el *Beagle* y todavía veintiún años antes de que publique *El origen de las especies*, Darwin confiará a su cuaderno las primeras pistas de una idea simple, bella y que comparte con la gran literatura emoción e iluminación: «Ahora se podrá probar el origen del hombre. (...) Aquél que entienda a un babuino habrá hecho más por la metafísica que el mismísimo Locke».

Aun así, *El origen de las especies* no se revela como un camino fácil para entender la grandeza de Darwin. Si se lee como un libro, y no como una teoría, puede llegar a desorientar al lector no especializado con su proliferación de ejemplos —los frutos de la demora de Darwin— y no deja de resultar significativo que el fragmento más citado de todo el libro se encuentre en el párrafo final.

Darwin fue uno de esos científicos cuyo trabajo impregna por completo sus vidas. Su estudio sobre las lombrices de tierra en el jardín de Downe es de sobra conocido. Asistía a las ferias rurales para hacer preguntas a los criadores de caballos, perros y cerdos, y aprovechaba para pedir la opi-

nión de los ganadores de premios en los concursos agrícolas. «Mi primogénito nació el 27 de diciembre de 1839, y de inmediato, esa primera mañana, decidí tomar notas sobre las diversas expresiones que iba poniendo...» Mucho antes de que se postulara una teoría de la mente innata, Darwin ya experimentaba y alcanzaba sus propias conclusiones.

«Cuando mi hijo contaba seis meses de edad, su aya fingió ponerse a llorar y, al instante, vi que su rostro adoptaba una expresión melancólica, con las comisuras de los labios extremadamente abatidas. De lo que colijo que un sentimiento innato debió de indicarle que el fingimiento de llanto de su aya expresaba tristeza y así, mediante el instinto de compasión, también provocó en él tristeza.» En un paseo a caballo, se detiene a hablar con una mujer y advierte cómo ésta frunce el entrecejo mientras alza la mirada para responderle; él tiene el sol a su espalda. Ya en casa, se lleva a tres de sus hijos al jardín y les hace observar la claridad del cielo. ¿La razón? «En los tres, los músculos orbicular, corrugador y piramidal se contrajeron de forma enérgica, aunque por acto reflejo...» Durante muchos años, a pesar de estar dedicado a otros trabajos, Darwin estuvo investigando *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, su libro más extraordinario y accesible, rico en capacidad de observación y brillantes especulaciones, primorosamente ilustrado —fue uno de los primeros libros científicos en incluir fotografías, entre las que se cuentan algunas de su propio retoño haciendo mohines y riendo— y ahora disponible en su tercera edición inglesa, preparada y anotada por el brillante psicoanalista estadounidense Paul Ekman. Darwin no sólo está dispuesto a describir expresiones de perros y gatos, además de las humanas —cómo contraemos los músculos alrededor de los ojos cuando estamos enfadados y mostramos los caninos, y cómo, en palabras de Ekman, queremos tocar con el rostro aquello que amamos—, sino que también eleva esta difícil pregunta: por qué. ¿Por qué nos ponemos rojos de vergüenza en vez de quedarnos pálidos? ¿Por qué arqueamos los extremos internos de las cejas al sentir pena, y no toda la ceja? ¿Por qué los gatos arquean el espinazo para demostrar afecto? Toda emoción, aseguraba Darwin, era un estado fisiológico, la expresión directa de una alteración fisiológica. Además de estas cuestiones, el libro encierra una serie numerosa de gratas digresiones y observaciones: el modo en que el jugador de billar, y en especial si es principiante, trata de guiar la bola hacia la tronera con un movimiento de cabeza, o incluso de todo el cuerpo. Cómo un niño enojado, sentado sobre la rodilla de su madre, alza un hombro y da un empujón hacia atrás como forma de expresar su rechazo; la firme clausura de la boca durante una operación delicada o difícil.

Tras esta riqueza de detalles se esconde una serie de preguntas básicas. ¿Aprendemos a sonreír cuando estamos contentos o es la sonrisa algo innato? En otras palabras, ¿son las expresiones algo universal, algo común a todas las

razas y culturas, o varían de una cultura a otra? Escribió a conocidos que vivían en zonas apartadas del Imperio británico y les rogó que observaran las expresiones de las poblaciones indígenas; en Inglaterra mostró fotografías de diversas expresiones a personas a quienes luego pedía que comentaran dichas expresiones. Recurrió a su propia experiencia. Su libro es anecdótico, moderadamente científico y de una lucidez extrema. Las expresiones con las que demostramos nuestras emociones son el producto de la evolución, argumentó Darwin, y por tanto universales. Se oponía así a las influyentes teorías del anatomista Sir Charles Bell, quien aseguraba que Dios había creado en el rostro del hombre ciertos músculos únicos, sin ningún parangón en el reino animal, para permitir que las personas fueran capaces de comunicar sus sentimientos. En una nota al pie, Ekman cita del libro de Bell: «El músculo más sorprendente del rostro humano es el *corrugator supercilii*, que frunce el ceño con un efecto enigmático que, de forma inexplicable y a un tiempo irresistible, transmite la idea de que tenemos mente». En el ejemplar de Darwin del libro de Bell, Darwin ha subrayado el pasaje y ha apuntado lo siguiente: «Intuyo que jamás ha diseccionado un mono». Darwin mostraría que todos estos músculos existen también en otros primates.

Al señalar que los principios que gobiernan la expresión se aplican por igual a los primates y al hombre, Darwin formulaba la continuidad y gradación de las especies: algo muy importante para su teoría de la evolución y que rechazaba la idea cristiana de que el hombre era una creación especial, distinto de los otros animales. También estaba resuelto a demostrar, por medio de la universalidad, una descendencia común para todas las razas de la humanidad. En esto se oponía con vehemencia a los pareceres racistas de científicos como Agassiz, quien proclamaba que los africanos eran inferiores a los europeos porque descendían de una estirpe menor y distinta. En una carta enviada a Hooker, Darwin mencionó su sospecha de que Agassiz seguía manteniendo su doctrina de las «distintas especies [a saber, de hombres], en gran medida, me atrevo a decir, para comodidad de los esclavistas sureños».

La paleontología moderna y la biología molecular demuestran que Darwin estaba en lo cierto y que Agassiz se equivocó: somos los descendientes de un tronco común de humanos anatómicamente modernos que migraron desde el

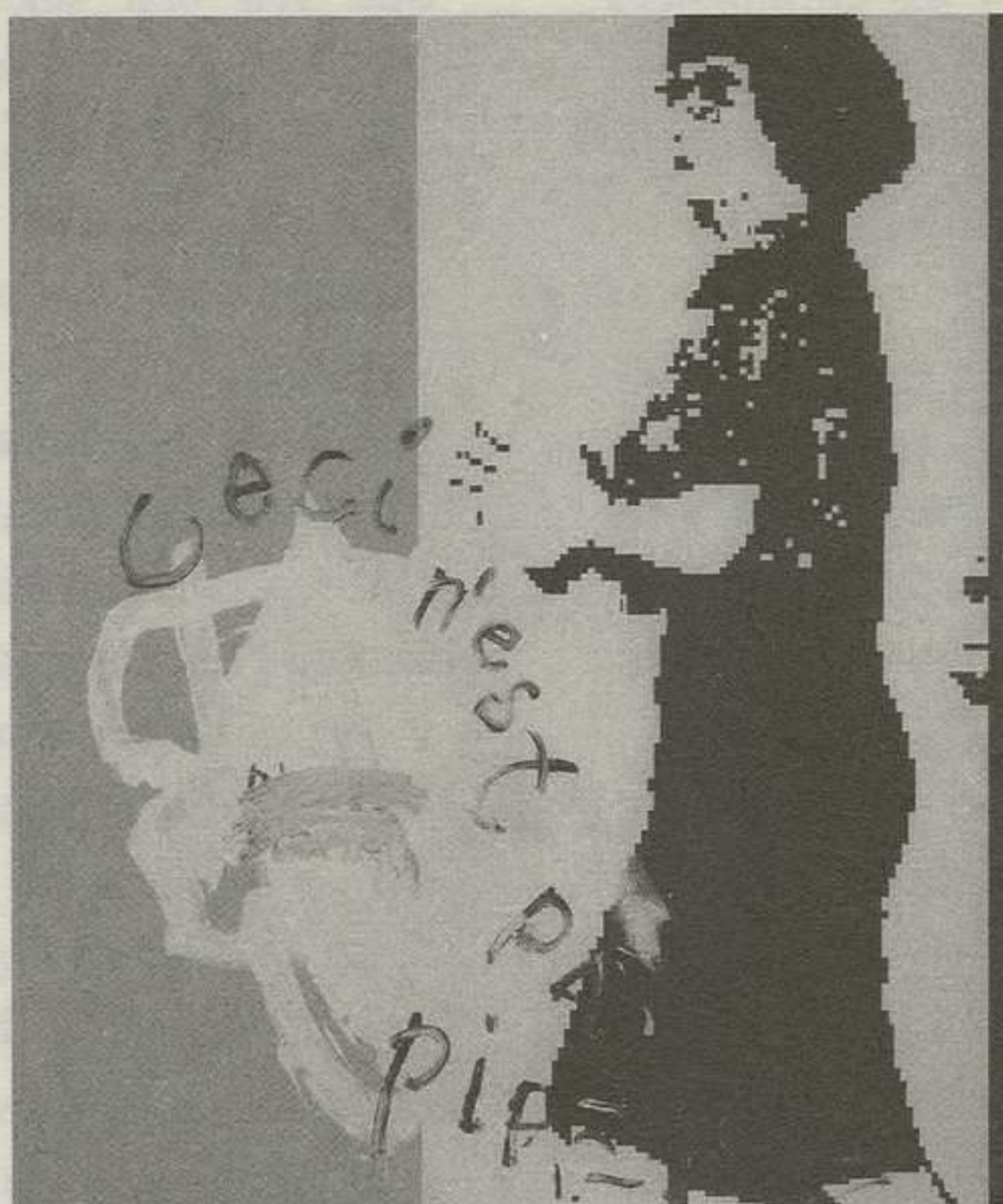
África Oriental tal vez hace sólo doscientos mil años, para diseminarse por el mundo. Las diferencias climáticas locales son las causantes de las variaciones de las distintas especies que, en un gran número de casos, son literalmente superficiales. Hemos convertido estas diferencias en fetiches para racionalizar la conquista y la subyugación. Darwin lo expresa de la siguiente manera:

«Todas las expresiones principales exhibidas por el hombre son idénticas en cualquier parte del mundo. Este hecho resulta muy interesante pues nos brinda un nuevo argumento a favor del hecho de que todas descienden de un único tronco común, que debió de ser casi completamente humano en su estructura, y en mayor medida también en espíritu, antes del periodo en que las razas empezaron a diferenciarse entre sí».

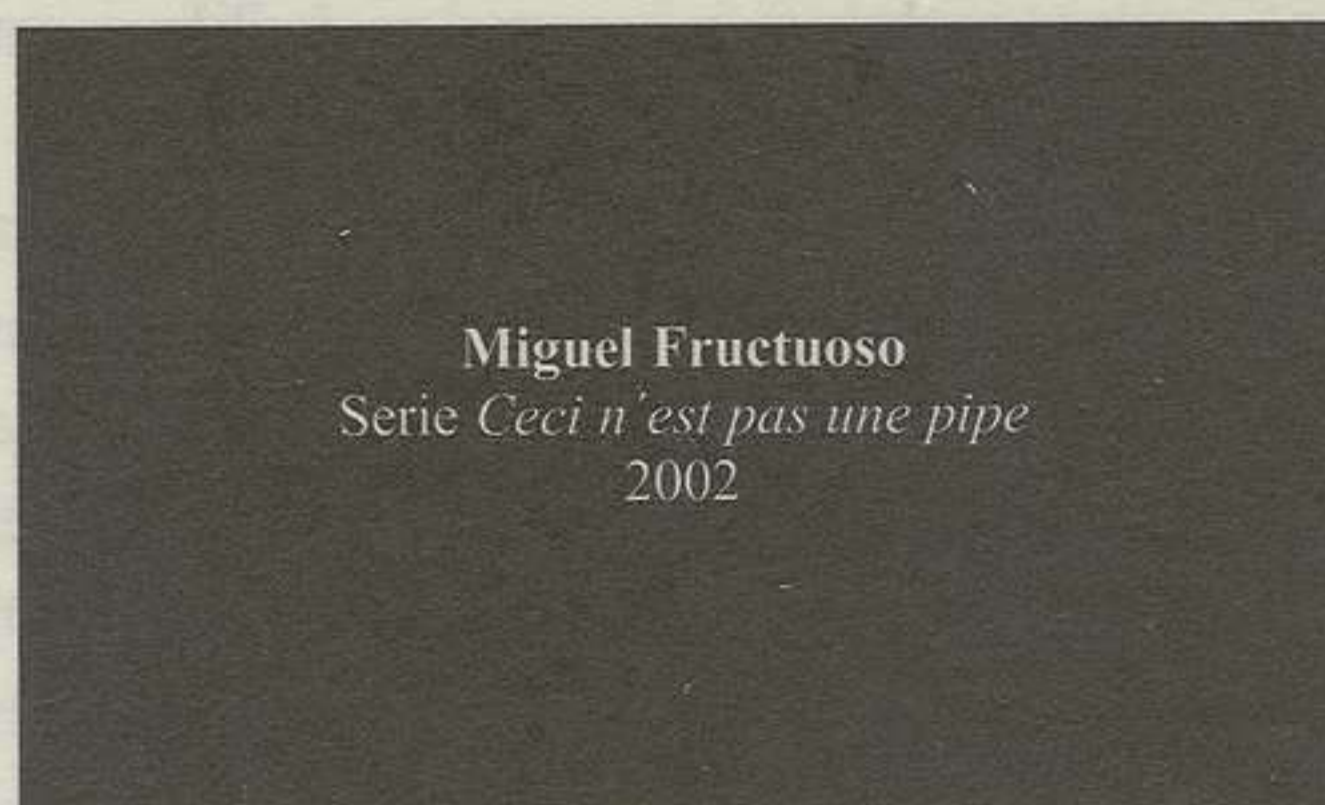
Debemos ser bien claros a la hora de definir lo que se entiende por expresiones universales de emoción. Comer caracoles o un pedazo de queso cheddar puede ser motivo de gratificación en una cultura y de asco en otra. Pero el asco, independientemente de aquello que lo causa, tiene una expresión universal; en palabras de Darwin: «Se abre mucho la boca, el labio superior se retrae con fuerza, lo que arruga los costados de la nariz...». La expresión y la fisiología son productos de la evolución. Pero las emociones se desarrollan, por supuesto, con la cultura. Aprendemos nuestra forma de lidiar con las emociones, nuestra forma de asumirlas, la manera en que las describimos, y esto difiere de una cultura a otra. En cualquier caso, bajo la noción de un tronco común compartido yace la de una naturaleza humana universal. Y hasta hace bien poco, y durante una buena parte del siglo XX, ésta ha sido una noción vilipendiada. Tras su muerte, el libro de Darwin fue desestimado

durante mucho tiempo. En la actualidad la opinión ha cambiado, y la excelente edición de Ekman es un gran éxito editorial que ha recibido una bienvenida entusiasta.

Como ya habrá quedado claro, creo que el ejercicio de imaginación e ingenuidad que expresa la literatura apoya la hipótesis de Darwin. No sería posible leer y disfrutar literatura escrita en tiempos remotos, alejados del nuestro, o de culturas profundamente diferentes a las nuestras, si no coincidiéramos todos en alguna suerte de sensibilidad emocional común, si no compartiéramos con el escritor algún tipo de profunda certidumbre. Una edición anotada que nos ilumine puntos de tipo histórico, de costumbres locales o de



Miguel Fructuoso
Serie *Ceci n'est pas une pipe*
2002



lenguaje siempre resultará de ayuda, pero jamás es fundamentalmente necesaria en la lectura. Aquello que tenemos en común es tan extraordinario como cualquiera de nuestras exóticas diferencias. Al principio mencionaba lo inmediato y lo general como polaridades que operan en literatura. Uno puede concebir la literatura como un código que engloba nuestras herencias culturales y genéticas. Cada uno de estos elementos, los genes y la cultura, ha tenido un efecto determinante y recíproco, pues en tanto que primates somos criaturas intensamente sociales, y nuestro entorno social ha venido ejerciendo una fuerte presión de adaptación a lo largo del tiempo. Esta co-evolución de los genes y la cultura, elaborada entre otros por E.O. Wilson, disuelve la oposición entre cultura y educación. Si uno lee los informes sobre las observaciones sistemáticas y no intrusivas en grupos de bonobos (*Pan paniscus*) —los bonobos y los chimpancés, más que los babuinos, son nuestros parientes más cercanos—, se encuentra con todos los grandes temas de la novela inglesa del siglo XIX: alianzas hechas y deshechas, individuos que sobresalen mientras otros caen en desgracia, conspiraciones incipientes, venganzas, agradecimientos, orgullos heridos, cortejos felices o infelices, pesares y congojas. Aproximadamente cinco millones de años nos separan a los bonobos y a nosotros de nuestro antepasado común y, dado que gran parte de todo ello tiene que ver con el sexo (y aquí hablo en concreto de los bonobos y de la novela inglesa decimonónica), es mucho el tiempo en que, de forma acumulativa, las estrategias sociales triunfantes efectúan la administración de ciertos genes y no de otros.

Que poseemos una naturaleza, que nuestros valores nos resultan manifiestos hasta el punto de la invisibilidad, y que nuestra naturaleza sería distinta de ser nosotros, digamos, termitas, fue lo que Wilson trató de afirmar cuando se inventó un catedrático termita altamente erudito, el Decano de las Termitas, quien pronuncia un conmovedor discurso en la ceremonia de comienzo de curso ante sus paisanos, las termitas:

«Desde que nuestros antepasados, las termitas macrotermitas, alcanzaron los diez kilos de peso y una mayor masa cerebral durante su rauda evolución en la Era Terciaria y aprendieron a escribir con el alfabeto feromona, la erudición termitística ha refinado ciertamente su filosofía ética. Ahora nos es posible expresar los imperativos deontológicos del comportamiento moral con precisión. Por lo general, estos imperativos son manifiestos y universales. Constituyen la misma esencia de la termitividad. Incluyen el amor por la oscuridad y por la *penetralia* saprofítica y basidiomicética de la tierra; el centralismo de la vida en colonia en medio de la riqueza de la guerra y el comercio entre las colonias; la santidad del sistema psicológico de castas; la condena de la reproducción personal entre las castas trabajadoras; el misterio del profundo amor por nuestros hermanos reproductores, que torna odio en cuanto se aparean;

el rechazo de los malignos derechos individuales; el infinito placer estético de los cantos feromónicos; el goce del canibalismo y de la rendición del cuerpo para el consumo en caso de enfermedad o accidente... Algunos científicos proclives a lo termítico, y en particular los etólogos y los sociobiólogos, aseguran que nuestros genes han determinado nuestra organización social y que nuestros preceptos éticos sólo reflejan las peculiaridades de la evolución termítica. Afirman que la filosofía ética debe tener en cuenta la estructura cerebral de la termita y la historia evolutiva de las especies. La socialización se encauza por vías genéticas y, en cierto modo, resulta inevitable. Esta propuesta ha levantado un gran revuelo en los círculos académicos de mayor prestigio...».

Esto equivale a decir que, independientemente de que sea una saga, una pieza de poesía concreta, un *Bildungsroman* o un haikú, y a pesar de cuándo o en qué colonia fue escrito, uno debería reconocer un fragmento de literatura termítica una vez leídas dos o tres frases. Si lo extrapolamos de la tradición literaria termítica, podemos concluir afirmando que nuestra literatura humana no define la naturaleza humana sino que más bien la ejemplifica.

La noción de que existen universales humanos que trascienden la cultura implica que éstos no varían o, al menos, que no varían con facilidad. Y si algo cambia en nosotros de forma histórica, entonces, por definición, no es la naturaleza humana lo que ha cambiado, sino algo particular, característico de un tiempo y unas circunstancias concretas. Y aun así existen escritores que gustan de encargarse de presuponer que la naturaleza humana es una entidad frágil, sujeta a repentinos bandazos —a excitantes mejoras revolucionarias o a deterioros hartamente lamentables—, y que no se han privado de ese irresistible pasatiempo intelectual que consiste en elegir una fecha concreta. En este sentido, no creo que nadie haya llegado aún a superar la precisión de Virginia Woolf, a pesar de que ella se permitió hacer uso de cierta vaguedad irónica en cuanto a la fecha en cuestión: «En diciembre de 1910, o por ahí cerca —escribió en su ensayo *Character in Fiction* (*El personaje en la ficción*)— cambió el carácter humano». A Woolf le preocupaba la gran falla que, a su modo de ver, separaba su generación de la de sus padres. Es posible que la famosa anécdota que la desencadenara no llegara a suceder, aunque uno desea que así fuera. Es ésta: en 1908, Lytton Strachey entra en una sala y se topa con Virginia y su hermana; señala una mancha en el vestido de Vanessa e inquiriere: «¿Semen?». Virginia escribió: «Con sólo esa palabra se derrumbaron todos los muros de reticencias y reservas». Oficialmente, el siglo XIX había acabado. El mundo jamás volvería a ser como antes.

Recuerdo que en la década de los años 60 y a principios de los 70 se hicieron parecidas demandas generacionales de carácter apocalíptico. La naturaleza humana ha cambiado para siempre, se proclamó entonces, en un terreno cercano a

Woodstock en 1967 o, en el mismo año, con la publicación del *Sergeant Pepper*, o un año antes en cierta insignificante calle de San Francisco. Había llegado la Era de Acuario, y las cosas jamás volverían a ser como antes.

Algo menos frívolo que Virginia Woolf, aunque igual de categórico, fue T.S. Eliot en su ensayo *Los poetas metafísicos*. Había descubierto que en el siglo XVII «se dio una desvinculación de la sensibilidad de la que jamás nos hemos recuperado». Hablaba, claro está, de los poetas ingleses, quienes «poseyeron una suerte de sensibilidad capaz de devorar cualquier tipo de experiencia», aunque creo que podemos presuponer que pensaba que ellos compartían una misma biología con el resto de la gente. Su teoría que, tal como él mismo admitiera, fuera quizá demasiado breve para resultar convincente, expresa tanto el remordimiento de Eliot (esta desvinculación no era algo bueno) como sus esperanzas (esta desvinculación podría ser superada por aquellos poetas modernos que redefinieran la sensibilidad moderna siguiendo la receta del propio Eliot).

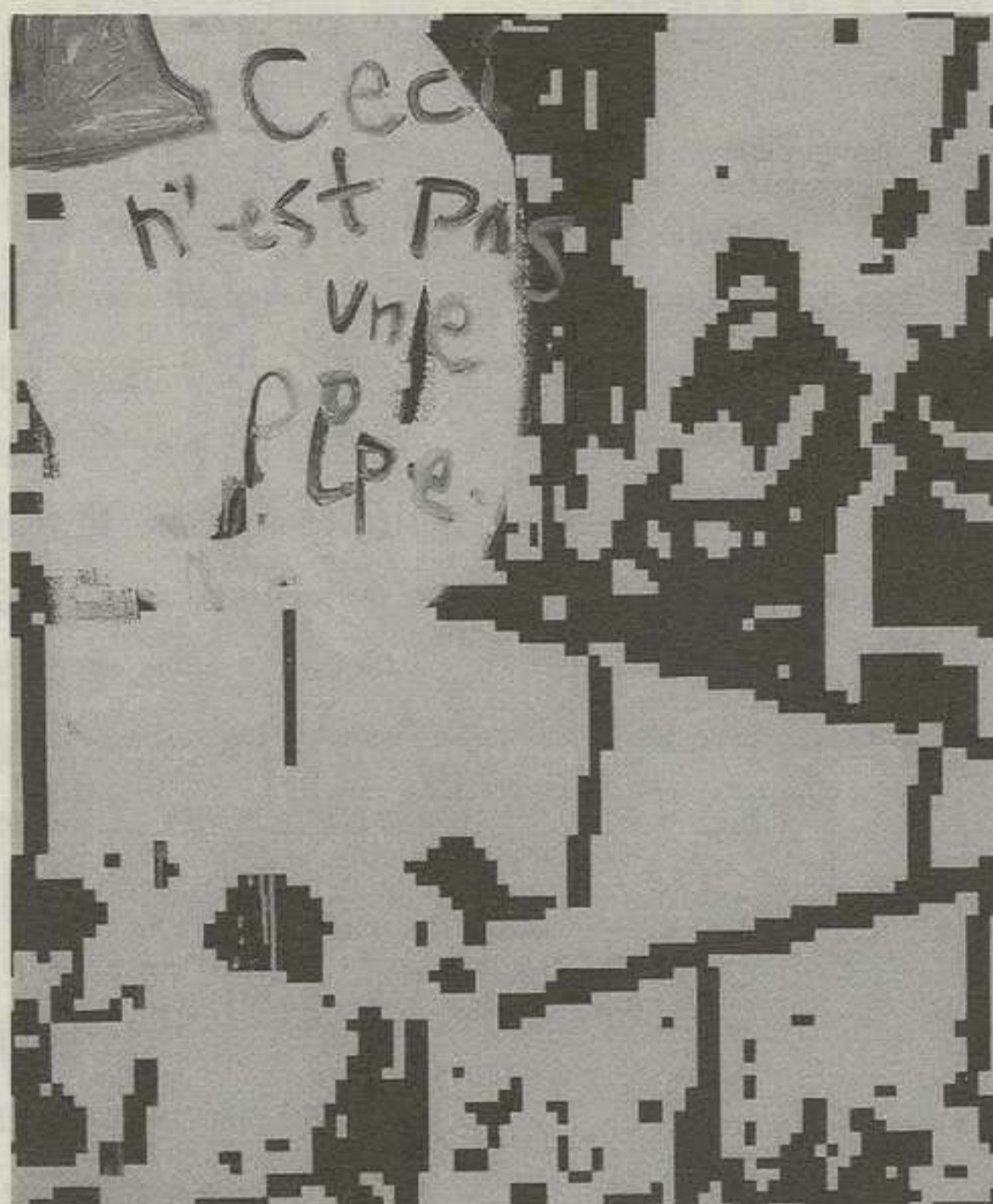
En *La civilización del Renacimiento en Italia*, Jacob Burckhardt eligió su propio instante y distinguió un florecimiento, no solamente en la naturaleza humana sino también en la conciencia misma: «En la Edad Media — escribe — ambos frentes de la conciencia humana — el introspectivo y su opuesto — dormitaban o soñaban bajo un velo común. El hombre sólo era consciente de sí como miembro de una raza, de un grupo, de un partido, de una familia o de una jurisdicción (...) pero, a finales del siglo XIII, Italia se convirtió en un enjambre de individualidades y desapareció la prohibición previa sobre la personalidad humana...».

El historiador francés Philippe Ariès advirtió un cambio radical en las emociones humanas en el siglo XVIII, cuando los padres empezaron a experimentar un amor consciente por sus hijos. Hasta entonces, los niños no habían sido más que adultos chicos e incapaces, proclives a perecer a causa de enfermedades y, por tanto, indignos de merecer una fuerte inversión de afecto. El millar de lápidas medievales con sentidas inscripciones en honor de los niños pasados a mejor vida habría podido brindar un cementerio a esta teoría, pero el trabajo de Ariès pone de relieve una ambición secundaria o paralela en la búsqueda del momento definitivo del cambio en la naturaleza humana; esto es: en el propósito de ubicar las raíces de

nuestra modernidad. Éste es, más o menos, el proyecto central de la historia intelectual: el de inquirir en qué momento, en qué circunstancias, nos volvimos reconocibles para nosotros mismos. Al menos algunos de estos candidatos les resultarán familiares: la invención de la agricultura, hace diez mil años, o tal vez, pues está relacionada, la expulsión del Jardín del Edén. O la aparición de *Hamlet*, un hombre angustiado, aburrido, pusilánime y tan obsesionado con su propia existencia que le damos la bienvenida de corazón sin encontrarle un precursor en literatura; podemos ubicar el comienzo de la mente moderna en la revolución científica del siglo XVII; en la revolución agrícola o en la industrial, que reunieron a la población en las ciudades y que finalmente harían posible la aparición de los fenómenos del consumo de masas, de los partidos políticos de masas y de los

medios de comunicación de masas; con los escritos de Kafka, la sensibilidad disociada más astuta y obstinada; o con la invención de la misma escritura, hace algunos miles de años, que hizo posible una progresión geométrica en la difusión de la cultura; con la publicación de *Sobre la teoría de la relatividad especial y general* de Einstein, el estreno de *La consagración de la primavera*, la publicación del *Ulises* de Joyce, o la explosión de una bomba nuclear en Hiroshima, después de la cual nos vimos forzados a aceptar, lo quisiéramos o no, un modo de administración común para todo el planeta. Algunos solían optar por el asalto al Palacio de Invierno, aunque antes yo me quedaría con la primera poesía de Wordsworth, radicalmente austera, conversacionalmente reflexiva; o, por asociación, con la Ilustración francesa o con la invención de los Derechos Humanos Universales.

La perspectiva biológica es prolongada y, por tanto, poco espectacular, aunque me atrevería a decir que no resulta menos interesante: uno no habla de un instante, sino de una extensión inconmensurable de tiempo irrecuperable cuyas huellas son un puñado de artefactos hechos de huesos y pedernal que requieren todo nuestro genio interpretativo; con el neo-córtex desarrollándose a la increíble media de una cucharadita de materia gris cada tantos cientos de miles de años, los homínidos forjaron herramientas, desarrollaron el lenguaje, cobraron conciencia de la existencia propia y ajena y, por consiguiente, enterraron a sus muertos. Es posible que los neardentales, que se extinguieron hace treinta mil años, fueran los primeros



Miguel Fructuoso
Serie *Ceci n'est pas une pipe*
2002



seres de la Era Moderna. Pero no fueron lo bastante modernos como para sobrevivir aquel ritmo.

Uno podría decir que lo que se pretende con todos estos recuentos no es sino la consecución de un equivalente secular del mito de la creación. Los escritores literarios parecen preferir un instante crucial, explosivo, el milagro de un nacimiento, a un aburrido *continuum* de cambios infinitesimales. De una u otra forma, podemos abarcar el lapso de tiempo de la cultura cuando nos preguntamos quién es más viejo, quién es el *ur*, quién el primer ser humano moderno: ¿la Eva primigenia o Alan Turing?

Nuestro interés en las raíces de la modernidad no es sólo una consecuencia del acelerado cambio social; en la idea de un momento definitivo, de la ruptura con el pasado, está implícita la noción de que la naturaleza humana es un producto histórico específico que toma su forma de valores compartidos, de las circunstancias de una educación dentro de una civilización dada; en otras palabras: que no existe una naturaleza humana más allá de lo que se desarrolla en un tiempo determinado y una cultura determinada. Según esta hipótesis la mente es un ordenador multiusos infinitamente adaptable que opera en base a una serie de reglas interconectadas. Nacemos *tabula rasa*, y son los tiempos los que nos dan forma.

Esta perspectiva, que algunos denominan el Modelo de las Ciencias Sociales, y que otros tildan de mero determinismo medioambiental, fue la dominante en el siglo XX, y en particular de su primera mitad. Hunde sus raíces en la antropología, en especial en el trabajo de Margaret Mead y de sus seguidores, y en la psicología conductista. En su obra *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, publicada en 1935, Mead escribió: «Nos vemos forzados a concluir que la naturaleza humana es casi increíblemente maleable, que responde de forma precisa y contrastante a las contrastantes condiciones humanas». Esta hipótesis halló refrendo en las ciencias sociales, y durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial se solidificó como dogma, un dogma con una clara dimensión política. Hubo un tiempo en que desafiarlo con referencias a la dimensión biológica de la existencia implicaba exponerse a la ira de los académicos y convertirse en un paria social. Al igual que los teólogos cristianos, los relativistas culturales nos liberaron de toda limitación biológica, y distanciaron a la humanidad de cualquier otra forma de vida terrestre. Y, al hilo de esta mentalidad, cualquier persona culta que dictaminara una fecha concreta para la transformación de la condición humana estaría pisando tierra firme, epistemológicamente hablando: sólo somos un producto del mundo y, cuando éste varía de forma dramática, así también nosotros cambiamos en lo esencial. Y todo esto bien puede ocurrir, como advirtiera para sí Virginia Woolf, en el espacio de una generación.

El famoso conductista John Watson, profesor de Psicología de la Universidad Johns Hopkins, publicó en

1928 un libro muy influyente sobre el modo de criar a los hijos. Tal como demostrara Christina Hardyment en su maravilloso libro *Dream Babies* («Niños de ensueño») pocas ventanas hay mejores para mostrar el inconsciente colectivo de una sociedad, para revelar la forma en que esta sociedad contempla la naturaleza humana, como los manuales para el cuidado de los niños que se difunden dentro de ella.

«Denme una docena de bebés sanos [escribió Watson] y sin malformaciones, y un entorno específico que yo mismo precisaría y les aseguro que escogeré a uno al azar y le entrenaré para convertirlo en cualquier clase de especialista que se me antoje: haré de él un doctor, un abogado, un capitán de navío o, sí, también un mendigo o un ladrón, sin que importe cuáles son sus talentos, sus inclinaciones, sus tendencias, sus habilidades, sus vocaciones o la misma raza de sus antepasados.»

En sus manos, la naturaleza humana era barro con el que modelar. No puedo dejar de pensar que el siguiente fragmento del libro de cuidados infantiles de Watson, más allá de su comicidad no intencionada, refleja o anuncia un siglo de experimentos sociales, trágicos y condenados al fracaso, para moldear la naturaleza humana y que nos muestra una ciencia sesgada, carente de pruebas: y no menos grotesca que aquella pseudo-ciencia que distorsionó la obra de Darwin para promover teorías de supremacía racial:

«Lo más sensato a la hora de educar a los niños es tratarlos como adultos jóvenes. Vístalos y báñelos con cuidado y circunspección. Que nuestro comportamiento sea siempre objetivo y esmeradamente firme. Nunca habrá que abrazarles ni besarles. Nunca consienta que se le sienten en el regazo. Si no queda más remedio que besarles, que sea un solo beso en la frente cuando vienen a dar las buenas noches. Por la mañana, les daremos un apretón de manos, y una palmadita cariñosa en la cabeza cuando hayan llevado a buen término una tarea difícil (...). Deje al niño solo en el jardín la mayor parte del tiempo (...). Hágalo desde el momento en que nace. (...) Permita que venza las dificultades casi desde el mismo momento del nacimiento (...) lejos de su atenta mirada. Si su corazón es demasiado blando y no puede reprimir la necesidad de vigilarle, constrúyase una mirilla, para observarle sin ser visto, o use un periscopio». *The Psychological Care of Young Infants* [«Cuidados psicológicos para niños pequeños»], que tuvo un éxito inmenso en su época, fue tildado por la publicación *Atlantic Monthly* de «una bendición para los padres».

Las ideas de Mead y de Watson, que no fueron sino figuras prominentes entre quienes propugnaban la maleabilidad casi infinita de la naturaleza humana, disfrutaron del beneplácito general del público y de las universidades, donde sus descendientes prosperan hoy de varias formas, y entre ellas en el movimiento por la corrección política, que sostiene que, dado que la condición humana es un constructo social y, a su vez, se define mediante el uso del lenguaje, es posi-

ble y conveniente reformar nuestra condición alterando el lenguaje. Nadie debería poner en duda que el *Standard Model* esconde un buen puñado de las mejores intenciones. La misma Margaret Mead, que desarrolló su trabajo cuando los imperios europeos se habían consolidado pero aún no habían empezado a resquebrajarse, introdujo un fuerte componente antirracista en su obra, siempre se opuso de modo resuelto a cualquier perspectiva condescendiente que hablara de inferioridad primitiva e insistió en que cada cultura debía juzgarse en sus propios términos.

Cuando las tesis de Mead y de Watson estaban en pleno apogeo, la revolución soviética seguía albergando en su seno grandes esperanzas para la humanidad. Si la enseñanza nos convierte en lo que somos, entonces podemos llegar a eliminar las desigualdades, si compartimos un mismo entorno. Educad a los padres en los métodos correctos de formación y germinarán nuevas generaciones de individuos enmendados. Los hacedores de la política social podrían remoldar la naturaleza humana de forma radical. Somos perfectibles, y los fallos y las desigualdades del pasado podrán rectificarse por medio de alteraciones radicales del entorno social. Las crueldades, los despropósitos del darwinismo social y de la eugenesia y, más tarde, la nueva amenaza que supuso la política social de la Alemania de Hitler generaron una patente repulsión hacia la perspectiva biológica, que ayudó a consolidar la creencia en una naturaleza determinada socialmente que podía manipularse por el bien de todos.

De hecho, el Tercer Reich ensombreció gravemente las libres investigaciones científicas en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Varias ramas de la psicología se vieron aquejadas de miedo intelectual, disuadidas por la historia reciente de considerar la mente como un producto biológico con capacidad de adaptación, incluso cuando, en los contiguos departamentos de biología, desde el siglo XIX en adelante, el darwinismo se había unido a la genética mendeliana y a la biología molecular para formar la poderosa alianza que conocemos con el nombre de Síntesis Moderna.

A finales de la década de los años 50 un joven, Paul Ekman, que aún no poseía firmes convicciones propias, partió a Nueva Guinea cargado con retratos de individuos modernos estadounidenses fotografiados del pecho a la cabeza, y que expresaban distintas emociones: sorpresa,

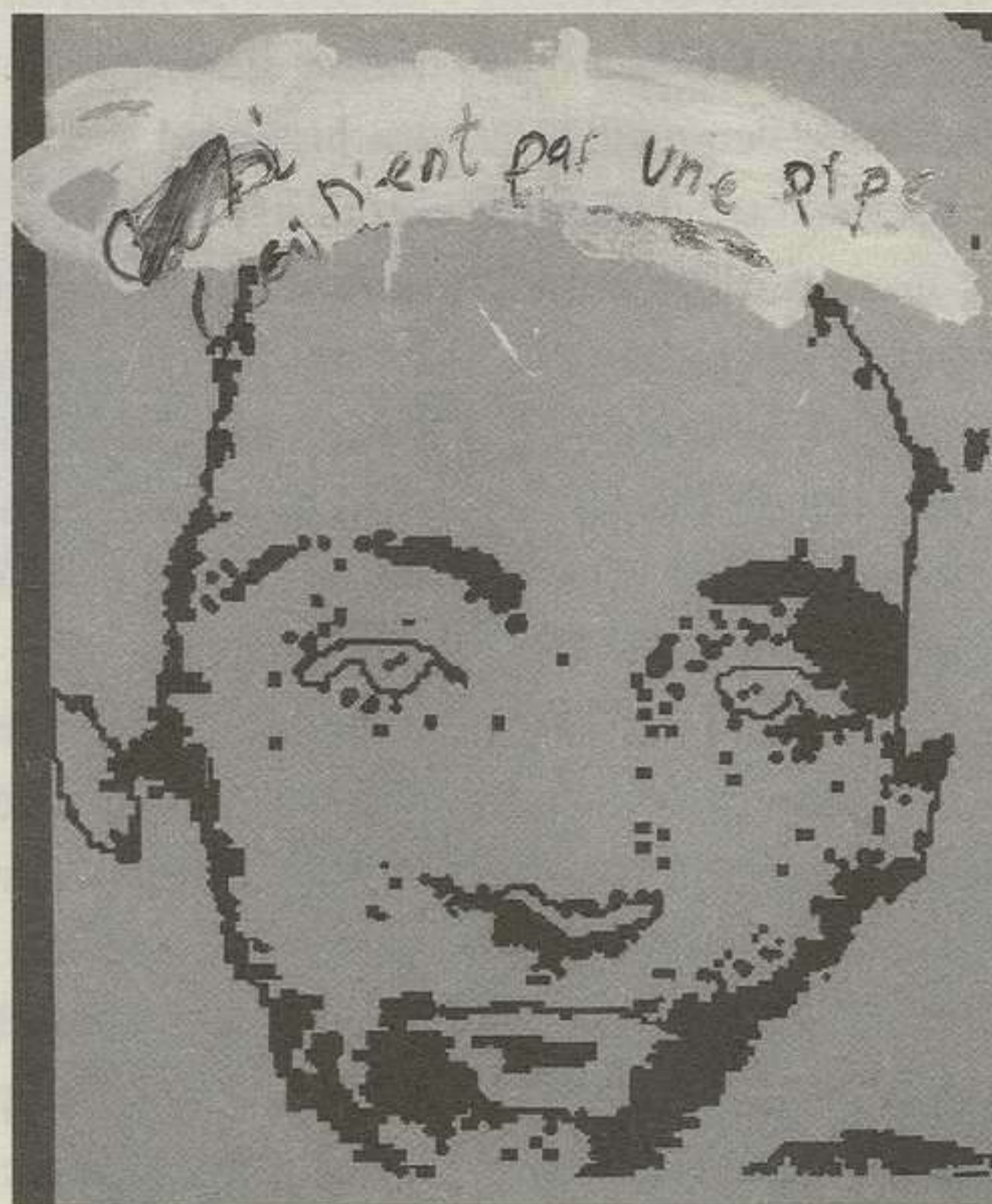
miedo, asco, gozo, etcétera. Descubrió que el grupo que eligió para que viera las fotos, un grupo de individuos de las tierras altas que aún vivían en la Edad de Piedra y que no habían tenido virtualmente ningún contacto con el mundo moderno, eran capaces de inventar historias fácilmente reconocibles sobre cada expresión. También escenificaron en mimo expresiones faciales como respuesta a las historias que él les fue proporcionando: por ejemplo, te cruzas con un cerdo que lleva varios días muerto. Este trabajo, y otros posteriores, con experimentos hábilmente diseñados para japoneses y estadounidenses donde se tuvieron en cuenta las pautas de las distintas culturas, reivindican con claridad las conclusiones de Darwin. Escribe Ekman:

«La experiencia social influye en nuestras actitudes sobre la emoción, crea reglas de comportamiento y de exteriorización de los sentimientos, refina y tamiza las ocasiones específicas que reclaman nuestra emoción. No obstante, la expresión de nuestras emociones, las configuraciones concretas de nuestros movimientos musculares, parecen estar fijadas de tal modo que permiten el entendimiento entre generaciones, entre culturas, y entre extraños o conocidos que conviven dentro de una misma cultura».

Antes de partir para Nueva Guinea, visitó a Margaret Mead. Ella le comunicó su firme convicción de que las expresiones faciales difieren de una cultura a otra, al igual que sucede con las costumbres y los valores. Al conocer la investigación de Ekman se mostró fría. Y, aun así, al final de su vida, explicó en su autobiografía de 1972 que tanto sus colegas como ella habían desestimado considerar las bases biológicas del comportamiento por la ansiedad que les causaban sus posibles consecuencias políticas. Qué extraña resulta esta inversión de las circunstancias

históricas, que a juicio de Mead la universalidad de la expresión o de la naturaleza humana aparentara proporcionar apoyo al racismo, mientras que para Darwin dichas consideraciones socavaban aún más su endeble soporte teórico.

Cuando Mead y los antropólogos de su generación llegaron a un poblado de la Edad de Piedra con sus cuadernos de notas y sus buenas intenciones, mientras intercambiaban sonrisas con los sujetos de su estudio, no entendieron del todo (aunque Darwin y la mayor parte de los novelistas podrían habérselo ratificado) cuán inmensa fuente de humanidad compartida, de compartidas presuposiciones, eran de



Miguel Fructuoso
Serie *Ceci n'est pas une pipe*
2002

hecho necesarias para aquel encuentro, y de qué modo recurrían a ellas para hacer su labor. Mientras las últimas de estas valiosísimas culturas se han extinguido, los datos se han puesto al día. En su libro *Human Universals* («Universales humanos»), Donald Brown compila un listado de lo que los individuos y sociedades humanas tenemos en común. En ambos casos la lista es larga y, dado el abanico casi infinito de todos los posibles patrones de comportamiento, resulta bastante concreta. Al leerla, conviene tener en mente al Decano de las Termitas de Wilson. Brown incluye —estoy eligiendo al azar— la fabricación de herramientas, la preponderancia de los diestros frente a los zurdos, algunos miedos infantiles concretos, el conocimiento de que la gente posee una vida interior, el intercambio, el hacer regalos, la noción de justicia, la importancia del cotilleo, la hospitalidad, las jerarquías, etcétera. Lo que resulta interesante en lo que Brown denomina UP —«Universal People», Gente Universal—, es el número de páginas dedicadas al lenguaje —y de nuevo bastante concretas—; por ejemplo: el lenguaje UP tiene contrastes entre vocales y contrastes entre pausas y no-pausas. Su lenguaje es simbólico e invariablemente contiene nombres, verbos y el posesivo. Una buena competencia lingüística confiere prestigio también de forma invariable. Y esto, de seguro, es lo que une a la familia humana en el mayor nivel de funcionamiento mental. Sabemos que ninguna máquina multiusos con el disco duro en blanco podría aprender el lenguaje con la rapidez y facilidad con que lo hace un niño. Un niño de tres años resuelve un montón de problemas peliagudos. El instinto del lenguaje es parte central de nuestra naturaleza.

En nuestro abarrotado planeta ya no es posible visitar a individuos que vivan en la Edad de Piedra, que no estén contaminados por los tiempos modernos. Mead y sus contemporáneos jamás habrían querido hacerse esta pregunta: ¿Qué es lo que tenemos en común con esta gente? Y los antropólogos ya no disponen de la oportunidad del contacto directo. No obstante, podemos ir a nuestras bibliotecas. La literatura debe convertirse en nuestra antropología. He aquí una descripción que tiene dos mil setecientos años, la descripción de una mujer que durante más de dos décadas ha esperado que su amado esposo regresase a casa. Alguien le ha dicho que él acaba de entrar por la puerta y que se encuentra en el piso de abajo, y la ha animado a que baje a saludarlo. Pero, se pregunta ella, ¿de veras es él?

«Así dijo, y descendió de la alta estancia, dudando en su corazón si interrogaría desde lejos a su querido esposo o si en el acto besaría su cabeza y sus manos. Después de entrar en la sala y de haber traspuesto el umbral de piedra, se sentó frente a Ulises, junto a la pared opuesta, en donde daba la claridad del fuego. Y Ulises estaba asimismo sentado junto a una alta columna, mirando a otra parte, en espera de que su ilustre esposa le hablara tan pronto como le viese. Mas permaneció mucho tiempo silenciosa, sobrecogido su

ánimo por el estupor. Y cuanto más atentamente le miraba, menos le reconocía bajo sus vestidos harapientos.»

Aún insegura, Penélope le dice a Ulises que dormirán en habitaciones separadas, y da la orden de que saquen la cama de matrimonio del dormitorio. No obstante, él sabe que es imposible mover esa cama: él mismo la construyó, y le recuerda a ella cómo lo hizo. Así, le prueba sin lugar a dudas que es su verdadero esposo, aunque ahora está enfadado porque ella le ha creído un impostor, y de esta forma desembocan en una discusión conyugal:

«Las rodillas de Penélope desfallecieron cuando conoció las señales que Ulises le revelaba. Lloró cuando hubo descrito las cosas tal cual eran y, echando sus brazos al cuello de Ulises, besó su cabeza y le dijo:

«—¡No te indignes contra mí, Ulises, el más prudente de todos los hombres! Los dioses nos colmaron de infortunios y nos han enviado la alegría de gozar juntos de nuestra juventud y de llegar juntos al umbral de la vejez. Mas no te irrites contra mí, ni me desprecies porque no te haya abrazado tan pronto como te vi. Temía mi ánimo en el fondo del pecho que algún hombre llegara aquí y me engañara con sus palabras» [*La Odisea*, ME Editores, 1995].

Las costumbres pueden mudar; los pretendientes muertos pueden quedar desparramados por el vestíbulo sin cargos de homicidio pendientes pero todos reconocemos la esencia humana de estos versos. En lo que concierne a lo emocional y a lo expresivo, seguimos siendo iguales. Tal como afirmara Darwin en las conclusiones de *La expresión*: «El lenguaje de las emociones (...) es de tremenda importancia para el bienestar de la humanidad». En el caso de Homero, lo ampliamos al «entendimiento entre generaciones» de Ekman: al menos, entre ciento treinta de ellas.

El Consorcio de la Secuencia del Genoma Humano finalizaba un informe reciente en la revista *Nature* con estas palabras:

«En definitiva, no ha escapado a nuestro conocimiento que cuanto más aprendemos sobre el genoma humano, más tenemos que explorar». Sin duda, esta forma de reflexión respetuosa acorde a la tradición debe de agradar a quienes admiran el modernismo literario. Y, mientras se efectúa la secuencia del genoma humano, cabe preguntarse lo siguiente: en cualquier caso, ¿de quién es ese genoma? ¿Quién fue el afortunado elegido para representarnos a todos? ¿Quién es esta persona universal? La respuesta es que se combinaron los genes de quince personas para crear una amalgama del tipo de persona imaginaria y verosímil que se imagina un novelista; les dejó en la contemplación de la convergencia metafórica de estas dos nobles y nítidas formas de investigar en nuestra condición, la literatura y la ciencia. Aquello que nos une, nuestra condición común, es aquello a lo que la literatura siempre ha prestado —a sabiendas, sin poder evitarlo— su voz. Y es esta universalidad la que la ciencia, que ahora entra en otro de sus momentos de efervescencia, se dispone a explorar. □

Cultura, identidad, multiculturalismo

Lluís X. Álvarez

El día 13 de febrero del año 2002 la niña marroquí Fátima Elidrissi acudía por la mañana al colegio de San Lorenzo del Escorial, acompañada de su padre. Fátima vestía la *hijab*, el pañuelo que muchas mujeres islámicas llevan como signo de su devoción coránica o tal vez también como muestra de su identidad cultural. El consejero de Educación del gobierno de la región de Madrid había decretado que el derecho y el deber de la escolarización debía primar por encima de otras consideraciones, incluida por lo tanto la posible significación sexista de la prenda. Comenzaba así en España, más de una década después de la «guerra de los velos» en la republicana Francia, la polémica del multiculturalismo.

Sólo que la solución republicana fue primero, como cuestión de principio, prohibir «el velo» en la escuela —llamemos así a la exhibición militante de signos religiosos y/o sexistas en contra de la enseñanza laica— para decretar después, como cuestión de reglamento, la libertad de los centros educativos para permitir o no tales exhibiciones. En la España de las Autonomías, en cambio, la primera solución ha sido la tolerante con los signos religioso-sexistas en la esperanza, creo yo, de que el bajo índice de emigración islámica y la presión social de una estética de la libertad individual impidan por ahora que se erosione la coherencia de la enseñanza pública.

Ahora bien, es evidente que también en España aumentará con toda probabilidad el índice de emigración que se mantiene aún muy por debajo del 10% y que esa emigración no será sólo de

origen hispano sino también magrebí y subsahariana (sin olvidar los tradicionales núcleos asiáticos, siempre de todos modos más estables). Desde hace cincuenta años ese proceso va en aumento en toda Europa occidental, tanto en las Islas como en el Continente, y por consiguiente parece claro que asistiremos al desarrollo de una sociedad más pluricultural y más visible en sus formas distintas de

tiene como diferencia suya decantada a través del proceso moderno, tan doloroso como consciente, de la violencia emancipatoria: la democracia pluralista, en la que cabe distinguir como primer valor el de la convivencia y en función de él los de la justicia y la seguridad sociales, y muy especialmente el valor de la igualdad sexual.

En resumen: la paz es el objetivo principal que ha de ser preservado y

José Emilio Fuentes Fonseca
Los inocentes hablan
2002



ceremonias y creencias, indumentaria y alimentación, arte popular y literatura e incluso tal vez en formas inéditas de expresión de la subjetividad y puesta en valor de las relaciones interpersonales. Dibujo a propósito un panorama idílico de pacífico mestizaje porque lo que Europa ha de poner en tal proceso, por su parte, no es otra cosa que lo que ya

por lo tanto es necesario discurrir el modo en el que cabe cumplir en este caso —como en cualquier otro— la disminución de la violencia. Sin duda el objetivo no puede ser alcanzado si no es a través de una acción positiva institucional, a través precisamente del poder del Estado democrático. Pero no se trata en esta presentación de ofrecer

soluciones de tipo jurídico-político o económico —que estarían fuera de lugar y desde luego alejadas de mi competencia— sino de reflexionar en el *puzzle* que suponen los conceptos que están en juego en la construcción de la sociedad plural y en considerar ciertas divergencias significativas básicas y geopolíticas en el juego de esos conceptos.

Multiculturalismo, pluralismo, identidad, justicia transnacional. En primer lugar me referiré a las divergencias geopolíticas a las que he aludido, porque ellas recolocan también la importancia relativa del tema que nos ocupa, que son los *cultural studies*. La emergencia de los llamados «estudios culturales» es más bien un síntoma en la vida académica del problema de fondo que opone

hoy, en el contexto norteamericano que en el contexto europeo.

En los Estados Unidos pero sobre todo en el Canadá, el elogio de la diferencia tiene el sentido de construir identidades visibles —de grupo étnico, religioso o lingüístico— para que funcionen en el ámbito del pluralismo político. La tensión principal en este caso ocurre entre minorías y la mayoría del pueblo, regido por leyes federales y conformado por una cultura mayoritaria abierta. Por eso la objeción igualitaria al multiculturalismo reside en que esa doctrina puede justificar la rebelión contra el liberalismo entendido como doctrina de defensa de los derechos de los individuos. Baste recordar que el experimento de multiculturalismo más

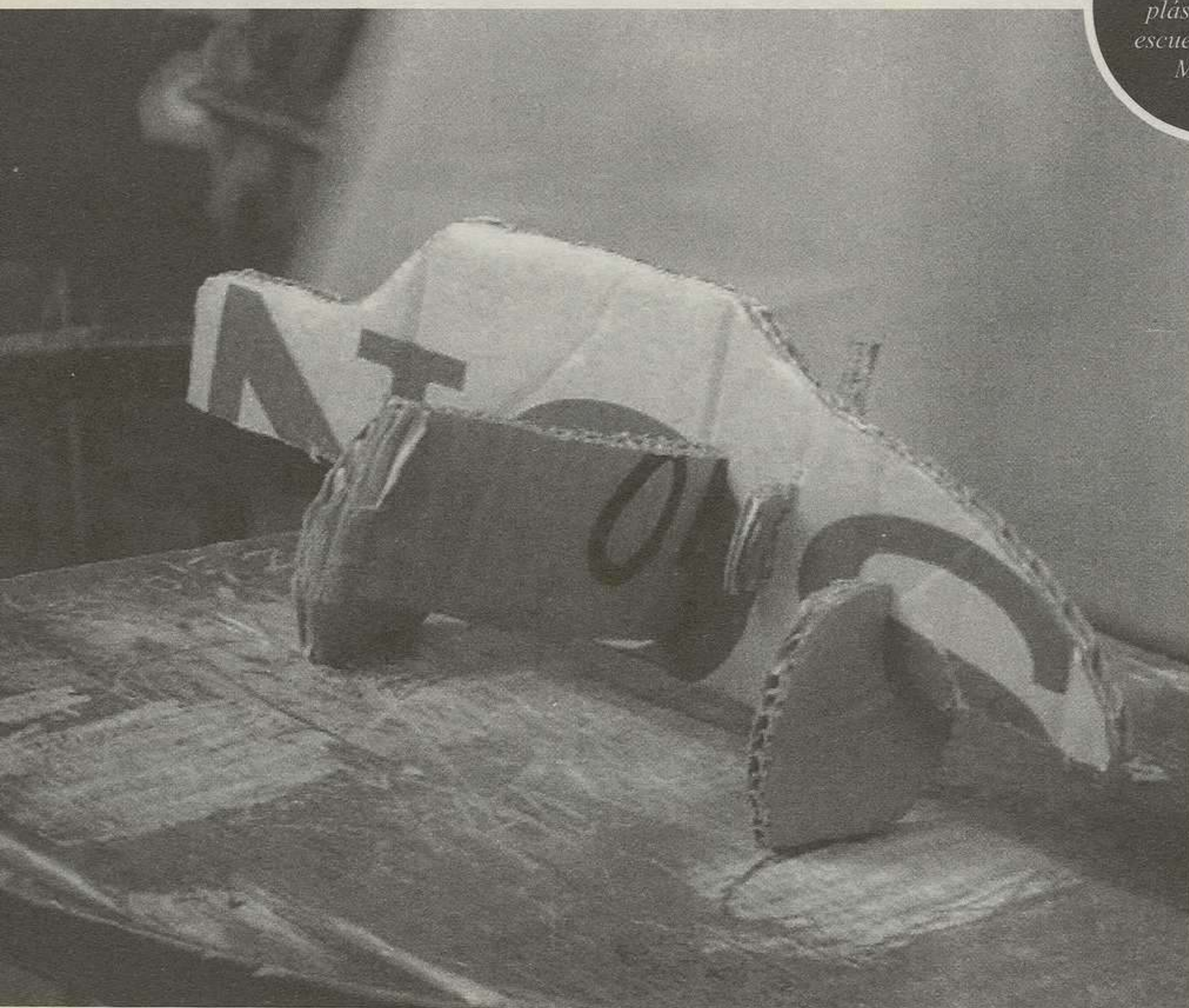
Naturalmente, este no es el caso de Norteamérica, donde los grupos susceptibles de ser reforzados por una doctrina multicultural carecen de fuerza para desafiar la estructura básica del Estado democrático —aunque, como siempre han hecho, pueden intentar obtener ventajas circunstanciales en cuanto grupos de presión y de socialización. Pero es cierto que el peligro existe como tendencia en germen, sobre todo en el caso principal que es, obviamente, el del estado canadiense de Quebec. Pero incluso en ese caso, que es el que constituye la preocupación más evidente del texto de Charles Taylor «Las políticas del reconocimiento»(1), no hay caso

de que las políticas de homogeneidad francesa o *quebe-cois* puedan interpretarse como una puesta en cuestión del Estado democrático o «liberal», en terminología nor-

teamericana. Los problemas del desarrollo del principio autonómico y federalista son problemas del pluralismo político, y el resultado de tales desarrollos, incluida la independencia, no escapa a la norma democrática: voluntad popular formalmente expresada, salvaguarda de los derechos individuales, revisión y reversibilidad constitucionales. En cambio la apelación automática a derechos históricos o lingüísticos en tales procesos (y de eso sabemos también en Europa y de modo singular en España) aproxima de hecho esa posición a la doctrina multicultural, que es esencialista.

Recordemos que uno de los tramos de la polémica consiste en acusar al liberalismo de que no es «la» posición neutral, sino una más de las concurrentes en la lucha social. Por supuesto, eso es un error multifacético. Pero como las polémicas no sólo versan sobre definiciones abstractas sino también sobre

José Emilio Fuentes Fonseca
Clase de Artes plásticas en la escuela «Donato Marmól»
2002



la visión multicultural o comunitarista a la visión igualitaria y pluralista. Pero sobre todo ocurre como cuestión de hecho que sus áreas de aplicación en el mundo occidental poseen exigencias bastante distintas. Para decirlo claramente: la significación de ese juego de conceptos es más pertinente, hoy por

efectivo hasta la fecha fue el sistema sudafricano inmediatamente anterior a la abolición del *apartheid*: un sistema que pretendía frenar la extensión de los derechos políticos y sociales individuales mediante la fragmentación de la ciudadanía en supuestas unidades de homogeneidad «multicultural».

(1) Charles Taylor, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, con comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf, Princeton University Press, 1992.

hechos empíricos podría ocurrir que la acusación tuviera un sentido: imaginemos que es un hecho que existen grupos de la clase dominante que colonizan los tópicos de la libertad de expresión, de comercio, de educación y, en fin, la panoplia entera de los derechos democráticos para oprimir, discriminar y excluir del pacto democrático a ciertos sectores de la mayoría del pueblo o a ciertas minorías concienciadas y que lo hicieran bajo el supuesto de que defienden así la esencia de la democracia. Semejante hecho se ha dado y se da, en cierta medida, en cuanto expresión de una impostura «colonizadora» que irrumpe en la lucha social llamando «liberalismo» a lo que debería llamarse por mejor nombre política de extrema derecha. Pero aún así tampoco es correcto considerar al liberalismo o pluralismo democrático como una posición «neutral». No es neutral pero tampoco es una más de las concurrentes. Apliquemos aquí sin temor la lógica de la doble negación. No es neutral porque es la que, con su presencia en las bases mismas constitucionales del Estado, permite positivamente la concurrencia de todas las demás posiciones. Y no es una más porque es la que impide, por la misma razón y mediante su poder ejecutivo, que cualquier otra posición trate de impedir tal concurrencia. Además no es neutral —me gustaría añadir— sino beligerante, porque apela en el plano de los principios a la lealtad de la mayoría y casi siempre la obtiene en el plano de la realidad. Es cierto: cuando esa beligerancia democrática de la mayoría falla sobrevienen la tiranía o la guerra, o ambas a la vez. (Y si *mutatis mutandis* pasamos del marco estatal y su soberanía al marco de las corporaciones y sus reglamentos, será válida la misma descripción con tan sólo alguna rebaja: digamos en vez de tiranía «opresión» y en vez de guerra «enfrentamiento»).

Finalmente: la democracia igualitaria no es esencialista (como sí lo es o tiende a serlo el comunitarismo), a menos que consideremos una esencia dogmática la libertad del individuo y

sus derechos sociales. La democracia igualitaria es pluralista porque se basa precisamente en la conquista de la individualidad decisoria, que es la única posición desde la que se legitima cualquier pertenencia grupal. La acusación a la democracia igualitaria o «liberal» de que fomenta el individualismo es en realidad un elogio. Quienes acusan desde una idea comunitarista formulan la acusación desde su derecho individual con el fin de restringir a favor de su comunidad los derechos individuales de los no comunitarios. En nuestra cultura política es un *loop* o circuito que carece de ulterior solución. O mejor dicho: la única solución es romper el circuito para abrir la decisión de la ciudadanía hacia un círculo más amplio de nuevas lealtades.

Eso es lo que enlaza el tema multicultural con la teoría del conflicto necesario que Chantal Mouffe²⁾ y otras autoridades de la filosofía política han puesto de relieve. Pongamos que todo régimen político sea un «indecidible decidido» —incluso la democracia— y que posea como condición necesaria un «exterior constitutivo», es decir, el conjunto de las opciones y de las reivindicaciones que las opciones «decidentes» dejan de consuno fuera del sistema. Pero entonces es una vez más la democracia pluralista la que posibilita que ese «exterior» varíe con el juego de las mayorías y las minorías; mientras que la sustitución pactada de ese juego por otro en el que concurrirían las comunidades múltiples e iguales como medio estable para la solución de los conflictos sería en cambio una *contradictio in terminis*: quedaría en el exterior constitutivo la ciudadanía individualista y enemiga de integrarse en cualquier comunidad que no sea el ente político general que garantice sus libertades y proteja su bienestar.

Pero ya que según Foucault la historia como proveniencia afecta a los

cuerpos concretos (sin esencias ni destinos originarios) quisiera ahora cambiar la lógica de la legitimación por el ejemplo concreto en esta hora en la que los valores de la disminución de la violencia necesitan ser organizados socialmente. Para decirlo con filosofía cierta, nosotros sabemos que las diferencias que adornan y separan las comunidades que el multiculturalismo cultiva en el seno del mundo secularizado son estéticas, en el mejor de los sentidos y eso por encima de las vivencias y creencias esencialistas de sus cultores. Pero entonces nos enfrentamos al verdadero multiculturalismo, que no se da a sí mismo ese nombre, cuando quien tenemos enfrente —de modo literal— es un tipo o tipos de civilización para la que la violencia metafísica sigue siendo, por encima de cualquier retórica personal o circunstancial, la base principal de las vivencias colectivas. Algún caso habrá que hacer, siquiera sea para ser empíricos después de «la que está cayendo» —según dicho castellano—, a las ideas de S. Huntington al respecto. Y como esa violencia metafísica forma sistema con la fusión en uno de religión y política, la familia patriarcal, el uso no piadoso de la técnica y la explosión demográfica, parece claro que la dialéctica entre identidad y justicia transnacional se plantea y se sigue planteando de forma distinta a un lado y otro del océano atlántico. El «choque de civilizaciones», aún siendo más agorero que efectivo (por ahora) se plantea de modo notablemente distinto en nuestras latitudes: Norteamérica y Europa.

Conviene no olvidar que desde el origen mismo de los Estados Unidos las iglesias —sobre todo cristianas— y los grupos nacionales europeos que protagonizaron emigraciones masivas han ejercido y ejercen una labor primordial de acogimiento y socialización frente a la dureza de la competitividad de la vida diaria y de la reglamentación legal y administrativa. Eso conforma sin duda un germen de comunitarismo que se dispararía si no fuera por el contrapeso de un patriotis-

2) Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999 [1993].

mo general exuberante en signos externos y en presión mediática reforzado además por esa hegemonía económico-militar, semi-imperial, para la que se ha inventado el nombre de «superpotencia». Pero ese estado de cosas permanecería en un equilibrio conservador —inofensivo— si no fuera por el elemento progresista, digamos de izquierdas, que el comunitarismo ha heredado y que intenta distorsionar de varios modos.

El principal de esos movimientos fue sin duda el de los derechos civiles de los años 60 del siglo pasado que llevó a la comunidad negra, o afroamericana —autodenominación de evidente intencionalidad identitaria— a una afirmación sin precedentes de las políticas de discriminación positiva. Y junto al movimiento de Luther King hay que destacar también otros fenómenos identitarios que surgieron en la misma década en torno a la rebelión generacional: entonces se afirmó en el mismo sentido la identidad juvenil, que a su vez cambió y abrió para siempre (también en Europa) las formas de familia, la moral sexual y la misma cualidad de la participación política. Todos esos movimientos fueron marcadamente comunitarios y grupales (incluyendo el factor étnico). ¿Un remedo socializante tal vez de la supuesta política del adversario de la «guerra fría» que se hacía funcionar como autocrítica y provocación frente a la trinidad doméstica de capitalismo, puritanismo y «destino manifiesto»? ¿Un desarrollo interno de la tradición propia más radical, del derecho al disenso y a la resistencia civil? Sea como sea todo cambió cuando advino el bandazo conservador de la época Reagan: ahora la diferencia racial, sexual, cultural, religiosa ya no tenía por qué pensarse en un contexto de lucha de clases sino en uno de recogimiento y reconocimiento de los valores tradicionales que cada comunidad debería patrocinar.

Supongo que la influencia mutua de la izquierda y la derecha en la confor-

mación de un bloque democrático efectivo es un tema de análisis inexcusable tanto desde el punto de vista histórico como doctrinal, por lo que no estaría de más probarlo brevemente en este caso de la relación identidad/multiculturalismo en EE. UU. Yo percibo que al principio el modelo negativo de las identidades nuevas sesentayochistas es la identidad dominante del *wasp*: *white, anglosaxon, protestant*. Se trataba de subvertir en varios grados ese modelo mediante una distorsión que resultaría tanto más característica y de izquierdas cuanto más asumiera como elemento opositor genérico un cierto anticapitalismo, por vago o moderado que fuera. La distorsión más leve sería por tanto la de la identidad «blanco, anglosajón, católico», que iba a definir en un momento especialmente emblemático el mismo entorno de la administración Kennedy, hasta las distorsiones más severas —en el extremo opuesto— como por ejemplo la identidad «negro, afroamericano, marxista» de los Panteras Negras. Pero como la explosión identitaria se fragmentaba así al modo de un árbol de fractales y se destacaba también sobre los múltiples rasgos de la identidad sexual, el pacifismo, el ecologismo, la economía alternativa, etcétera, el abigarrado panorama de las nuevas identidades sesentayochistas presentó el aspecto —a pesar del carácter minoritario y fugaz de sus formas organizativas más impactantes— de un ataque en toda regla a la hegemonía nunca discutida hasta entonces del modelo *wasp*. En un momento dado la dinámica del grupúsculo podría enfrentar seriamente, ateniéndose a toda una microvisión del mundo, a distorsiones tan próximas como «blanca, feminista, heterosexual» y «negra, feminista, lesbiana», lo que la literatura y el cine —como medios *mid-cult* de testimonio— tematizaron y tematizan con frecuencia. Pero no hemos de minusvalorar lo siguiente: como todas esas explosiones identitarias ocurren en el seno del pluralismo igualitario están más bien exentas del

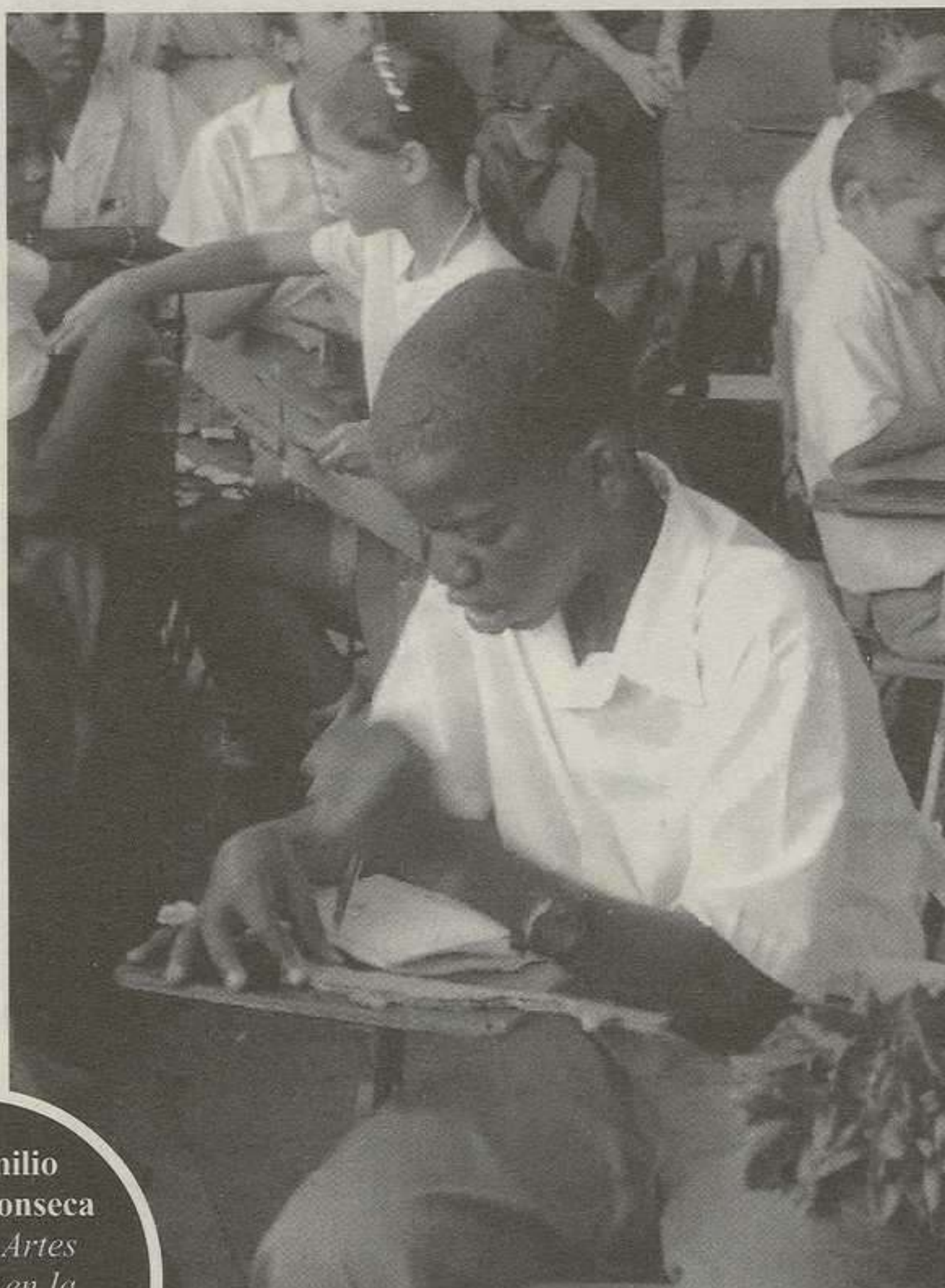
peso de la violencia metafísica. Hasta sus acciones de violencia mortal lo están en la medida en que son más bien producto de un remedo revolucionario: una imitación de la revolución desde una posición de sujeto imposible. No son equiparables, por tanto, al tipo de la «verdadera» violencia revolucionaria, en la que al igual que en los casos de autoinmolación sectaria, el factor religioso o parareligioso es el decidente. (Estamos hablando de América, el dictamen sobre la violencia metafísica en Europa sería otro.) Cuando el péndulo de la política general emprendió la vuelta al polo liberal-conservador todos esos ejemplos habrían influido en los grupos comunitarios conservadores, como la mayoría de las iglesias, las comunidades étnicas animadas sobre todo por el impulso de la adaptación al sistema e incluso algunas corporaciones fuertemente ideologizadas en contra de la injerencia del intervención estatal. El nuevo horizonte que surgió fue el de la posibilidad de eludir la integración en los deberes contributivos al Estado del bienestar bajo la forma minorizada de adaptación al sistema a través de la apelación a una especificidad comunitarista. El despliegue del pluralismo se convertía así en el relativismo fuerte del multiculturalismo.

En una sociedad tan marcada por la superposición de múltiples grupos étnicos, nacionales y culturales es natural que resurjan de cuando en cuando los impulsos y las teorías de apoyo dirigidos a la legitimación comunitaria y a la autosuficiencia. Es la sociedad que ya en su día, al fin y al cabo, produjo la más radical de dichas teorías, la llamada de Whorf-Sapir, que con las galas de una antropología lingüística de las diferencias entre la lógica y la concepción del mundo de los extintos pueblos indígenas y el mundo de los *wasps* plantea un relativismo tan severo como para servir de retórica en la dudosa empresa de hacer de indio —valga el chiste— con el fin de resistirse a la plena integración en la democracia igualitaria.

Por todo ello el fenómeno de los *cultural studies* es bifronte en Norteamérica y tal vez defectivo en Europa. En EE. UU y en Canadá coexisten las orientaciones pluralistas, que son continuidad de la explosión identitaria de la «década prodigiosa», aún operante más de cuarenta años después, y las orientaciones más recientes multiculturales, cuyo propósito prominente es dar carta de naturaleza a grandes sectores del pensamiento conservador que de otra manera chocarían en directo contra la norma científico-racionalista (y hasta hace poco logicista) de los departamentos universitarios. El material entero parece escindido en las dos direcciones: *women studies* —estudios feministas—, nueva antropología y estudios étnicos, literaturas otrora exóticas, doctrinas sapienciales y esotéricas, estudios locales y cotidianistas... Una teórica feminista como Ann Ferguson(3) de la Universidad de Amherst —que por ejemplo propone la androginia como un ideal de desarrollo humano— se sitúa en la línea de la New Left y en el terreno político de quienes pretenden reforzar el ala socialista del Partido Demócrata o romper el bipartidismo por la izquierda, o ambas cosas. Del otro lado la ofensiva multiculturalista se plasma a menudo en luchas académicas bien conocidas por la creación y control de departamentos de enseñanza e investigación que tienen a gala con frecuencia distanciarse del canon teórico heredado de la cultura europea con el pretexto, una vez más, del carácter específico y la validez heterogénea —la igualdad cultural— de los valores internos de cada comunidad.

Europa, en cambio, carece de la dinámica grupal que he descrito o la posee de un modo distinto. Nuestra emigración de las últimas décadas ha sido un fenómeno interno o se ha

resuelto en la recepción temporal de mano de obra. Desde el siglo XVIII la cuestión de la identidad no es ya una cuestión religiosa sino más bien nacional. Los conflictos graves que subsisten y los que puedan surgir en ese aspecto entran todos —al igual que las identidades sesentayochistas— en la perspectiva de la construcción de la



José Emilio Fuentes Fonseca
Clase de Artes plásticas en la escuela «Donato Marmól»
2002

democracia de la Europa unida, constitución europea incluida. Los estudios de culturas del mundo añadidos al canon universitario tienen entre nosotros el sentido de aumentar la enciclopedia más que de fortalecer en la práctica la ideología o la conciencia de determinada comunidad. Y sin embargo las cosas pueden cambiar porque tenemos al sur, muy cerca en la geografía, la explosión demográfica del Magreb y la presión que supondría la tarea de instrumentar una justicia transnacional que aplique a esa emigración —si es que aumenta significativamente— las condiciones de la democracia pluralista, la cual es,

por decirlo con alguna solemnidad, incompatible con la violencia metafísica y con el patriarcado. No habría que echar en saco roto, o en todo caso habría que matizar, la justeza de los argumentos al respecto de Sartori(4), a pesar de su vehemencia.

He visto estos últimos días un par de programas de «estudios culturales» de mi universidad que pueden concentrar, en su contraposición, el carácter defectivo al que me refería. Uno de ellos trataba sobre la cultura popular en la Segunda República española, sus canciones, sus fiestas, sus documentos gráficos, su gastronomía, hasta su humor, su vida cotidiana en suma. Así se manifiesta la dirección de los estudios culturales en Europa: como una continuidad de la historia de las mentalidades, en parte, más la incorporación de los ya de por sí muy vivos estudios regionales y lingüístico-folclóricos. El otro curso era impartido por una profesora tunecina

que daba un repaso general y como consabido al tema sensible: la tópica completa del Islam, desde el Corán hasta la organización social, desde el arte y la literatura hasta el velo de las mujeres y demás prendas de su sexo. A decir verdad ignoro si dicho curso, al igual que otros de otro tipo sobre otros asuntos, llegaba a contrastar con la razón global su información y los valores por ella expresados. Ojalá que sí. ¿No estaría bien para que supiéramos entre todos qué hacer con el pañuelo de la niña Fátima Elidrissi y con las pretensiones de su familia? □

(3) Ann Ferguson, *Blood at The Root: Motherhood, Sexuality and Male Dominance*, Pandora, Unwin and Hyman, Londres, 1989.

(4) Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

Texto de la conferencia pronunciada en la Universidad de Turín dentro de la jornada de estudio Cultural Studies, estética, scienze umane, 2002, organizada por los profesores R. Salizzoni y G. Vattimo.

Metafísicas del dolor

Gianni Vattimo



¿Será verdad que sólo en el dolor, o casi sólo en él, se reconoce a los amigos? Se trata, en cualquier caso, de una opinión extendida, de una expresión proverbial, de algo propio de la sabiduría popular. Resume bien toda una serie de ideas «metafísicas» sobre el dolor, que precisamente por ser metafísicas, en el sentido no sólo descriptivo sino también (des)valorizador que Heidegger ha dado al término, merecen ser reconsideradas y, quizá, distorsionadas, *verwunden*, como la propia metafísica. Bien pensado, se podría decir incluso que el dolor es la esencia misma de la metafísica, que no hay otra metafísica que la del dolor.

¿APRENDER SUFRIENDO?

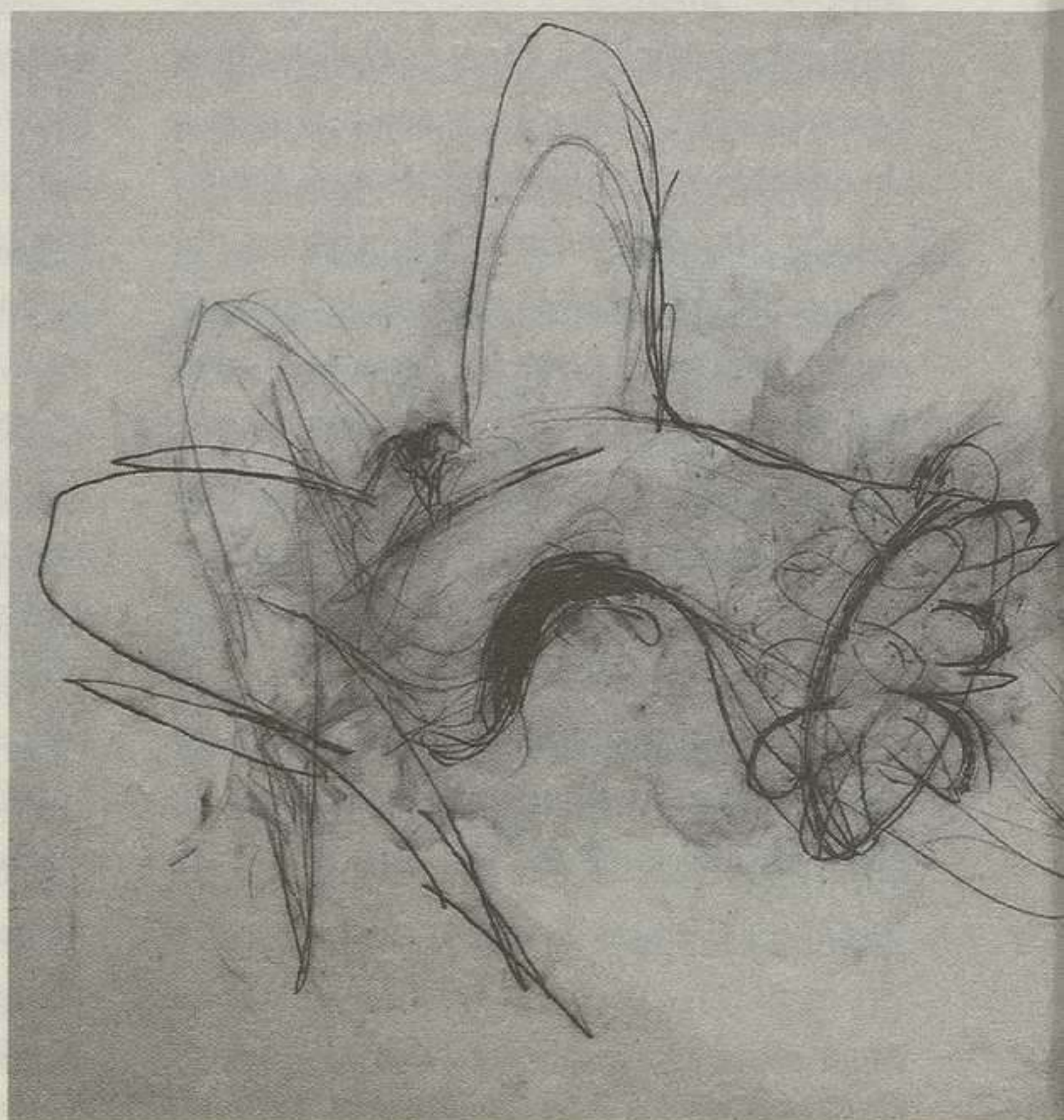
En muchos sentidos. ¿Por qué los verdaderos amigos se conocen en el dolor? Obviamente, la verdad de esta tesis sólo puede residir en la presunción de que vivimos en un mundo donde las apariencias y la realidad son diferentes, y donde el dolor es lo que nos permite pasar «de aquí a allí», según la expresión platónica. La tradición prefiere el

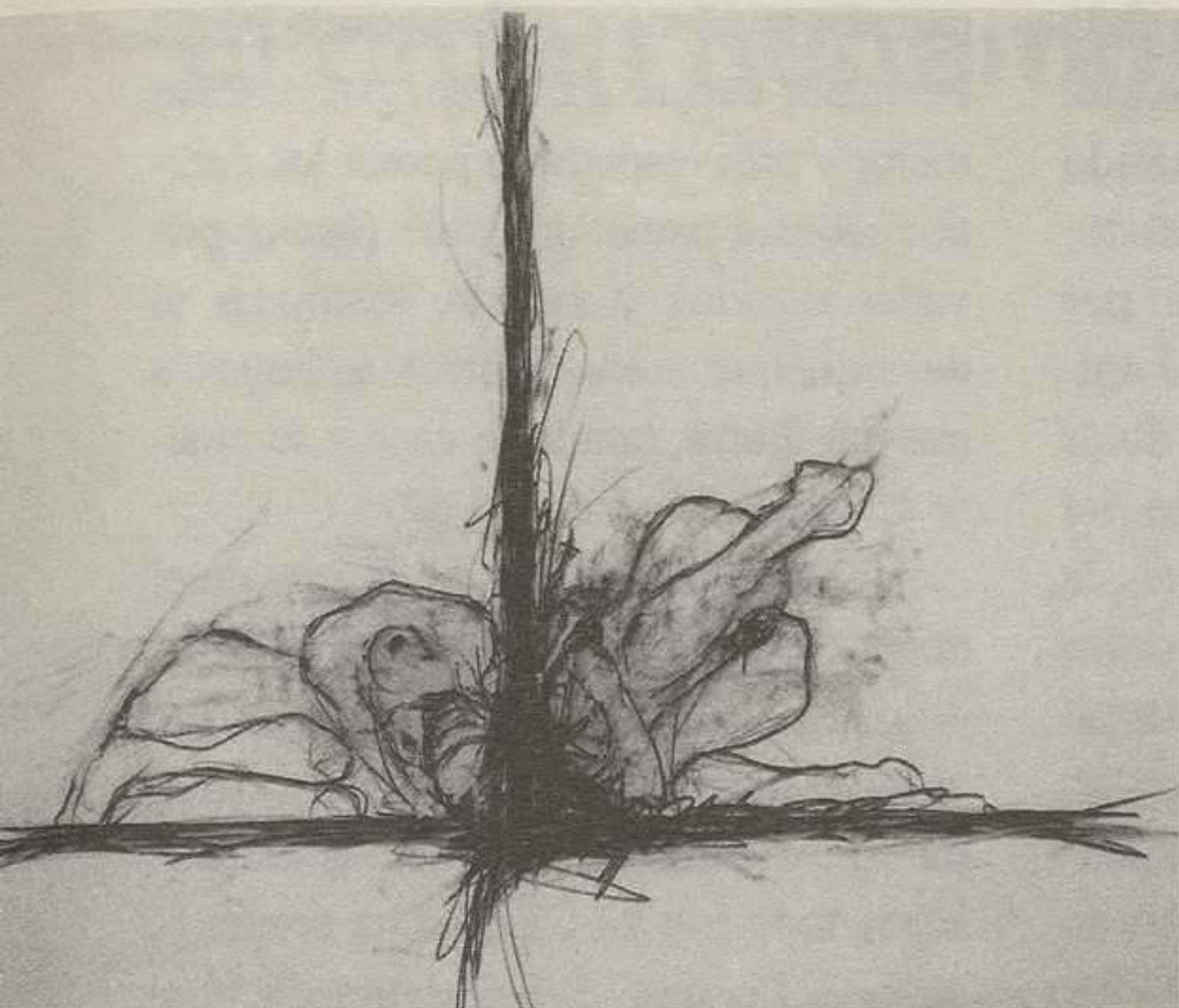
término *ascesis* al del dolor, pero la sustancia, a mi entender, no varía. La *ascesis*, sobre todo en el sentido que la palabra adquirió con el cristianismo, es el sufrimiento ocasionado por la renuncia y que se debe soportar para alcanzar la virtud; con lo cual el significado de ejercicio casi deportivo que le atribuían los antiguos se tiñe de una connotación moral más intensa y, si se vincula con el sacrificio de Cristo, también de expiación y redención.

Sea como fuere, también en el discurso más trivial de la conversación cotidiana, quien ha «sufrido mucho» parece merecer un respeto mucho mayor que quien ha gozado mucho. El lema de la sabiduría trágica clásica, *páthei mathós* —aprende sufriendo—, revela que toda esta valoración positiva del dolor no es sólo un asunto cristiano. Tanto es así que, por mucho que uno se rebele contra la beatería metafísica que aquel aserto sin duda comporta, parece difícil librarse de ella del todo. Ocurre precisamente, en términos de Heidegger, como en el caso de la metafísica: no se puede prescindir de ella como de un traje viejo o como de un error que por fin reconocemos y aclaramos, pues es la condición de partida de cada uno de nuestros actos de pensamiento y determina la estructura misma del lenguaje con cuyo uso pretendemos liberarnos de ella.

La dialéctica hegeliana, para la cual la experiencia

siempre es «negativa», ya que nos obliga a la confrontación con lo que no es como quisiéramos o como nos gustaría que fuese, es el último punto de llegada, quizá, de la metafísica occidental del dolor. Una metafísica que en Hegel se revela en su esencia de rescate consolador, de suprema afirmación del carácter positivo de la «realidad» incluso si la percibimos de otra manera. El hecho de que suframos no es indicio de que haya algo «fallido» en el ser, sino tan sólo de que nos equivocamos en su apreciación. Se podría objetar que el mismo hecho de que nos equivoquemos al considerar el sufrimiento como algo fallido es precisamente la señal de que en el ser hay en todo caso un error: el que nos hayamos equivocado. Pero siempre acabaremos encontrándonos con la doctrina del pecado original, y por tanto, una vez más con la idea de una culpa que podemos y debemos corregir para volver a instaurarnos en la verdad del ser.





UNA MENTALIDAD DEL DOLOR QUE HA INFLUIDO EN LA MEDICINA

¿Abstracciones que apasionan únicamente a filósofos y a teólogos? No necesariamente. Son abstracciones que influyen y condicionan muchos de los aspectos prácticos, incluidos los médicos, de tratamiento del dolor, tanto en las relaciones individuales como en las instituciones. Quien haya pasado por una intervención quirúrgica, pongamos por caso hace unos treinta años, sabe lo reacias que eran las monjas enfermeras a darle, en la primera noche tras la intervención, una sola gota de analgésico. Su prudencia seguramente estaría dictada por los entonces más limitados conocimientos de la terapia del dolor, pero esos límites se han superado con suma lentitud justo a causa de esa mentalidad que reverencia el dolor y de la que participaban también las conciencias más laicas.

Aún hoy, en ámbitos terapéuticos distintos al estrictamente físico, nos seguimos encontrando con la misma actitud. Si se ha inventado una terapia farmacológica contra la depresión y otras patologías psíquicas y psicosomáticas, ¿qué necesidad hay de seguir con las terapias psicoanalíticas? La tesis de los partidarios del psicoanálisis, aunque encubierta, sigue estando condicionada por un prejuicio metafísico-ascético: sólo el doloroso (y largo y caro) proceso que se desarrolla en la relación

con el psicoanalista libera realmente, llega a las causas profundas, promete una «curación» más estable. Aplicado a la curación de las toxicomanías, que por otra parte se suelen confiar a sanadores de orientación religiosa, esta actitud genera nuevas dependencias psicológicas que no hacen más que reemplazar la antigua dependencia de la droga (nunca como en este caso ha sido tan cierta la identificación de la religión con el opio).

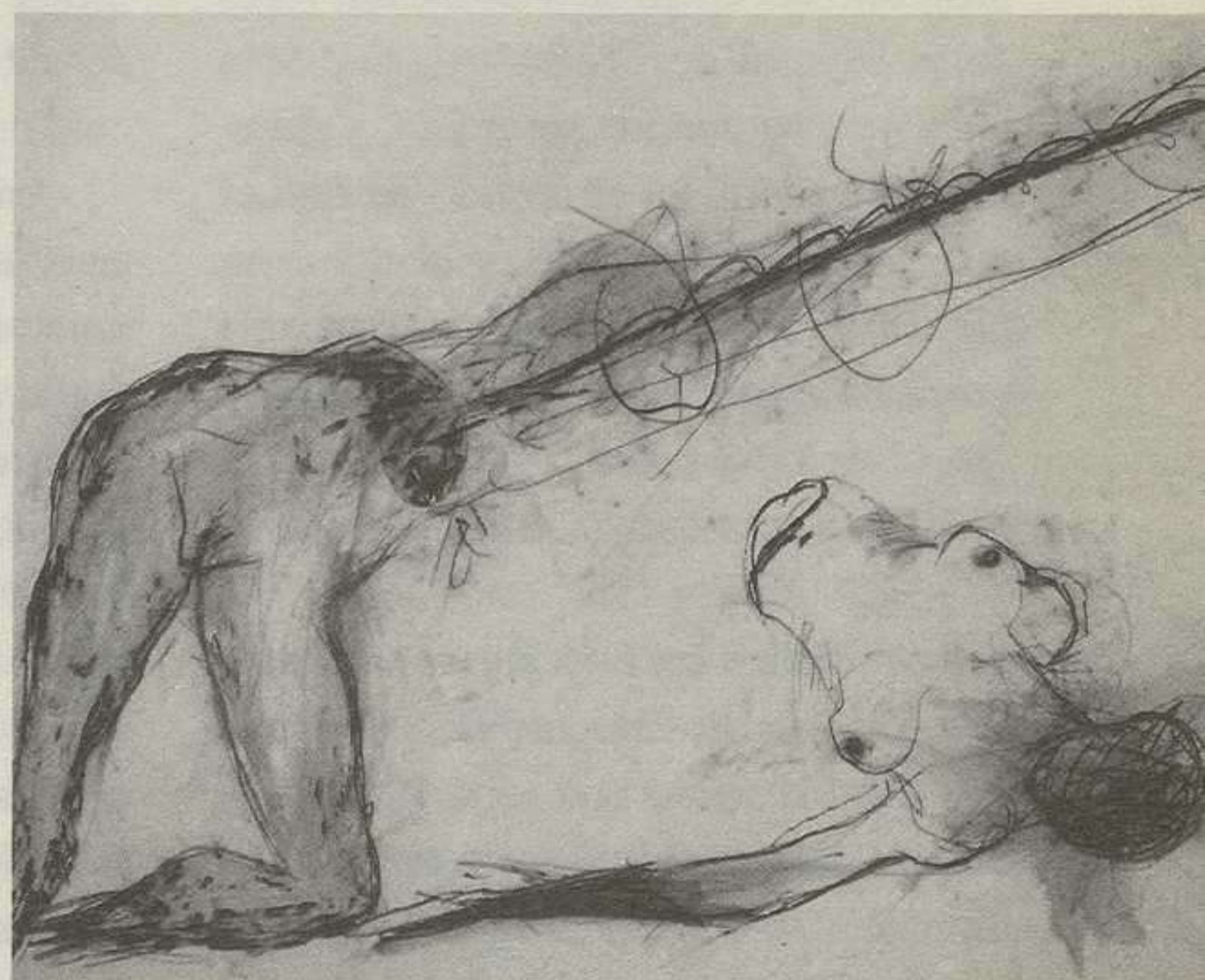
Todo lo anterior, y mucho más que resulta difícil exponer en el espacio de un breve escrito, sale a colación cuando se trata de filosofar sobre el dolor. Ahora bien: si establecemos, o por lo menos admitimos como hipótesis, que hay un modo metafísico de entender el dolor del que estamos profundamente imbuidos, tanto en nuestra mentalidad individual como en las instituciones y en los hábitos sociales, ¿qué puede significar liberarnos de él por medio de esa distorsión (*Verwindung*) que, por lo que hemos aprendido de Heidegger (aunque tal vez también de Nietzsche y de Schopenhauer), es nuestra única esperanza de llevar a cabo nuestra rebelión?

LA LECCIÓN DE HEIDEGGER

Lo que «falla» en la metafísica, desde la perspectiva heideggeriana, es la idea de que en el fondo de las cosas hay un orden estable, una estructura eterna necesaria y por ende racional, que a nosotros nos compete conocer y aceptar como norma (pero ya esto apenas se sostiene: si es algo necesariamente dado, ¿para qué una norma? Esto también se ha denominado, inadecuadamente, la «ley de Hume»: no se puede obtener una norma de un hecho, sencillamente carece de sentido). Para el Heidegger de *El Ser y el Tiempo* (1927),

pensar el ser verdadero de esta forma «objetiva» implica: a) que la historicidad de la existencia humana no «es»; b) que ser auténticamente debería significar salir de esta historicidad: conformarse a un orden racional necesario; c) y, por tanto, tender a proyectar una sociedad racional que prescindiera de los asuntos individuales: la sociedad que Adorno luego llamó de la «organización total», y que Chaplin representó en *Tiempos modernos*. Son los tiempos del existencialismo y de la vanguardia de principios del siglo XX que también inspiran a Heidegger y que, en él más que en otros pensadores, legitiman la polémica contra la metafísica.

La historicidad, la concepción de la existencia humana como algo abierto, su irreductibilidad a la estructura eterna de un ser verdadero por inmutable, todo ello significa mortalidad. En resumen: una apreciación no metafísica del dolor



Natalia Granada
Serie *Vigilia II*
2002

exigiría una apreciación no metafísica de la muerte. Es lo que Heidegger intenta llevar a cabo cuando, en su obra de 1927, sitúa en el centro de su doctrina la idea del «ser-para-la-muerte» y la anticipación decidida de la propia muerte como clave para la autenticidad de la existencia. Pues el mundo se da como mundo sólo a la mirada que el propio hombre es, a su «proyecto arrojado» (una conquista ya del kantismo),

y como este proyecto es finito, como nace y muere, habrá que pensar que el ser no es una estructura eterna dada de una vez para siempre, puesta ante (*objectum*) la mente, que mediante la ascesis se vuelve capaz de verla, sino que es precisamente suceso, acaecimiento, historicidad.

Desde una óptica así, el dolor y la muerte —podemos razonablemente tomar los dos términos casi como sinónimos: se sufre siempre de y por la mortalidad; también el mal físico es señal, consecuencia, síntoma de mortalidad— son a la vez insuperables e irredimibles. No se explican y no se justifican, porque no dan acceso a ninguna verdad más verdadera; son, más bien, lo que libera de la esclavitud y del resentimiento frente a cualquier verdad más verdadera (la ley del ser, un dios creador y juez, el destino perverso...). Podemos incluso pensar en la respuesta de Jesús a propósito del ciego de nacimiento: no es culpa suya ni de sus padres, sino sólo algo «que ha querido ser así...», y debemos entenderla en el sentido de que es una casualidad total. Para el dolor no hay ninguna razón, ni existe por una precisa y misteriosa voluntad divina.

MÁS ALLÁ DE LA METAFÍSICA DEL DOLOR

Así se sientan las bases para una concepción y un tratamiento del dolor que en un doble sentido no son metafísicos. Por un lado, el dolor no tiene ninguna dignidad, no merece ningún respeto en cuanto tal, es sólo algo que sucede, y en cuanto es siempre además un suceder que no deseamos (a diferencia del suceder que esperamos y deseamos, el placer, el logro, etcétera), es puro accidente, en el más amplio sentido del término, es el evento *schlechthin*, puro y simple. (Sartre ha escrito hermosas páginas sobre la muerte entendida como suceder sin sentido, con la idea, probablemente infundada, de que criticaba a Heidegger.) La historia existe y se desarrolla mientras no se haya producido la muerte y, por tanto, mientras se consigue limitar la fuerza del dolor.

Frente al dolor no podemos hacer nada razonable aparte de tratar de eliminarlo.

Por otro lado quedan, en sentido contrario, todas nuestras ideas tradicionales acerca del dolor, empezando por aquella que lo liga a la amistad. El único dolor digno de respeto es el dolor del otro, lo mismo que la muerte del otro. Aquí reside, probablemente, la verdad del dicho popular sobre el dolor y los amigos, pero también la verdad del antiguo *páthei mathós*. En el dolor, en la muerte y en el temor que nos inspiran reconocemos nuestra finitud; no la reconocemos, en cambio, ante un ser trascendente, en el fondo arrogante y violento, que se nos planta delante como un muro de misterios, se nos impone como una potencia que debemos aceptar (para muchos, la realidad sigue siendo aquello «contra lo que se choca»), sin pretender entenderla. Cuando lo cierto es que la finitud significa estar con los otros, significa el descubrimiento de la alteridad, de la cual no podemos prescindir.

Así, aunque no resulte tan explícito en el texto, la decisión anticipadora de la muerte que abre a la existencia auténtica según el Heidegger de *El Ser y el Tiempo* no es sino la aceptación de la propia historicidad radical: procedemos de seres mortales y dejaremos nuestro lugar a otros seres mortales; con ellos tenemos una responsabilidad y un compromiso de respuesta; debemos responder a los mensajes y a los valores dejados por quienes nos precedieron o por quienes están con nosotros en el mundo, y tenemos que responder a los que vendrán después de nosotros. Las sugerentes, y también muy crípticas, páginas de otro libro de Heidegger, *Sendas perdidas* (1950), dedicadas a la «sentencia de Anaximandro» —según la cual las cosas deben cumplir penitencia por la injusticia de estar en el ser antes que otras dejando su lugar conforme al orden del tiempo—, se deben leer quizá precisamente en este sentido, aunque dándonos cierto margen para la interpretación, tanto de Anaximandro como de Heidegger. El ser no es más que ese suceder y

cumplir penitencia. (¿Demasiado poco? Pero, por evocar a Galileo, ¿sería acaso mejor y más respetuoso pensar los cuerpos celestes como inmóviles piedras privadas de vida y muerte, sustraídas al devenir, que como lugares análogos a nuestra Tierra, donde se nace y se muere y, por eso mismo, se ES?)

También es verdad, pues, que en el dolor se reconoce al amigo, que el dolor nos «perfecciona», que se aprende sufriendo, y que quien sufre o ha sufrido merece respeto, además y sobre todo por eso. La lucha contra el dolor o, lo que es lo mismo, la búsqueda de la felicidad tiene un solo límite, el de la solidaridad con los demás, la aceptación de la propia finitud que manda no ceder a la *hybris*, a la arrogancia de quien se erige a sí mismo en absoluto, exponiéndose así a todas las implicaciones violentas de la metafísica, incluidos el resentimiento por no ser inmortal y la especial intensidad con que cualquier dolor a la postre lo afecta porque sin remedio se le antoja como algo misteriosamente querido contra él por una potencia oculta y malvada.

Hay, en fin, otro sentido de la sentencia de Anaximandro que desde un punto de vista carente de romántica nostalgia por los griegos sino consciente del sentido redentor del cristianismo, recordamos aquí contra cualquier mentalidad que ensalza el dolor y contra la actitud trágica (resentida) que se extiende en la cultura de hoy, desilusionada por el fracaso de las revoluciones. La pena que se cumple, según el orden del tiempo, dejando el lugar en el mundo a otros que vendrán después de nosotros, es cuanto se nos pide para expiar nuestras (eventuales) culpas. Cualquier otra exaltación del dolor y santificación del sufrimiento es sólo pretensión, con frecuencia explícitamente autoritaria, de invocar un fundamento que, en su absolutismo, no puede hacer sino perpetuar (como ascesis, como castigo, como búsqueda de una presunta autenticidad) la violencia de la que el dolor es manifestación, efecto y causa. □

El orden hegemónico y los cruzados del bien

Luis Seguí

El Todopoderoso ha elegido la presente generación para construir el Imperio americano.

WILLIAM HENRY DRAYTON, 1776.

Al igual que los puritanos, los modernos habitantes de los Estados Unidos tienen un profundo sentido de pertenecer a un pueblo elegido con una misión que acometer.

Nuestra triunfante Revolución dio dos metas a una generación revolucionaria y a sus herederos: la propagación de la libertad dentro del país (...) así como a otros pueblos y tierras fuera de la Unión Americana.

LAWRENCE W. TOWNER, 1966.

Estados Unidos es un país fuerte y honorable en el uso de nuestra fuerza. Ejercemos el poder sin conquista, nos sacrificamos por la libertad de otros (...). La libertad que apreciamos no es el regalo de Estados Unidos al mundo, es el regalo de Dios a la humanidad (...). Ponemos nuestra confianza en el Dios del amor...

GEORGE W. BUSH, 2003.

Los Estados Unidos de América —o mejor, la visión que de ese país tienen sus propios ciudadanos y casi todo el resto del mundo— es el resultado de la mayor y más exitosa operación de marketing político que nación alguna haya puesto en práctica. La construcción de esa imagen virtual, en el sentido de su eficacia para producir determinados efectos, es el producto de un prolongado y continuado esfuerzo de sucesivas generaciones de miembros de las élites políticas, religiosas y empresariales estadounidenses cuyo origen se remonta a la fundación de las primeras colonias en Nueva Inglaterra; adquiere voz propia a partir de la Declaración de Independencia; cobra ímpetu después de la Guerra de Secesión; se abre al resto del mundo coincidiendo con «la era del imperialismo» —según la definen los mismos historiadores norteamericanos—, para consolidarse definitivamente a lo largo del siglo XX gracias al perfeccionamiento y multiplicación de los medios

de comunicación de masas. La virtualidad de esa imagen no significa que esté construida exclusivamente con elementos imaginarios, o edificada sobre la base de leyendas después plasmadas en representaciones, recurso utilizado por la mayoría de las religiones: por el contrario, su fortaleza deriva de una literalmente genial complementación de episodios históricos y elaboración ideológica. O, más claro aún, una mezcla compuesta por la verdad *histórica* —los episodios aderezados por la leyenda que se transmiten de generación en generación—, más la verdad *material* —lo que realmente ocurrió—, más la ideología. Ideología tanto en su sentido *débil* en la terminología de Norberto Bobbio, es decir, un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden político que tiene la función de guiar los comportamientos políticos colectivos, como en su sentido *fuerte*, marxiano, de falsa conciencia. Una y otra conforman aquello que podríamos denominar *ideología ame-*

ricana, que encuentra su raíz en la devoción religiosa y el patriotismo como elementos principales, sobre y alrededor de los cuales se forja lo que puede definirse como el *carácter nacional*. Junto a la religiosidad y al sentimiento patriótico, el empleo de la violencia como medio de dirimir los conflictos —en el nombre de la ley o al margen de ella— acompaña la historia de Norteamérica desde sus orígenes; sus propios ciudadanos la contemplan como parte de su tradición y como un factor determinante que ha contribuido a modelar su cultura. Uno de los principales requisitos citados por Max Weber para la constitución de un Estado moderno, el monopolio estatal de la violencia, ha tenido un desarrollo peculiar en los Estados Unidos hasta el punto de que no alcanzó su plenitud hasta entrado el siglo XX. La expansión territorial y la guerra de exterminio contra los indígenas, que se extendió prácticamente hasta 1890; los enfrentamientos interclasistas e interraciales;

la guerra civil entre 1861 y 1865; los grupos de civiles armados organizados como «vigilantes» para defender el orden y la ley en colaboración con las autoridades o bien sustituyéndolas, han conformado una cierta *cultura de la violencia*. La asombrosa cantidad de armas de todo tipo en manos de particulares está amparada por la Segunda Enmienda constitucional, cuyo texto establece que «siendo necesaria una milicia bien ordenada para la seguridad de un Estado libre, no se violará el derecho del pueblo a tener y portar armas». Es evidente que la gran mayoría de los norteamericanos se ven a sí mismos como individualistas y a la vez solidarios, crédulos, honestos, emprendedores, demócratas y patriotas; la distancia que pudiera existir entre esa mirada sobre sí mismos y la realidad es la diferencia que media entre el *ideal del yo* y el *yo*.

La primera señal de identidad de lo que sería el futuro país la implantaron los calvinistas que huían de los horrores de las guerras de religión que habían assolado Europa durante el siglo XVI. Aunque el primer asentamiento colonizador en Nueva Inglaterra data de 1607, para los estadounidenses el acta de nacimiento nacional coincide con el arribo del *Mayflower* al cabo Cod en noviembre de 1620. Antes de desembarcar, los puritanos suscribieron un documento que se conoce como el «Pacto del *Mayflower*», en el que expresan su intención de fundar una colonia en el norte de Virginia «para gloria de Dios y propagación de la fe cristiana». En 1630 otra expedición encabezada por John Winthrop llegó a Massachusetts enarbolando un manifiesto titulado *Un modelo de caridad cristiana*, en el que se declaraba la voluntad de reunir a su pueblo con un único propósito: la creación de una forma legal de gobierno tanto eclesiástico como civil, de suerte que su comunidad fuese un modelo para el mundo cristiano. La invocación divina y el ánimo de propagar la fe cristiana como justificación espiritual de la

conquista y la colonización no era nueva; más de cien años antes los españoles y portugueses habían atravesado el Atlántico con la bendición de Roma, disfrutando de cobertura teológica institucional. Lo que distinguía a los colonos de Nueva Inglaterra era el carácter *civil* de su aventura colonizadora, y al mismo tiempo el propósito de fundar una *teocracia* en las nuevas tierras. Esto último resultó un fracaso, como no podía ser de otro modo, dado el inevitable proceso de secularización derivado de la llegada de inmigrantes de diverso origen y el rápido crecimiento demográfico de las colonias; pero la *marca calvinista* ha dejado una huella indeleble. En opinión de Willi Paul Adams (*Los Estados Unidos de América, Siglo XXI*) algunos aspectos del primitivo puritanismo habían entrado a formar parte de las nuevas concepciones pero, en su manifestación pura, el calvinismo había perdido influencia también en Nueva Inglaterra hacia 1760, teniendo que cederle el puesto a los valores de la Ilustración, que ya no tenían solamente una manifestación religiosa. Esta observación, que parece confirmada al menos en parte por el contenido de la Declaración de Independencia de 1776, no tiene en cuenta sin embargo la fuerte penetración que desde el principio existió entre las iglesias calvinistas y evangélicas y la política, una relación que, aun modificada con el tiempo y la mayor complejidad de la sociedad, se mantiene hasta hoy. Difícilmente se podría minimizar la influencia recíproca cuando la huella original es tan profunda. Como escribe Philip Jenkins (*Breve historia de los Estados Unidos*, Alianza Editorial) acerca de esta cuestión, «en la Norteamérica colonial, el *establishment* religioso y el *establishment* político se mantenían juntos o caerían juntos». Es significativo el hecho de que los primeros grandes centros académicos fundados en el país lo fueran por las diversas iglesias, con el objetivo

declarado de alfabetizar para leer las Escrituras y cultivar al clero, y el menos declarado pero no menos importante de formar a las élites políticas. Harvard y Yale por los congregacionalistas; el College of William and Mary, y las Universidades de Columbia y Pensilvania por los anglicanos; la Brown University por los baptistas; la Universidad de Princeton por los presbiterianos, por no citar sino a los más conocidos y prestigiosos. La feroz resistencia que las iglesias reformadas y luteranas opusieron a la implantación y expansión de la Iglesia católica fue derrotada por los hechos: las corrientes migratorias masivas de irlandeses e italianos durante el siglo XIX y comienzos del XX ensancharon su base, y actualmente constituye uno de los pilares de la ultraconservadora política del gobierno de George Bush, junto a los puritanos de toda la vida, los *cristianos renacidos*, y el *lobby* judío proisraelí.

La nación que surgió de la guerra y de la Declaración de Independencia no tenía, en verdad, clara conciencia de serlo por entero. Hasta mediados del siglo XVIII —es decir, unos veinticinco años antes de la independencia— escribe Maldwin Jones (*Historia de Estados Unidos. 1607-1992*, Cátedra), «los habitantes de las distintas colonias aún no habían comenzado a considerarse un pueblo. La mayoría de los colonos se juzgaban ingleses»; y de hecho muchos de ellos se alistaron con los británicos para sofocar la rebelión. A partir de la primera década del siglo XIX, cuando el arribo de contingentes de inmigrantes aumenta de año en año, y con ellos la variedad étnica y religiosa, la necesidad de mantener unida a la nación hizo que se acentuaran «unas ideas de patriotismo exacerbado y de destino nacional que resultan excesivos a los ojos europeos, y cuyo rasgo más sorprendente es la devoción por un símbolo nacional muy utilizado: la bandera», señala Philip Jenkins. Como toda sociedad de reciente formación, poco

integrada y carente de unos *símbolos fuertes de identificación*, la idea de patria que cobija a todos bajo la misma bandera junto a la promesa de un grandioso futuro suturó la originaria *debilidad simbólica*. Habían nacido simultáneamente los mitos del *melting pot* o crisol de razas, y el de igualdad de oportunidades. En 1823 el presidente James Monroe enunció la doctrina que lleva su nombre, en principio una advertencia a las potencias europeas de que los Estados Unidos no tolerarían interferencia alguna de aquellas en los asuntos americanos, y en el fondo una declaración de las intenciones estadounidenses de incorporar a su zona de influencia a las naciones emergentes al sur del Río Bravo. En 1845 la *Democratic Review* señaló que el *destino manifiesto* del país era el de «extenderse por el continente designado por la providencia para el libre desarrollo de nuestros millones de habitantes». Que el continente objeto de semejante atención providencial no tenía límites fijos pudo comprobarlo inmediatamente México, que por el tratado de 1848 que dio fin a una guerra provocada, perdió casi la mitad de su territorio. Si durante el siglo XIX los Estados Unidos intervinieron militarmente en al menos una decena de veces en terceros países, acabada la guerra civil y consolidada su economía llegó el momento de enterrar definitivamente otro de los mitos, el *aislacionismo*. Esa fantasía había nacido de la interesada interpretación de la carta de despedida que escribiera George Washington en 1796. Willi Paul Adams sostiene que la idea de Washington no era la del aislamiento como principio inalterable, sino «más bien el reforzamiento del peso político de los Estados Unidos en el futuro, mediante el desarrollo de su economía y especialmente del comercio exterior», y no excluía posibles alianzas temporales. De hecho, cuando ya estaban cicatrizadas las heridas de la guerra civil y la potencia de su industria se equiparaba a la de Inglaterra y

Alemania, pareció llegado el momento de enseñar al resto del mundo los dientes ya ejercitados de puertas adentro —y en Cuba, Puerto Rico y Filipinas entre otros destinatarios— y Theodore Roosevelt envió en 1907 una gran flota a dar la vuelta al globo para mostrar el crecimiento del poder naval estadounidense.

En 1846 Henry David Thoreau escribió *La relación del individuo con el Estado*, publicado tres años después con el título de *Resistencia al gobierno civil*. Además de repudiar la esclavitud y denunciar la guerra con México como una guerra de conquista, era un alegato contra la arbitrariedad y los abusos del

primera en la historia del planeta, el egoísmo natural es ilimitada filantropía; pues no podemos hacer el bien a América si no socorremos al mundo», dice uno de sus personajes. En 1915 David Wark Griffith dirige *El nacimiento de una nación*, un filme inmediatamente denunciado como racista por la Asociación para el Progreso de la Gente de Color, precursor de la inacabable serie de películas en las que se exalta el *modo americano de vida*. El último tercio del siglo XIX había sido el triunfo del *capitalismo de rapiña*, una acumulación de capital sostenida en la represión violenta de las huelgas —con intervención de la policía, las milicias



Gorka Lejarcegi San Francisco 1999

poder en el que —acaso por primera vez— se emplea la expresión *derechos humanos*. En suma, una crítica al sistema político americano con escasas o nulas posibilidades de ser escuchado en un ambiente de euforia nacional muy bien descrito por Herman Melville en su novela *Chaqueta blanca*, publicada en 1850: «Y nosotros los estadounidenses somos un pueblo singular y elegido —el Israel de nuestra época; llevamos al mundo el arca de las libertades (...). Dios ha predestinado, y así lo espera la humanidad, grandes cosas de nuestra raza (...). Y hemos de recordar siempre que en nosotros mismos, casi por vez

estatales e incluso el ejército—, los fallos de los tribunales sistemáticamente favorables a los patronos y el empleo por parte de éstos de matones armados esquirols. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, sin embargo, el país estaba al borde de una etapa de recesión económica, y la incorporación como beligerante al lado de Inglaterra y Francia en 1917 supuso un estimulante impulso para el crecimiento. Como irónicamente dijo el escritor Randolph Bourne, «la guerra es la salud del Estado». En efecto, señala Edward Zinn (*La otra historia de los Estados Unidos, Las otras voces*) que mientras las nacio-

nes estaban en guerra «los gobiernos prosperaban, el patriotismo crecía, la lucha de clases se aplacaba y enormes cantidades de jóvenes morían en los campos de batalla...». Como los jóvenes norteamericanos se resistían a enrolarse voluntariamente, el Congreso votó por unanimidad el reclutamiento forzoso y aprobó en junio de 1917 la *Ley de Espionaje*, que castigaba con hasta veinte años de cárcel «a cualquiera que —cuando Estados Unidos esté en guerra— promueva intencionadamente, o intente promover, insubordinación, deslealtad, sedición o se niegue a cumplir con su deber en las fuerzas armadas o navales de los Estados Unidos o intencionadamente obstruya el reclutamiento o el servicio de alistamiento...». Unas novecientas personas fueron encarceladas por oponerse a la guerra activamente, o por publicar escritos contra ella, lo que suponía una clara vulneración de la Primera Enmienda constitucional que prohibía al Congreso aprobar cualquier ley que reduzca la libertad de expresión o la de prensa. Aunque los contrarios a la guerra eran muchos, su voz fue literalmente aplastada por la campaña dirigida por el Gobierno y apoyada por los más importantes medios de prensa. El *New York Times* publicó un editorial instando a la delación de los «desleales», se formó la Sociedad para la Defensa Americana que reclutaba voluntarios para combatir la sedición, y el Ministerio de Justicia financió la creación de la Liga Protectora Americana con el mismo fin, oficializando el «vigilantismo». Proliferaron las denuncias de conductas sospechosas de ser «antiamericanas», que por lo general significaba la más mínima asociación con ideas no ortodoxas o foráneas. Pero la verdadera finalidad de la ley quedó en evidencia cuando se produjeron detenciones masivas —seguidas de graves penas de cárcel— de miembros de las formaciones políticas socialistas y anarquistas, y la práctica aniquilación del sindicato IWW (*Industrial Workers of the World*) que encabezaba la objeción al reclutamiento. La *Ley de Espionaje*

fue el primer ensayo institucional a escala nacional de lo que Richard Hofstadter ha llamado «el estilo paranoico» de la política norteamericana (*The American Political Tradition*, Knopf); supuso también la primera gran restricción de derechos civiles ejecutada en nombre de la seguridad nacional en los Estados Unidos. La intervención en la guerra al lado de las potencias vencedoras y el protagonismo del presidente Wilson con sus 14 puntos señalaron la definitiva incorporación de los Estados Unidos al concierto internacional. Ya no lo abandonarían. Había comenzado el primer *siglo americano*.

El *Proyecto para el nuevo siglo americano* elaborado en 1997 por un grupo de ideólogos vinculados al American Enterprise Institute y al Pentágono, no es ni más ni menos que el proyecto estratégico de los Estados Unidos para asegurar su hegemonía en el escenario internacional post guerra fría. Encontró su hombre primero en George W. Bush y a partir del 11 de septiembre de 2001 en Osama Bin Laden, o lo que éste viene a simbolizar. En definitiva el *Bien* y la representación viva del *Mal*. Conocemos las líneas generales del *Proyecto* y teniendo en cuenta los discursos y declaraciones del propio Bush y de sus colaboradores inmediatos, pero sobre todo a partir de la invasión de Afganistán y ahora de Irak es posible sin demasiado riesgo de hacer ciencia ficción, deducir el curso de futuras acciones. La doctrina de la Seguridad Nacional justifica la aprobación de la *Patriot Act* —y de las normas que la complementen y amplíen—, que impone severas restricciones al ejercicio de los derechos civiles de los ciudadanos norteamericanos y de los extranjeros residentes o en tránsito. Estados Unidos está en guerra y el *patriotismo* es el valor supremo que debe defender y practicar todo buen ciudadano americano. Elevado a la categoría de *dogma* el patriotismo, como la religión, no admite cuestionamientos. Para ejecutar su papel en el siglo XXI Estados Unidos se legitima a sí mismo para atacar a cualquier

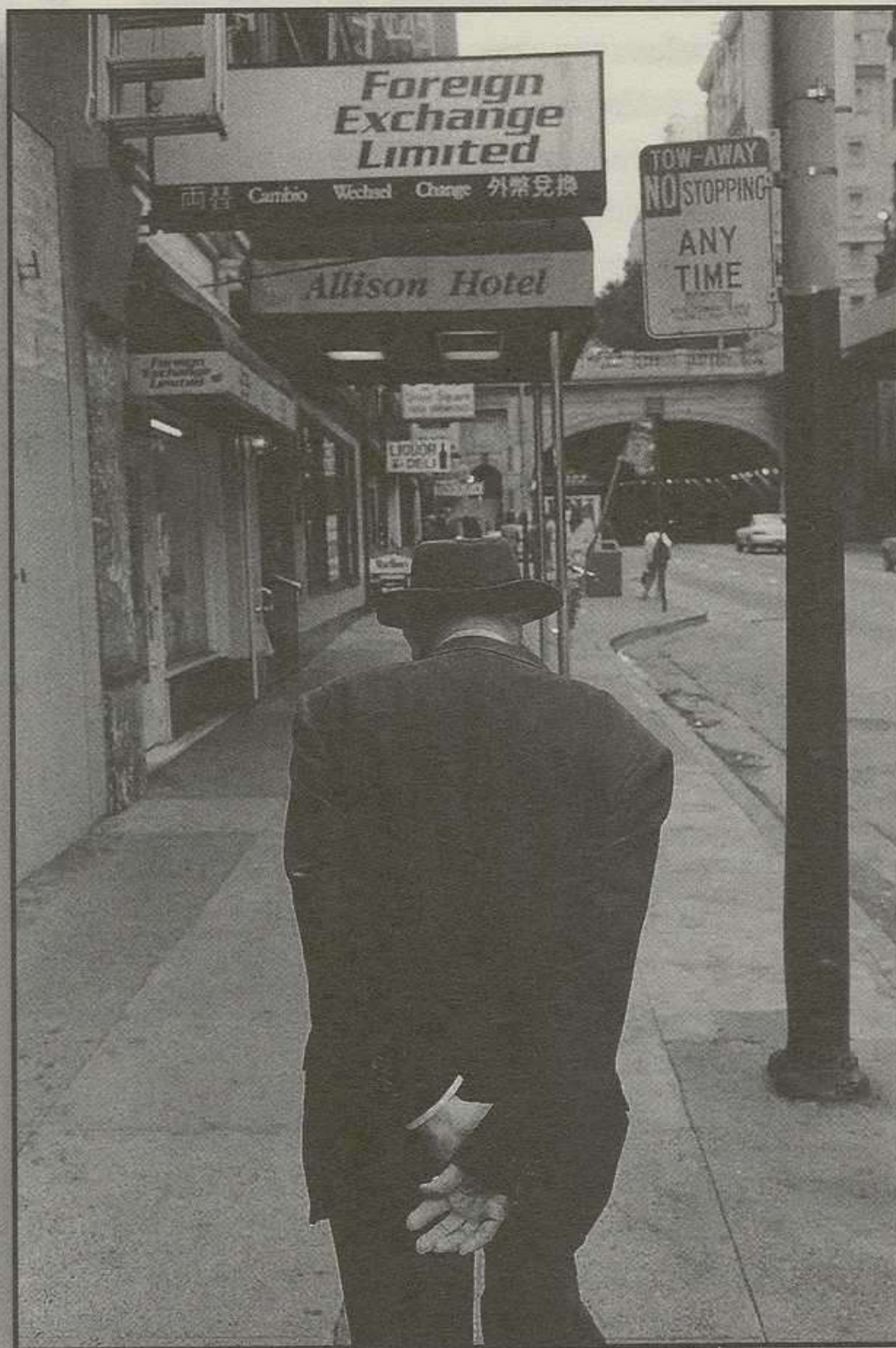
país al que considere un riesgo para su propia seguridad, y de ahí la doctrina de la llamada *preemption* o anticipación, es decir, la libertad para efectuar ataques preventivos o ejercitar la defensa anticipada. La invasión de Irak al margen y en contra de las normas del Derecho internacional, que exigen un ataque en curso o inminente para poder defenderse legítimamente, o bien una resolución del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, prefigura un contexto en el que un poder unipolar pretende redefinir el juego de las relaciones internacionales. Lo que importa y responde a los intereses de los Estados Unidos dependerá de una decisión unilateral del Gobierno estadounidense, si éste fracasa en organizar coaliciones o sumar complicidades. La estrategia para el siglo XXI consiste en incrementar el poder militar y por consiguiente la hegemonía política en un mundo globalizado, controlar las fuentes de energía —el petróleo, naturalmente, pero también el agua— incluyendo las rutas terrestres y marítimas que unen las reservas con el consumidor final, en la inteligencia de que quien gobierna los recursos asegura su supervivencia y condiciona la de los demás. Lo que el presidente Eisenhower denominó *complejo militar-industrial* ha encontrado en la derecha republicana, apoyada por los sectores más reaccionarios de la sociedad civil, el liderazgo político dispuesto a llevar hasta las últimas consecuencias el contenido del *Proyecto para el nuevo siglo americano*. Los planes para garantizar el control de las fuentes de energía se revelaron antes de la invasión de Irak, un país-obstáculo mientras Sadam Husein estuviera en el poder, cuando los norteamericanos ocuparon Kabul e instalaron como presidente a Hamid Karzai, un antiguo empleado de empresas petroleras occidentales. El arco que se extiende desde Marruecos hasta la península de Corea, pasando por todo Oriente Próximo, el Cáucaso y Pakistán rozando el bajo vientre de China —la potencia emergente del siglo XXI—, señala el mapa previsible de eventuales conflictos.

¿Exagera Norman Mailer cuando dice que la sociedad americana vive «una situación de prefascismo», y que la democracia americana está siendo sometida a un proceso de acoso y derribo? En Norteamérica —como en otros países— conviven y se solapan culturas y tradiciones contradictorias que exhiben lo mejor y lo peor de la nación. De un lado la potencia creadora de sus élites intelectuales, el dinamismo emprendedor, la visión de ciertos líderes y la extraordinaria consistencia de su sociedad civil, en la que se gestaron movimientos precursores de los derechos individuales y de diversos colectivos. De otro, la vocación imperialista y expansionista, la segregación racial, el «estilo paranoico» perseguidor de disidentes en nombre del patriotismo, o la estigmatización como *antiamericanas* de ciertas voces críticas como ha ocurrido —una vez más— a partir del 11 de septiembre de 2001. Mientras que la Revolución Francesa y su Declaración de Derechos instauraba el concepto de *ciudadanía* como fundamento de la democracia, en los Estados Unidos el proceso de construcción de una sociedad verdaderamente democrática no se culminó hasta la década de 1960 o 1970. Si se consideran como requisitos básicos para la existencia de una democracia la vigencia de un gobierno representativo; el derecho de voto de todos los hombres y mujeres adultos; el mismo valor para cada voto; la posibilidad de elegir entre dos o más opciones, y la libertad para elegir sin ser sometido a la coacción de las autoridades, la igualdad de derechos no estuvo garantizada hasta la aprobación por el Gobierno federal de las leyes impulsadas por los movimientos de los derechos civiles. La baja participación ciudadana en las últimas elecciones presidenciales, en las que votó la mitad

del censo y en las que el presidente fue elegido en definitiva por el Tribunal Supremo, permite albergar dudas acerca de la salud y fortaleza de la democracia estadounidense y de la legitimidad del actual presidente.

En palabras de George W. Bush, Estados Unidos *ha sido llamado* a defender la nación y a conducir el mundo hacia la paz. Preguntar *quién* lo ha

gancia al hablar en nombre del *Bien* y de la *Verdad*, y la convicción de estar ejecutando un mandato divino al empuñar la espada contra el *Mal*, todo ello respaldado por un poder militar capaz de arrasar países enteros. Sin embargo, sería una equivocación minusvalorar el poder de la fe. Porque lo que hace enormemente peligroso a ese poder es la *certeza psicótica* de estar ejecutando un mandato divino. Concebir la política como una cuestión *moral*, como un enfrentamiento a muerte entre el *Bien* y el *Mal*, adoptando una concepción maniquea que desprecia los matices, está en la raíz misma de la nación norteamericana. En este aspecto la actual política del Gobierno Bush, lejos de constituir una ruptura con la tradición supone una continuidad histórica en la que se han forjado *la ideología y el carácter americanos*. La doctrina calvinista de la *predestinación* está en el origen de la empresa colonizadora que fue desde el principio, no lo olvidemos, una empresa *religiosa privada*. Aunque desprendidas paulatinamente de su matiz teocrático, las comunidades implantadas en Nueva Inglaterra encontraron en la doctrina calvinista los elementos para construir su sociedad alrededor de un conjunto identificador *fuerte*. La exaltación del patriotismo elevado a la categoría de dogma después de la Declaración de Independencia, reforzó ese conjunto identificador sumando a la *predestinación* el *destino manifiesto* como voluntad política. Ambos conceptos mantienen una relación que va más allá de una similitud semántica. Dios, predestinación y misión salvífica universal. En realidad, fundamentalismo cristiano encubierto con una presunta superioridad moral, arrogancia y ambición hegemónica empujando en la dirección de la pulsión de muerte. □



Gorka Lejarcegi San Francisco 1999

llamado es pura retórica. Las reiteradas invocaciones a Dios en sus intervenciones públicas y en privado —sin desvalorizar anécdotas como comenzar las sesiones de su Gobierno con lecturas de la Biblia, o reunir al personal de la Casa Blanca en un hotel de Washington para hacer ejercicios espirituales de fin de semana— indican a las claras que el presidente norteamericano presume de tener comunicación directa con Dios. Cabe interrogarse si tales invocaciones no esconden una escandalosa hipocresía ante el brutal cinismo —que en ocasiones roza la obscenidad—, la arro-

llamado es pura retórica. Las reiteradas invocaciones a Dios en sus intervenciones públicas y en privado —sin desvalorizar anécdotas como comenzar las sesiones de su Gobierno con lecturas de la Biblia, o reunir al personal de la Casa Blanca en un hotel de Washington para hacer ejercicios espirituales de fin de semana— indican a las claras que el presidente norteamericano presume de tener comunicación directa con Dios. Cabe interrogarse si tales invocaciones no esconden una escandalosa hipocresía ante el brutal cinismo —que en ocasiones roza la obscenidad—, la arro-

Los albaneses

La mirada y los espejos deformantes

Ramón Sánchez Lizarralde

Durante los primeros años de la transición española, como patético recordatorio de políticas autárquicas y dictatoriales aún recientes, en los pasaportes españoles continuaba apareciendo una curiosa leyenda: «Válido para todos los países del mundo, excepto Albania, Corea del Norte y Mongolia Exterior». Quizá fuera por eso por lo que una parte nada despreciable de los ciudadanos de este país, escasamente conocedores de la geografía del mundo, creyera durante demasiado tiempo que Albania, de capital Tirana, era un país situado en algún territorio sin identificar entre los confines asiáticos y africanos, un lugar y un pueblo extraños y distantes, ajenos en todo caso al club europeo en el que los españoles, tanto tiempo confusos respecto a la línea donde comenzaba África, si en los Pirineos o en el estrecho de Gibraltar, nos disponíamos a entrar.

Claro está que los escasos elementos de que, incluso las personas curiosas e interesadas, disponían en España acerca de ese país balcánico y mediterráneo, contribuían a justificar y perpetuar la confusión: durante décadas (aproximadamente desde finales de los años 60), el nombre de Albania aparecía vinculado, sobre todo para los militantes de la izquierda comunista y los sectores sociales en los que ésta actuaba, a la imagen que de ella ofrecía la propaganda política del mismo régimen albanés, amplificada (o corregida) para los más cómplices por alguno de aquellos partidos u organizaciones: un pequeño país comunista que, luego de haber formado parte del bloque soviético, se había aliado con la China de Mao contra el «social-imperialismo soviético», para desvincularse también de aquella y constituirse en «el único país socialista del mundo». Poco a

poco, con el paso de los años y la aparición de algunos escasos y casi siempre parciales reportajes en periódicos, revistas y cadenas de televisión, comenzó a dibujarse con mayor nitidez una imagen de Albania y los albaneses de la que es todavía heredera, pues se funda en ella, la que continúa predominando entre nosotros: el único país estalinista y ateo de la tierra, atrasado y pobre, agreste y escasamente productivo, de gentes poco civilizadas y particularmente agresivas y díscolas (en esto, como correspondía al prejuicio europeo occidental a propósito de todos los Balcanes), de extraña y exótica lengua y costumbres, de religión musulmana. Por supuesto que todas y cada una de estas generalizaciones se fundaban en algo cierto y eran resultado en alguna medida de la propia imagen que ofrecía el régimen dictatorial que encabezaba Enver Hoxha, aunque, como es común que suceda con las caracterizaciones reductoras, en la medida en que eran producto de la propaganda y pretendían significar de forma exclusiva la vida de aquel país y a cada uno de sus habitantes, eran también falsas.

Las emisiones de Radio Tirana en español, en tiempos de la dictadura franquista relativamente populares por aquí, constituían por otra parte la principal fuente de información (siempre oficial) acerca de aquel apartado mundo y, si bien despertaban la simpatía de no pocos entre la izquierda por el pequeño país que orgullosamente se enfrentaba en solitario a los grandes y a las leyes generales del universo conocido, junto con cierta ternura por la simpleza e ingenuidad de sus mensajes e interpretaciones, corroboraban y consolidaban esa imagen con su extremo doctrinarismo y los complejos que inútilmente trataban

de ocultar. Escasamente podía adquirirse aquí una percepción de lo que, para las personas de aquella sociedad, significaba la vida bajo aquel régimen en términos de adoctrinamiento extremo, de privación de libertad, de aislamiento, de precariedad material y represión.

Desde principios de los años 80 y hasta la caída del régimen, si bien continuaba resultando imposible visitar Albania de forma individual, algunos cientos de ciudadanos españoles pudieron hacerlo en viajes colectivos, sin que ello alcanzara (por lo exiguo de su número, por el carácter mismo de los viajes, que permitían escasamente hacerse una idea de lo que en verdad pasaba en el país, y también por la propia condición de la retina de quienes formaban parte de dichos grupos, la mayoría predisuestos a encontrar aquello que buscaban: la pureza, la simplicidad revolucionaria, la inocencia de lo primitivo e inmaculado), sin que ello alcanzara, pues, a corregir siquiera mínimamente la visión reductora y esquemática predominante entre nosotros acerca de aquel país.

La deformación de la lente configura las miradas.

En estas condiciones, los acontecimientos de 1990 en Tirana, la ocupación de las embajadas primero y el posterior asalto de los barcos en el puerto de Durrës por miles de albaneses convertidos en hordas desesperadas y ansiosas por conquistar El Dorado de Occidente, las imágenes de la destrucción interior y de los disturbios durante los primeros pasos de la transición albanesa, pudieron configurar nuestra percepción de aquella gente con tanta simpleza como inexactitud. La mirada de la mayoría de los ciudadanos españoles comenzaba a ser ya la de los nuevos europeos, demócratas y

ricos, producto de una transición bastante tramposa y del deseo generalizado de aprovechar a toda prisa las ventajas de la pertenencia al club de los privilegiados. Una mirada que, merced a la ignorancia, con mayor impunidad incluso que en otros países de «nuestro entorno» (según la manida expresión eufemística de gran éxito, destinada a eludir preguntas y reflexiones incómodas), incluía la suficiente dosis de menosprecio por los otros-miserables-bárbaros-del-otro-lado-de-la-frontera como para permitir la asimilación sin crítica de los mensajes de marginación que habrían de llegarnos en los años siguientes acerca tanto de Albania y los albaneses en particular

como de los Balcanes y los balcánicos en general, así como de la negación y olvido del que fuera proclamado como supremo objetivo cuando aún estaban en pie los muros de la guerra fría, a propósito de la universal «libertad de circulación de las ideas y las personas». La contemplación en los televisores de todo el universo de los albaneses arrimados en lo alto de embarcaciones de pura chatarra cruzando el estrecho de Otranto, harapientos, demacrados, hambrientos y con expresión obstinada, si bien dejó definitiva y perfectamente claro para todos nosotros que aquella gente se encontraba muy cerca, al otro lado de un mar tan

mediterráneo como el nuestro, casi a un tiro de piedra de la muy europea Italia, vino también a configurar con mayor nitidez el prejuicio: se trataba de gentes incivilizadas, levantiscas, insumisas y por tanto peligrosas para nuestra recién estrenada prosperidad; y por lo mismo, a justificar la erección de muros jurídicos, policiales e incluso físicos que nos mantuvieran a salvo de la invasión.

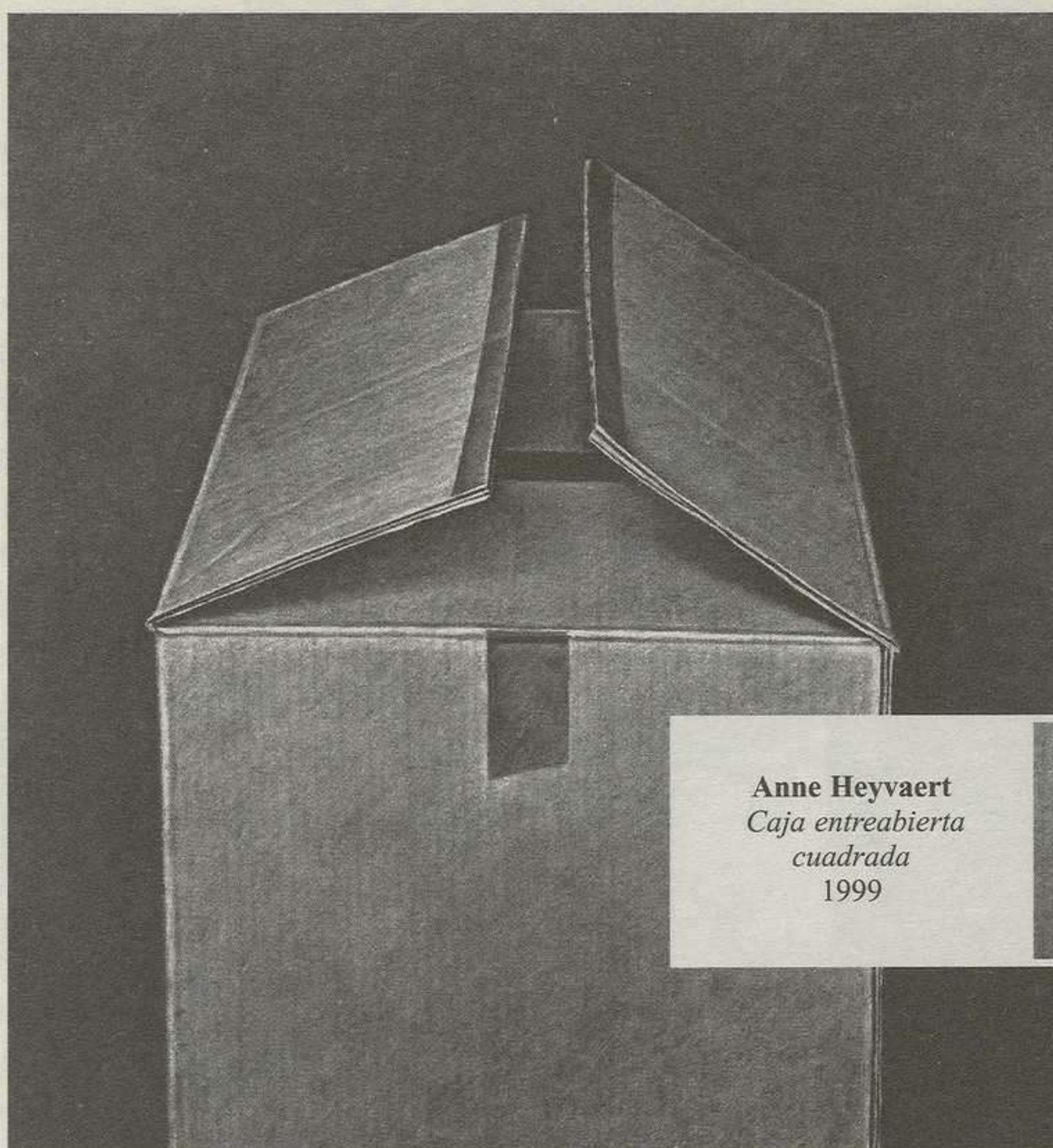
La propia mirada de los albaneses también contribuyó en esos años a confi-

gurar la nuestra: para demostrarnos su antiguo e incondicional amor por nuestro mundo (por lo que ellos concebían o necesitaban como tal), declaraban haber sido siempre enemigos del régimen bajo el que habían vivido cuarenta años (y que muchos de ellos o los padres de ellos habían contribuido a edificar o cuya pervivencia habían colaborado a sostener y justificar) y hasta se enorgullecían, cuando tenían oportunidad, de haber destruido todo lo que tal régimen había creado, es decir, casi la totalidad de lo que tenían, incluso sus medios de subsistencia y su propia identidad. Una identidad, por otra parte, que en todos los Balcanes había venido fundándose desde el siglo XIX,

fielmente las de los grandes países europeos; quienes, a su vez, intervenían de manera constante para «corregir» las interpretaciones desviadas y castigaban a quienes no acertaban a cumplir debidamente la norma, al tiempo que se comprometían en arriesgados juegos geoestratégicos y prácticas de padrinazgo.

También ahora nuestra mirada contribuía a la configuración progresiva de la suya: si nosotros les veíamos como apestados y les considerábamos excluidos por nacimiento de los dones de la abundancia y la democracia occidentales, ellos, decepcionados por la acogida que encontraban en un mundo al que proclamaban adoración, se consideraban

por ello más legitimados para ignorar los preceptos que se les imponían y para desarrollar las actitudes de torpe depredación que la desesperación inculca. Y así hasta que sobrevino el gigantesco fiasco de las pirámides financieras constituidas con dinero negro de muy distintas procedencias, no precisamente albanesas, en las que la población depositó (y perdió) incauta-



Anne Heyvaert
Caja entreabierta
cuadrada
1999

cuando tuvieron lugar los procesos de afirmación nacional y de gestación de los proyectos de independencia, por medio de un perverso juego de espejos semejante: en su debate por abandonar el mundo otomano y «oriental», e incorporarse al concierto europeo, los balcánicos construían sus ideologías y sus mitos nacionalistas tal y como creían que gustaba a los europeos occidentales, despreciando y rechazando buena parte de sus herencias y tradiciones, y abrazando más o menos

mente casi todo lo que poseía, convencida de que el capitalismo iba por fin a derramar sus dones sobre ellos. En los meses que siguieron, cualquiera lo sabe ya, el país quedó sumido en el caos y se empobreció todavía más aunque convertido en un inmenso mercado de armas; diversas bandas sustituyeron en numerosos puntos al gobierno, se repitieron las escenas de huida en masa y, coincidiendo con la tragedia de Kosova, muchos albaneses se sentían tentados de abandonar todo concepto de comunidad organizada, hasta el punto de que no eran infrecuentes las reclamacio-

nes de intelectuales y personalidades relevantes en el sentido de que Albania fuera convertida en un protectorado de la Unión Europea o de quienquiera que aceptara el papel de padrino... Entre nosotros, aquel solar comenzó a ser visto como un no-país, un territorio fronterizo desprovisto de elementos de cohesión y estructuración, una colectividad humana amorfa y peligrosa que debía ser sometida a vigilancia y control permanentes. Sin embargo, poco después Albania y los albaneses fueron dejando de ser causa de noticia, tanto trágica como de cualquier otra especie, mientras de manera imperceptible para nuestras retinas alguna especie de normalidad se restablecía allí poco a poco, sin que nuestra imagen de aquel país tuviera oportunidad de cambiar.

Tal juego de miradas-espejos ha venido imponiendo su dialéctica perversa hasta que tragedias mucho mayores, algunas en las fronteras mismas de aquel territorio, otras más lejanas geográficamente, han comenzado a abrir fisuras en los lentes de ambos lados, sin que podamos saber aún qué elementos vendrán a introducirse a través de ellas para constituir nuevas imágenes y nuevas visiones de la realidad que corrijan o acrecienten la deformación cóncava o convexa de los espejos.

VIDRIOS ROTOS

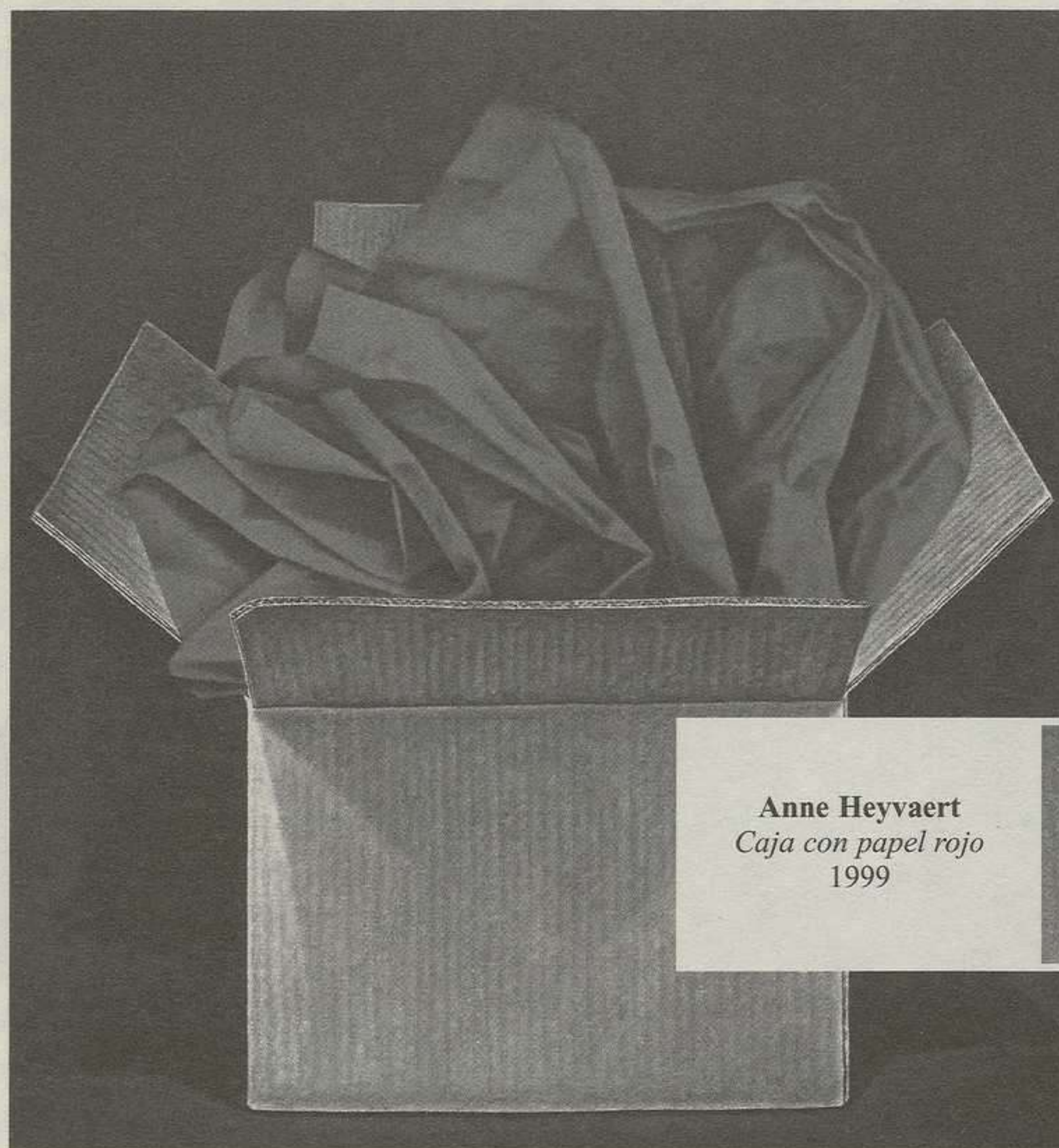
Frente a la mencionada imagen reductora de los bárbaros, analfabetos y miserables, durante algunos años yo esgrimía un episodio trágico que me había causado fuerte conmoción. Cierta día, cuando se estaban produciendo los primeros asaltos a los barcos en el puerto de Durrës que todos contemplábamos estremecidos, pude distinguir en la pantalla del televisor, ante la que acudía a

diario sin poderlo evitar, un cuadro aterrador: un hombre albanés relativamente joven por la constitución y la agilidad, en la imposibilidad de trepar a la cubierta atestada del barco, se había encaramado a la cadena del ancla (o a un cabo de amarre de la proa de la embarcación, no lo recuerdo con precisión), a través de la cual pretendía alcanzar la borda. A continuación, otro de los aspirantes al paraíso, animado de idénticas intenciones y comoquiera que el barco se movía torpemente apartándose del muelle, se aferró con obstinación a las piernas del primero intentando utilizar su cuerpo a modo de escala y poniéndole en evidente riesgo de caer al agua en el estrecho canal

cuentas visitas a la Biblioteca Nacional, aunque nunca supe su nombre, un filólogo políglota que se pasaba la vida sumergido en libros y documentos de diversa procedencia y debía de trabajar en alguna institución científica o editorial. Lo recordaba como un personaje tímido, introvertido y de apariencia inofensiva y pacífica, que se sonrojaba con que sólo se dirigieran a él o le preguntaran. Claro que, ahora, su rostro, más demacrado y enjuto que el que yo guardaba en la memoria, tenía una expresión salvaje, aterradora... Toda la escena duró unos pocos segundos, como es preceptivo en estos casos, y nunca supe el resultado del forcejeo, si mi viejo compañero

de los bancos de la biblioteca conseguía desembarazarse de aquella carga humana, si era el otro el que lograba su propósito de trepar por él o si, lo que siempre he considerado más probable, ambos caían y todo se terminaba para ellos...

Según los casos, cuando yo refería aquello, mis interlocutores de acá me contemplaban, bien con la



Anne Heyvaert
Caja con papel rojo
1999

que a la sazón se había abierto entre la quilla y el borde del muelle. El situado más arriba comenzó entonces a luchar por zafarse de la presa de su compatriota de huida, consiguió liberar uno de sus pies y con él se afanaba en golpear la cabeza y los hombros del otro... En cierto instante del forcejeo, el de arriba giró la cabeza mostrando la cara al objetivo de la cámara, y fue entonces cuando le reconocí. Se trataba de alguien a quien yo había conocido en Tirana, en mis fre-

animadversión de quien se niega a renunciar a sus prejuicios tranquilizadores, bien con gesto de compasión por la ingenua debilidad que yo demostraba a propósito de gentes irremediabilmente perdidas para la civilización; en casi todos los casos, pasaban a considerarme un bicho raro infectado por algún extraño virus.

En cuanto a mí, el episodio en cuestión constituía y constituye aún hoy una viva y descarnada muestra de cómo la desesperación colectiva, el desconcierto, la ausencia de toda perspectiva razonable de futuro, la miseria y el miedo,

pueden llegar a destruir en cada uno de nosotros, de todos nosotros, el envoltorio de civilización que la vida estable en sociedad nos proporciona. Y también de lo falaces que pueden llegar a ser las apariencias, las imágenes que nos formamos de las cosas con arreglo a la configuración de nuestras retinas. Claro que la mía era una visión marcada por el hecho de conocer aquel mundo, de haber convivido con aquellas gentes e indagado en algunos de los recovecos de su historia y sus comportamientos; de sentirme comprometido con su suerte después de que, en cierto modo y también poco conscientemente, había servido para influir en ella.

TESTIGOS INDISCRETOS Y EXTRAÑOS

Durante el régimen despótico de Enver Hoxha, sobre todo después de la ruptura con la URSS, había pocos extranjeros en Tirana. Constituyeron un caso aparte los técnicos y consejeros chinos quienes, obedientes a las instrucciones recibidas de no mezclarse con la población, se sentían además ajenos en aquel mundo al que habían sido enviados con extrañas misiones y que les recibía con manifiesta desconfianza. Pero a partir justamente de la década de los 60, comenzaron a aparecer por allí diversos personajes procedentes de países europeos occidentales, asiáticos, americanos e incluso africanos, que residían durante un número variable de años y se ocupaban de las emisiones de Radio Tirana en las distintas lenguas, de las traducciones de los textos políticos y hagiográficos del Comité Central, en particular los de su implacable dirigente, Enver Hoxha, y hasta de enseñar los correspondientes idiomas en una escuela de grado medio creada al efecto y, más tarde, en la Facultad de Letras de la Universidad. Hubo entre ellos alemanes y turcos, brasileños y franceses, indonesios y colombianos, congoleños y bolivianos, neozelandeses y suecos, iraníes y portugueses; y también, por supuesto, españoles. Todos ellos pertenecían a los partidos comunistas que se alinearon del lado

chino y albanés con motivo de la escisión del movimiento comunista internacional del año 1960, unos efímeros y otros con voluntad de permanencia, y que se crearon por todo el mundo al calor de dicha ruptura. La estación de Radio Tirana, presumían sus directivos y la propaganda oficial, emitía en más de cuarenta lenguas diferentes sus programas de una hora o media hora, según el caso, difundiendo a los cuatro vientos la doctrinaria verdad del Partido del Trabajo (PTA) y ofreciendo una imagen de lo que sucedía en el país, de sus logros económicos y sociales, manifiestamente alejada de la realidad. Para el régimen albanés, se trataba de tener una voz ante el mundo que diera cuenta de sus heroicos esfuerzos frente al imperialismo y el social-imperialismo, pero ante todo de conjurar el aislamiento, de demostrar hacia el interior y hacia el exterior que formaba parte activa del tablero internacional.

El caso es que, enviados allí con los propósitos mencionados, un nutrido pelotón de personas de diversas procedencias tuvimos, en periodos diferentes, la oportunidad de conocer desde dentro, y según los casos con alguna profundidad, la sociedad albanesa de aquel tiempo. Claro que no era cosa fácil: si el régimen nos necesitaba para sus fines prácticos, no tenía el menor interés en que llegáramos a integrarnos en la vida cotidiana y tangible; tan conscientes eran sus responsables del abismo que mediaba entre la retórica que nos había llevado allí y que nosotros mismos debíamos encargarnos de continuar reproduciendo, y la realidad de aquella sociedad precaria y plagada de tabúes y secretos. De modo que, por ejemplo, nos alojaban en una colonia de pequeños chalés —construidos en tiempos por la legación de la República Democrática Alemana para albergar a sus técnicos— situada en las afueras meridionales de Tirana, rodeada de una verja, convenientemente separada del mundo y atendida en todos los aspectos materiales por empleados de un organismo creado expresamente para el trato con

extranjeros, dependiente del Comité Central y muy bien controlado por la Sigurimi o policía política.

Al inicio, la incomunicación resultante de la ignorancia del difícil idioma, el choque con un universo cultural que se revelaba mucho más distante y más complejo de lo que habíamos imaginado, los propios esfuerzos de los responsables albaneses por aislarnos de la vida normal, todo ello sumado a nuestro propio doctrinarismo y a nuestros prejuicios daba como resultado que no nos enteráramos de gran cosa que no fueran los debates de la vida oficial. El propio interés de las organizaciones a las que pertenecíamos en nuestros países, para las que la legitimación que proporcionaba la amistad con el PTA revestía gran importancia, no servía precisamente de acicate para que desarrolláramos una mirada crítica. La paranoica desconfianza del régimen —esto sólo lo supimos (algunos) con certeza más tarde—, le llevaba a vigilar a todos los extranjeros más estrechamente incluso que a los nacionales, en particular a los que se consideraba de alguna relevancia, del orden que esta fuera. Y así, además de establecer la norma de que todo albanés que nos visitara, compartiera con nosotros alguna actividad extra-profesional o nos invitara a su casa debía entregar seguidamente un informe acerca de nuestras opiniones y el contenido de la relación, nuestros domicilios eran provistos de micrófonos que grababan nuestras conversaciones privadas, las cuales debían ser convenientemente traducidas a continuación, la mayor parte de las veces por alguno de nuestros mismos compañeros de trabajo, que además de ser «de confianza» eran quienes mejor conocían nuestro idioma. Este espionaje, costosísimo y bastante inútil, se intensificó a partir de la muerte y liquidación política, en 1981, del primer ministro y número dos del régimen Mehmet Shehu, momento en que no pocos de nosotros nos negamos a aceptar la estúpida y rocambolesca explicación de que se trataba desde antiguo de un «poliagente» al servicio simultáneo de las agencias de inteligencia de Estados

Unidos, la Unión Soviética, Gran Bretaña y Yugoslavia. Aquel hecho y los muchos que le siguieron, todos ellos orientados a garantizar la sucesión del ya enfermo y decadente Enver Hoxha, aceleraron diversos procesos y fenómenos, entre ellos el de la toma de conciencia para algunos de nosotros de la verdadera realidad del país.

Ya con anterioridad, el culto al único Dirigente, visible por todas partes, era algo que chocaba y hasta repugnaba a nuestras conciencias, pero a partir de ese momento (sin duda como medio de controlar la situación por parte del núcleo que constituía la cúspide del poder) alcanzó extremos inconcebibles y ridículos. Enver Hoxha, su silueta, su rostro, su nombre, sus frases lapidarias, sus discursos y sus cartas, sus libros (los escribiera él o no, abordaran el asunto que fuera), sus cumpleaños, cada una de sus apariciones en público, el relato de su infancia y sus hazañas, incluso sus supuestos gustos e inclinaciones personales, cada detalle y cada ocurrencia constituían palabra divina, se amplificaban por todos los medios, estaban presentes a cada minuto y en todo lugar en la vida de los habitantes de Tirana y de todos los albaneses, y actuaban casi como único rasero y vara de medirlo todo. Ahora resulta poco menos que una simpleza hasta referirse a ello, pero entonces las pretensiones del moribundo personaje (y sobre todo de quienes tenían la aspiración de heredarle) de convertirse en un «clásico universal» al costado de Marx, Engels, Lenin y Stalin (éste último sólo en Albania), además de no pocas luchas y dramas en las alturas y los pasillos, originaron abundantes situaciones tragicómicas. En nuestro caso, dieron lugar a que empezáramos a ser considerados no gratos por la cúpula debido a nuestra negativa (y la de militantes de otros países) a firmar una felicitación-manifiesto de la colonia extranjera reconociéndole como tal dirigente universal con motivo de su cumpleaños.

Al mismo tiempo continuaban cayendo cabezas, se descubrían extrañas conjuras, veteranos militantes desapare-

cían o eran declarados espías o agentes subversivos, todo al tiempo que Ramiz Alia consolidaba su imagen como delfín y sucesor in pectore de Enver Hoxha, y la casi-viuda de este, como guardiana futura de las esencias. Por otra parte, los organismos pertinentes del Comité Central procedieron a la reescritura de la historia (y al torpe borrado de las fotografías), de la que se hizo desaparecer a algunos de sus protagonistas principales. Justo entonces andaba yo indagando en bibliotecas y hemerotecas, con la idea de escribir un libro o folleto acerca de la participación de albaneses en las Brigadas Internacionales en la guerra de España (unas cuarenta personas, entre las que se contaba el desaparecido primer ministro Mehmet Shehu, ahora declarado traidor), y aunque al principio obtuve autorización para utilizar «material reservado», pronto recibí indicaciones sobre la conveniencia de evitar la mención del citado personaje y de algunos más. En realidad, como puede averiguar más tarde, numerosos brigadistas albaneses compartieron la suerte de muchos de sus compañeros de otros países del Pacto de Varsovia, y fueron «desaparecidos» o enviados campos de internamiento. Como es lógico, en vista de las circunstancias, decidí renunciar al proyecto, al menos por el momento, aunque mi labor de búsqueda me proporcionó, entre otras cosas, la fortuna de conocer y entablar amistad con uno de ellos, el novelista y poeta Petro Marko, que continuaba paseando su silueta elegante y orgullosa por las calles de Tirana, pese a que estuviera privado del derecho a publicar sus obras.

A propósito de libros, prohibiciones y manipulaciones, aunque pueda parecer paradójico, no resultaba fácil encontrar determinadas obras de Karl Marx o Friedrich Engels, en particular *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, texto que debía ser considerado excesivamente contradictorio con los preceptos de la moral oficial, moralista y marcadamente conservadora, y cuya edición en albanés aparecía manifiestamente censurada. Como resultaba imposible

encontrar ciertos textos de V.I. Lenin a propósito de los Balcanes. Por supuesto, fueron retirados de la circulación y de las estanterías (donde hasta entonces habían sido objetos omnipresentes) las obras del difunto Shehu. Pero también (la censura acaba afectando incluso al que la ordena), los primeros tomos de las infinitas *Obras* de Hoxha, que contenían toda suerte de detalles acerca de la guerra de Liberación y fueron sustituidos por otros nuevos, adaptados a las recientes desapariciones... Aunque no todo iban a ser prohibiciones y, por ejemplo, después de no pocos esfuerzos y gracias a nuestras amistades y tratos con responsables albaneses diversos, conseguimos que una buena porción de las canciones de Lluís Llach y Joan Manuel Serrat, entre otros, quedaran incluidas en el repertorio de la radio. O que se tradujeran y publicaran en las revistas literarias (*La luz y Noviembre*) —el esfuerzo principal fue aquí de mi amigo Aurel Plasari— un buen número de poemas de autores españoles, de Machado, García Lorca, Juan R. Jiménez y Salvador Espriu a Vázquez Montalbán y Luis García Montero... Tirana, ya se imagina, no era una fiesta, pero también había fiestas en la ciudad y fuera de ella, y en lo privado la mayor parte de los albaneses, pues esa es su condición, procuraban regir su vida con arreglo a criterios bien diferentes de los de la propaganda oficial.

LOS PELASGOS Y EL HOMBRE NUEVO

Al mismo tiempo, era perceptible, junto con las machaconas y huera referencias al «hombre nuevo» —en el que pocos parecían creer; desde luego, no los dirigentes—, la exacerbación en el aparato propagandístico de un nacionalismo acomplejado y atrasado, que ya con anterioridad constituía uno de los ingredientes principales de conglomerado ideológico en que se fundaba el régimen. En busca de mitos que proporcionaran un pasado heroico y una continuidad ancestral al joven país, no conforme con identificar a los albaneses con los antiguos ilirios y negar los influjos culturales

otomanos, eslavos o griegos según el uso romántico, la paranoia oficial se inventó incluso una continuidad histórica entre los mencionados ilirios y unos supuestos antecesores pelagos de milenaria antigüedad, hilarante pretensión a la que se consagraron no pocas reuniones «científicas», artículos sin fin y declaraciones arrogantes. Claro que esto sucedía de forma paralela al deterioro de las condiciones de vida de la población en diversos aspectos, como resultado del aislamiento autárquico («basarse en las propias fuerzas» se lo denominaba) y del desabastecimiento del mercado de alimentos que se derivó de la «socialización» forzada del ganado y los corrales de la totalidad de los campesinos.

Esta deriva de las cosas vino a coincidir poco más o menos con el periodo en que mi mujer y yo habíamos aprendido en grado suficiente la lengua albanesa como para comenzar a comunicarnos de manera independiente y formarnos nuestras propias ideas y conclusiones acerca de las cosas, con lo que poco después, no sin algún desconcierto y amargura, llegamos a la conclusión de que, si hubiéramos sido albaneses, comunistas y todo o sobre todo por eso, a esas alturas ya estaríamos encarcelados o muertos... Pero nosotros no éramos ciudadanos albaneses, sino «amigos», residentes privilegiados exentos de los ries-

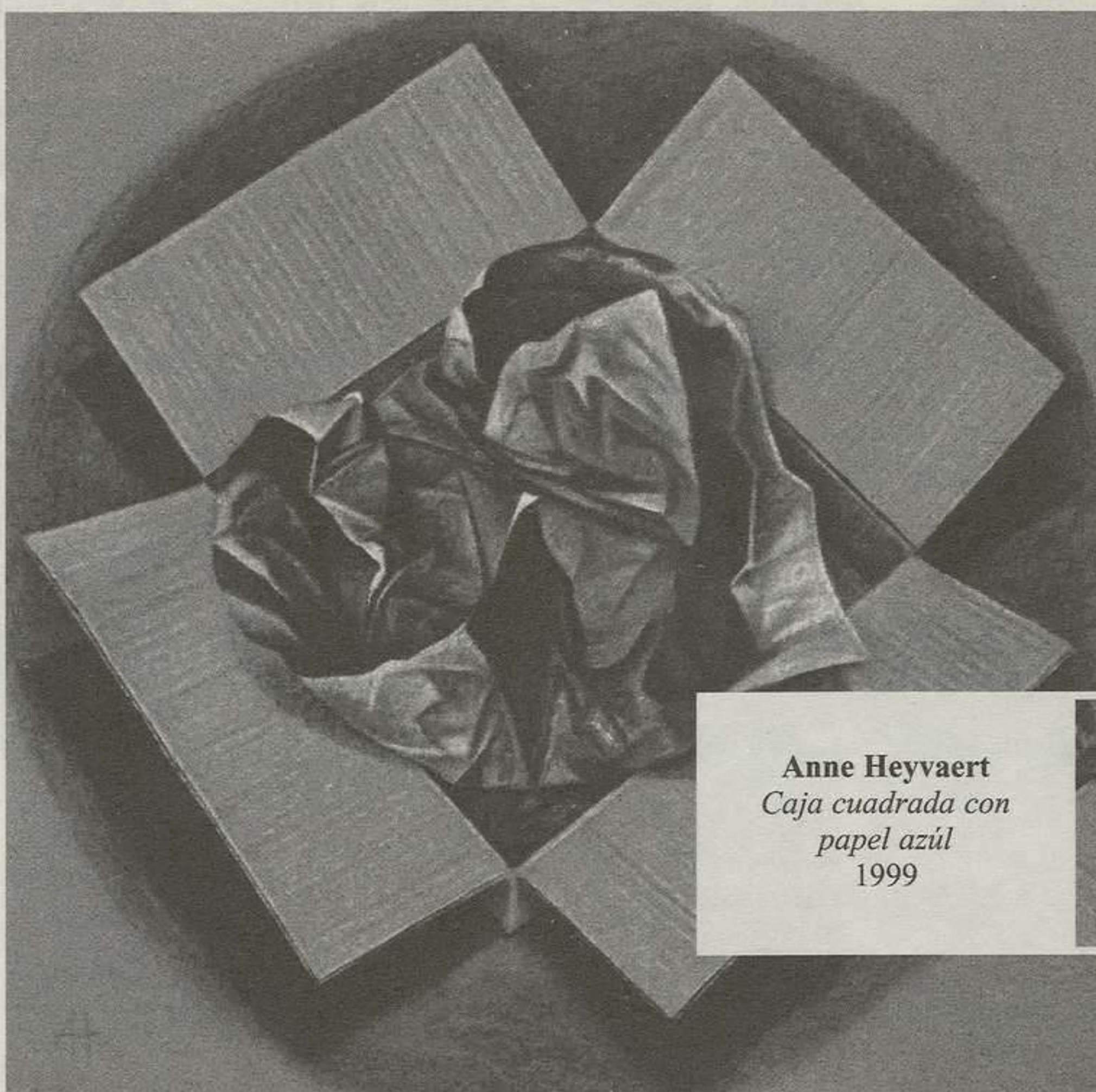
gos que amenazaban a los nacionales, aunque sometidos a un régimen de vida semejante al suyo (el de los funcionarios medios) y a un cerco de silencio verdaderamente impenetrable en lo relativo a los hechos más graves o sangrientos de aquella sociedad. De hecho, muchos de los detalles acerca de las prácticas represivas, incluso de ciertas prohibiciones o limitaciones, sólo los conocimos con posterioridad, después de haber marchado de allí. Debido a razones que no vienen al caso

en este texto, algunos de los españoles que pasamos por Tirana logramos un grado de integración en la vida normal superior al de la mayoría de los extranjeros, aprendimos bien la lengua, estudiamos su pasado, degustábamos con fruición sus comidas, sus vinos y sus aguardientes; participábamos en fiestas privadas y cantábamos sus canciones, hicimos buenas amistades (en algún caso, entre las mejores y más sólidas de nuestra vida), y de hecho continuamos visitando el país con posterioridad para poder mantenerlas...

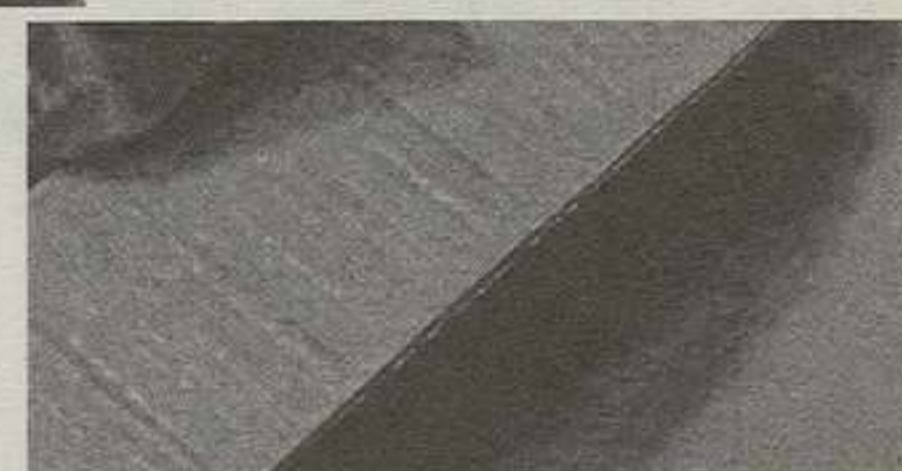
Sin embargo, en ninguna oportunidad durante los casi cuatro años de nuestra estancia nadie nos hizo nunca confianza alguna ni sugerencia medio clara a propósito de lo que ocurría tras las bambalinas de aquel escenario. Nada tiene

diferencias y variaciones según el caso y el momento, el respaldo a aquellos regímenes se prolongó mucho más allá de lo concebible y de lo atribuible a la deformación doctrinaria... Quiero llegar con esto a algo que se me antoja mucho más relevante que nuestra propia actuación y comportamiento en Albania: y es a la manifiesta complicidad, sin duda conflictiva, de buena parte de la sociedad albanesa con el régimen que encabezaron Enver Hoxha y su partido, pero que fue erigido con la aquiescencia y participación de una porción considerable de la población, y sólo con el paso de las décadas, sobre todo cuando su programa insensato condujo al completo aislamiento y a la miseria casi general, se transformó en distanciamiento cauteloso y por

fin, de forma acelerada en sus últimos cuatro o cinco años de existencia, en abandono y rechazo (presuntamente) utilitario. Por supuesto que había albaneses contrarios al sistema: con esos nosotros no podíamos establecer contacto por diversas y comprensibles razones después de lo dicho; sin duda también entre los que tratábamos



Anne Heyvaert
Caja cuadrada con
papel azul
1999



asiduamente debía de haber algunos o muchos que tuvieran sus dudas, diferen-

cias o incluso antagonismos; pero existía una suerte de pacto tácito (imposible de atribuir exclusivamente a la represión y a la vigilancia del régimen) que consideraba tales contradicciones asuntos internos, cosas propias y exclusivas de una sociedad que se sabía, en lo bueno y en lo malo, producto del régimen mismo. Como sucedió en Yugoslavia, aquel régimen no fue impuesto en Albania por ningún ejército extranjero ni llegó tras un golpe de Estado. Lo instauró un partido

que ver esta afirmación con nuestra mucha o poca responsabilidad en la complicidad con aquel régimen dictatorial y opresor por motivos de conveniencia militante. Ese es otro asunto que se relaciona también con el juego de los espejos al que me refería antes: pocos militantes o simpatizantes europeos occidentales del socialismo hubieran querido para ellos y para su propio país lo que encontraban en cualquiera de los del «Este»; y pese a ello, en una u otra medida, con

que gozaba en su momento del apoyo activo de buena parte de la población. Y lo que es más importante, bajo ese régimen se transformó radicalmente el país, que por primera vez en su corta historia constituyó un Estado verdaderamente existente con visos de soberanía para un pueblo que llevaba mucho tiempo pretendiéndolo. Un régimen que empezó por repartir la tierra entre los campesinos desposeídos y empobrecidos por los terratenientes semi-feudales, ampliando y consolidando así su base social; que creó no sólo la clase obrera de las ciudades mediante una industrialización acelerada y precaria, sino también su «intelectualidad», su universidad y la mayor parte de sus escuelas y liceos, su industria (obsoleta frente a la de Occidente, eso sí), incluso su «clase media» incipiente... Algún día llegará el momento de que se hable de ello con franqueza, pero yo tengo la percepción de que buena parte de las convulsiones, perplejidades, vaivenes e insensateces de la última década en

Albania son en buena medida atribuibles a las dificultades heredadas de esa «intelectualidad» (físicamente casi la misma de entonces) para asumir sus propias responsabilidades en momento y situación diferentes... Pero eso no es más que la opinión, nuevamente, de un extranjero.

En todo caso, y en lo que respecta a aquellos estafalarios visitantes extranjeros que éramos, los «amigos» como nos llamaban algunos con sorna y en voz baja, las paradojas de esta época y este mundo han querido que unos cuantos nos hayamos convertido en los mejores traductores de la literatura albanesa a otras lenguas, en valedores en nuestro propio mundo de aquel otro tan despreciado y zarandeado, en puentes de lengua y de cultura (en muy diversos e insólitos menesteres) entre dos orillas mediterráneas que hacía siglos que no se trataban. Naturalmente, cada uno cuenta la fiesta según le ha ido en ella, y hubo quienes lo pasaron terriblemente mal: por las carencias a que debieron amoldar

su vida, por sus dificultades de aclimatación, por el descubrimiento mismo de lo que significaba en la vida real la retórica comunista del PTA. Pero también hubo otros que, por encima de todos esos problemas y otros más, aprendimos a entender y a querer a aquellas gentes (algunas de ellas), y ahora, mirando atrás, vemos los años que pasamos allí como un periodo de gran intensidad y de recuerdo grato por lo intenso, aleccionador y plagado de descubrimientos. Por añadidura, la necesidad de descifrar los complejos entramados y arcanos de ese estrecho mundo nos empujó a la indagación del que lo rodea: el mundo balcánico y sus endiabladas relaciones con el nuestro. Y en consecuencia, a convertirnos en enemigos conscientes de los muros hechos de cemento y alambre de espinos o de estupidez y egoísmo, de las miradas engañosas y perversas, y de los espejos deformantes, sobre todo si resultan útiles para las políticas excluyentes y xenóforas. □

Alianza Editorial

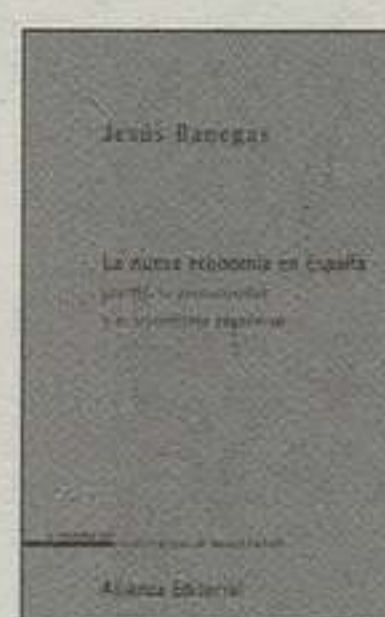
Francisco Mora
El sueño de la inmortalidad



Envejecimiento cerebral: dogmas y esperanzas



Eliseo Aja
El Estado autonómico
Federalismo y hechos diferenciales (2ª edición)



Jesús Banegas
La nueva economía en España
Las TIC, la productividad y el crecimiento económico

Michel Seidman
A ras de suelo



Historia social de la República durante la Guerra Civil



Steve Bruce
Fundamentalismo

Nezar AlSyyad
Manuel Castells
(eds.)
¿Europa musulmana o Euro-Islam?

Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización



John R. McNeill
Algo nuevo bajo el sol

Historia medioambiental del mundo en el siglo XX
Prólogo de Paul Kennedy

Richard N. Cooper
y Richard Layard (eds.)

Qué nos depara el futuro

Perspectivas desde las ciencias sociales



Alianza Editorial

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 • 28027 Madrid • Tlf.: 91 393 85 90 • Fax.: 91 742 64 14 • www.alianzaeditorial.es

Cuestión de códigos

Amparo Serrano de Haro

La película *El ladrón de orquídeas* es la historia de un proceso de traslación de un libro a película que culmina en un rotundo fracaso, contado como si se tratase de un éxito. Pero hay que matizar que, como es un fracaso cinematográfico, al final del film escucharemos una musiquilla triunfal para que caigamos en el error de pensar que ha sido un éxito. Y también que es un fracaso norteamericano, y nadie sabe tan bien como ellos que un fracaso que te da la razón es siempre mejor que un éxito que te la niega.

El nudo argumental principal es la oferta, hecha a un guionista casi-todavía-joven, de cierta fama incipiente, de adaptar al cine un libro muy bien acogido por crítica y público: *El ladrón de orquídeas*, de la escritora y periodista Susan Orlean. Pero, no puede hacerlo.

El guionista, interpretado por Nicholas Cage, ostenta el mismo nombre que el verdadero guionista de la película (Charlie Kaufman) y en la película tiene además un hermano gemelo (Donald Kaufman), presuntamente imaginario. Resulta como uno de esos juegos de espejos que las revistas de decoración recomiendan para dar una sensación de profundidad a las habitaciones pequeñas.

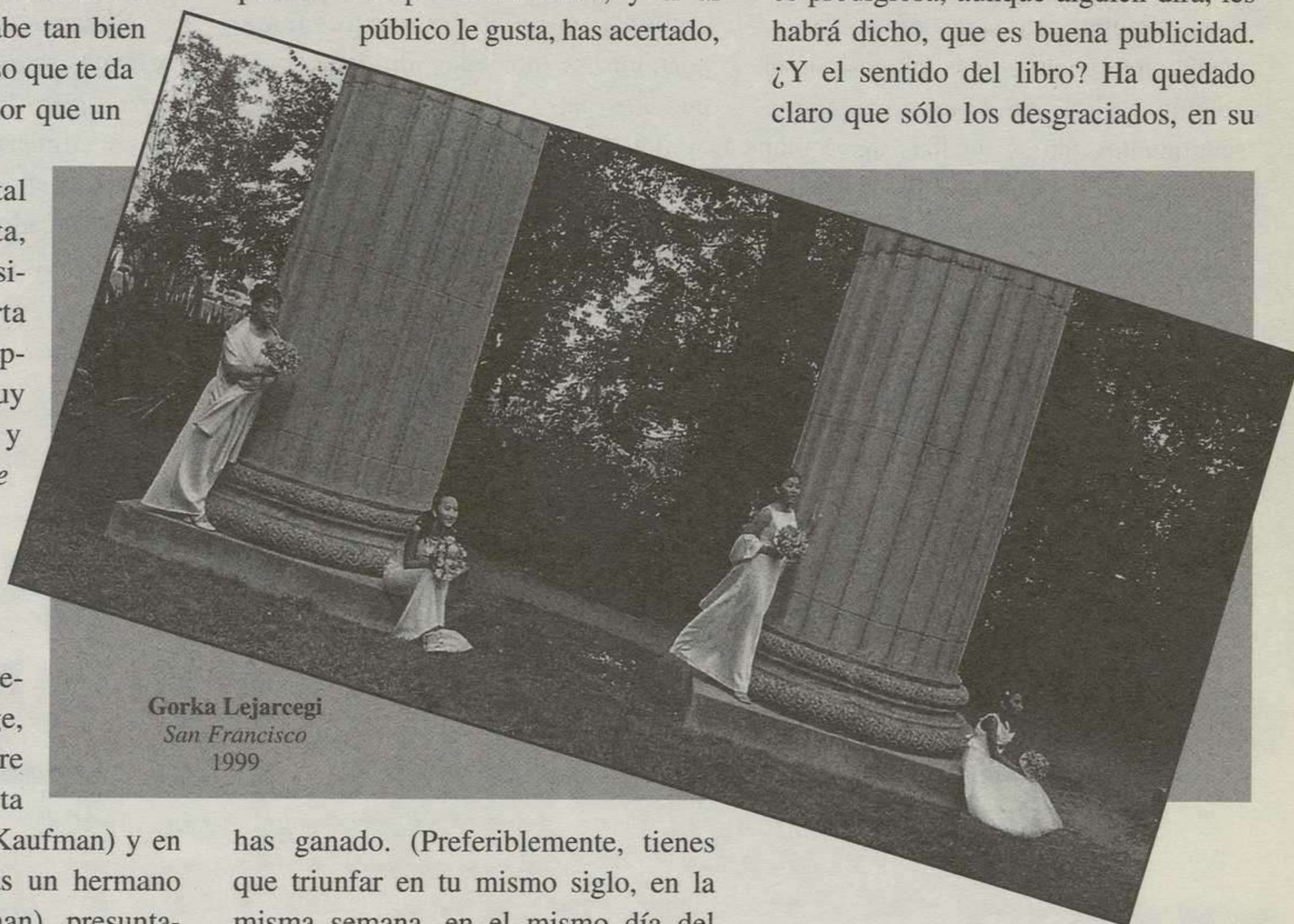
Vayamos a lo esencial. Al guionista, Charlie, le gusta el libro. Quisiera hacer algo realmente bueno y original con él, un buen guión; recoger las preguntas que el libro sugiere, un libro que trata del conocimiento de las orquídeas

y plantea la delicada cuestión de la pasión por el saber y el precio que hay que pagar por ello. Pero está totalmente bloqueado y no lo consigue.

Como un *deus ex machina*, va a resolver el conflicto, rápidamente y sin esfuerzo, un profesor que enseña a escribir guiones al por mayor y que aconseja a Charlie. Este es su credo: el público siempre tiene razón, y si al público le gusta, has acertado,

guionista, lo cual proporciona lágrimas, un cadáver y la resolución final del conflicto, que queda definitivamente encarrilado «por buen camino». No hay duda de que Donald era el hermano preferido.

Y ¿qué pasa con el libro de Susan Orlean? Es arrollado totalmente por la velocidad de los acontecimientos y la velocidad que puede alcanzar lo inane es prodigiosa, aunque alguien dirá, les habrá dicho, que es buena publicidad. ¿Y el sentido del libro? Ha quedado claro que sólo los desgraciados, en su



has ganado. (Preferiblemente, tienes que triunfar en tu mismo siglo, en la misma semana, en el mismo día del estreno.)

El segundo axioma es aún más profundo: cualquier película que contenga sexo, violencia, alguna persecución en coche y un momento, a ser posible hacia el final, en que el protagonista lllore, o se emocione, le gustará al público. Y eso es exactamente lo que ocurre a continuación.

A esto se añade el detalle complementario de la muerte del hermano del

sentido más amplio y genérico, se preocupan por el sentido de los libros.

Sin embargo, queda una duda razonable. A lo mejor, el guionista estaba burlándose de todo esto, ridiculizándolo. Es posible, aunque cuando uno dice lo que va a hacer y hace lo que dice, deja poco espacio a la especulación. El libro le hace sudar, ser consciente de los límites de su atractivo masculino (sobre todo de sus kilos de más, de su

incipiente calva...), perder a la chica que le gusta, resultar torpe en las negociaciones, con la gente, a la hora de ligar... pero nada más. En cierto momento alude al libro y a las dificultades que entraña su estilo típico para el *New Yorker*... porque el libro de Susan Orlean surgió primero como artículo largo en esa revista. Y ¿qué es el *New Yorker*? Para un norteamericano de estas características, es la alta cultura: una revista surgida en los años 20 que ha recogido escritos y relatos de todo escritor americano que se precie, desde la *generación perdida* hasta la actualidad.

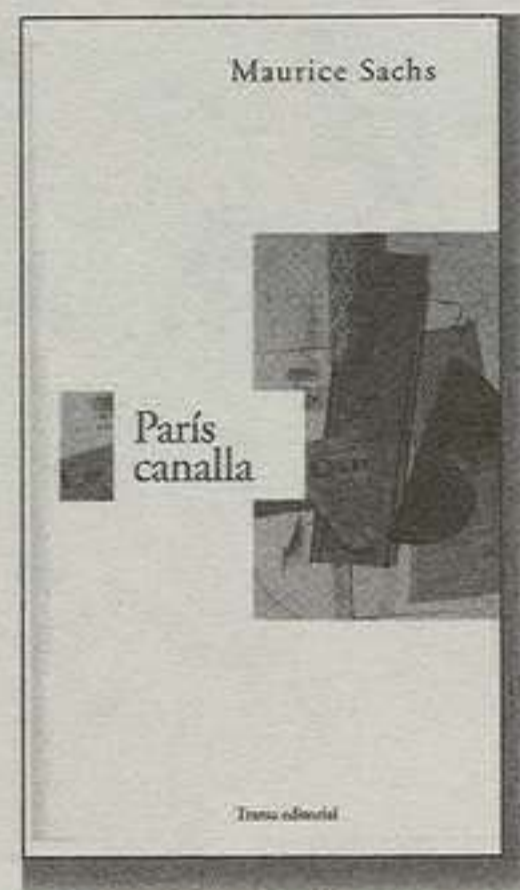
Entonces es cuando nos hacemos conscientes de la importancia de Donald, el hermano gemelo del guionista: mientras éste sufre por «el arte», aquél, entregado a las delicias de la comida basura, del sexo sin excesivo sentimiento, de la técnica de copiar argumentos que son refritos de teleseries y de crear engendros sin pies ni cabeza —pero que contienen violencia

y sexo— ... es feliz. Ha realizado el sueño americano, aquél sueño o promesa que nos ofrecieron los Enciclopedistas aun antes de que figurase como derecho en la Constitución del país occidental más poderoso: la felicidad. En este caso, además, el hermano del guionista es feliz incluso *antes* de hacerse millonario aunque, como no podía por menos que ser, pronto queda claro que el dinero está en camino para premiar con un patriótico destino a ese ser afortunado.

Ésta es, a mi modo de ver, la obvia clave del film: la confrontación, el duelo entre la alta cultura (una cierta alta cultura) y la cultura popular (de un país sin tradiciones), y todo ello se debate en el alma y la vida de nuestro casi-todavía-joven guionista (eso sí, escindido en dos para que la contraposición resulte más didáctica). La película narra el conflicto entre dos modos de ver la cultura y dos modos de ser en el mundo. Pero en realidad no se trata sólo de una contraposición de la alta cultura y de la cultura popu-

lar, sino de algo más profundo y cotidiano: hay gente que se interesa por las cosas y otros que se sirven interesadamente de ellas. Son códigos vitales más que culturales; uno de ellos plantea preguntas, necesita tiempo, exige respuestas verdaderas; el otro resuelve de modo apriorístico, según una fórmula «ganadora» que se basa únicamente en el «principio de rentabilidad». Su preocupación no está en entender y responder, ni en encontrar la razón o la verdad. Suele ser de tipo interesado, pecuniario. Da igual no ofrecer ninguna verdad, ninguna respuesta, mientras haya violencia y alguna lágrima, preferiblemente hacia el final. Alguna buena acción para compensar. Y un poco de música triunfal.

Sí, cuando se busca el sentido a las películas, a los libros, se puede uno volver un poco loco; ocurren cosas curiosas, se empieza hablando de una película basada en la libre adaptación de un libro dedicado a las orquídeas y acaba hablando de.... ¿la guerra de Irak? □



Trama Editorial
Apdo. de Correos 10.605
28080 Madrid
Tfno/Fax: 915 738 048
trama@infor.net.es

TEORÍA Y PRÁCTICA DEL LIBERTINAJE

¿Por qué los discursos libertinos siguen convocando nuestro interés? No será sólo por la pura excitación de sus «contenidos», aunque hay lectores que la defienden. Y tampoco, seguramente, sólo por el carácter transgresor de su escritura. Una y otro han sido ampliamente pasados por textos, ensayos, ficciones posteriores. Y sin embargo, se reconoce una suerte de línea continua, una línea de pensamiento que nace con la Ilustración y que tiene que ver con el romanticismo naciente —o con el nacimiento del romanticismo— y que revuelve las contradictorias conciencias, con problemas que no dejan de ser actuales. Porque el discurso libertino tiene la agudeza o el genio de ir directamente al dilema moral. Y como moralistas han sido leídos los libertinos, antes, durante y después de Sade.

La revisión de esta mirada y estos porqués es el tema de este Cuaderno, que, desde la historia, la política, el pensamiento o el análisis textual y la elaboración especulativa, se plantea precisamente eso: las razones de la persistencia del género, el pulso a su salud. Su contemporaneidad, en suma. Y sus contradicciones, que no son otras que las que relacionan, inevitables, la escritura y la realidad. □

Rosa Pereda

Un pimiento verde O las contradicciones del libertinaje

Los libertinos no eran un club de jueguistas, ni un grupo de «sádicos» en la acepción más común de la palabra: aquellos que llevan su goce erótico, su libertad y su poder, a la dominación del otro, al que infligen sufrimiento y torturas a veces hasta la muerte. Y si lo eran o no lo eran, nunca fue el problema —salvo para Sade y otros, que se vieron mezclados en los «sucesos de La Coste» y en las intrigas de los contrarrevolucionarios. Son, eran, narradores de historias en las que sí suceden esas cosas. Y eso mismo ya era el problema.

Que hay torturadores, y que se puede sospechar que disfrutaban en su «trabajo», pocos pueden dudarlo. Ser torturador se elige, con los condicionantes de todas, absolutamente todas las elecciones de esta vida y de todos los hombres: pero ser torturador se elige. Que la violencia sexual marca la violencia en general, que es un componente fundamental de la violencia, incluso de la más fría y banalizada —en el sentido que daban a la banalización de la muerte en los campos nazis Hannah Arendt y otros— tampoco es difícil de rastrear en los informes de las grandes fábricas de sufrimiento del siglo que terminó ni, lamentablemente, en el resto de la historia. Y que el sexo es una fuente de dominación, y que la dominación es siempre violenta, aunque tenga sus grados, está lo suficientemente estudiado antes y después —pero sobre todo, después— de Bourdieu y Foucault, de Genet y de Bataille. Y bastante obvio en la crónica roja, cada vez más presente, omnipresente diría yo, en los medios de comunicación, en los telediarrios, en las «noticias».

Pero cuando hablamos de violaciones, violencia y torturas, de esclavitud sexual, de sexo no consentido, ¿estamos hablando de libertinos, de libertinaje? Por poner un ejemplo, los productores y los consumidores de *snuff*, ese género de vídeo pornográfico y violento en vivo, es decir, con víctimas reales y no fingidas, con sangre y no plasma artificial o salsa de tomate, que sabemos que existe, ¿son libertinos?

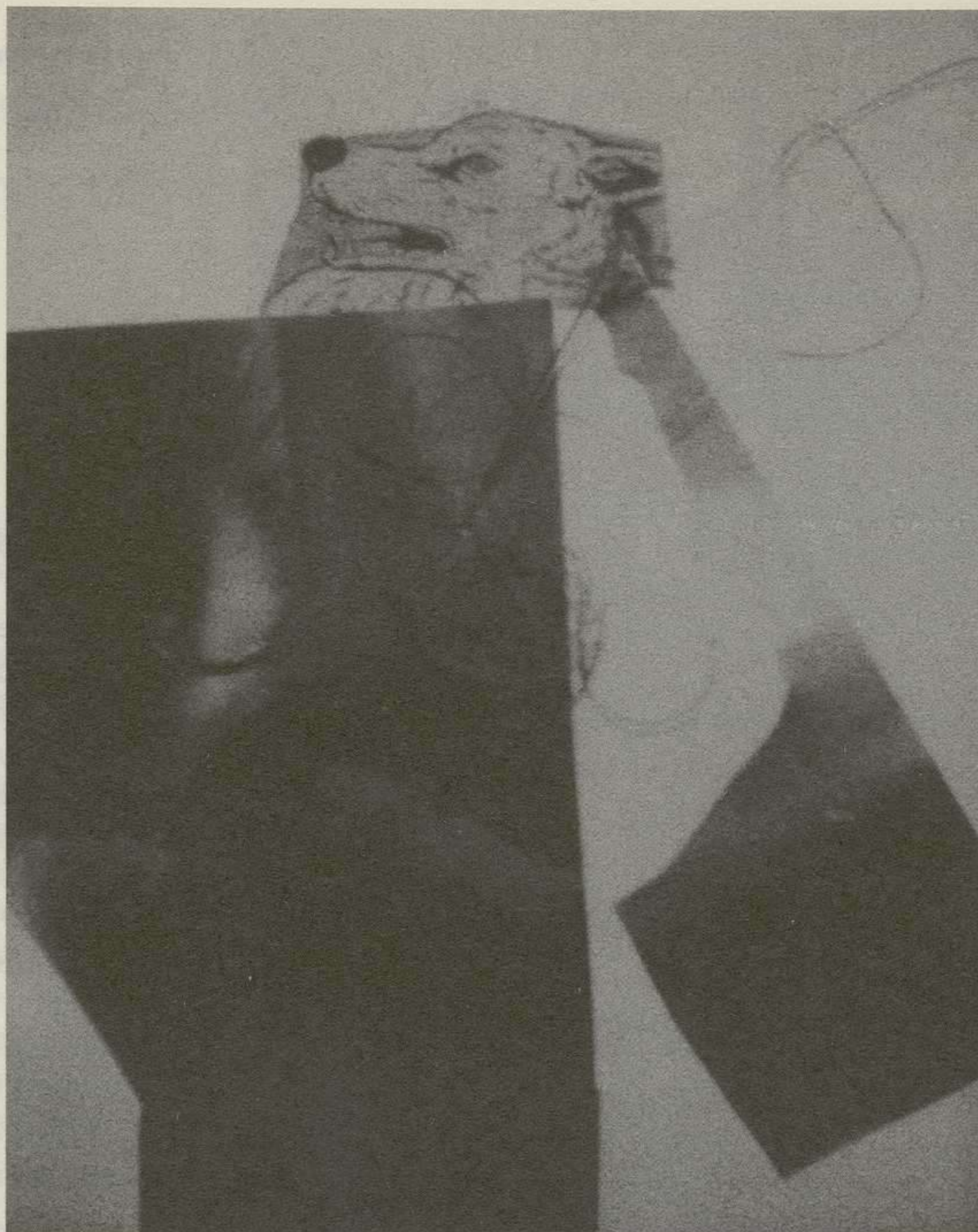
Entre la búsqueda del placer sexual, de su sofisticación y su refinamiento, y el ejercicio violento del poder individual, basculan los textos libertinos. Los contenidos de las historias narradas en los textos libertinos. Y de ahí vienen igualmente su proscripción y su prestigio. La

prohibición, por razones de salud pública y de moral dominante, y por la sospecha —¿infundada?— de una posible estrecha relación entre lo real y lo virtual, entre el texto y el mundo, es decir, la vida. «No den ideas», parecen decir los moralistas prohibicionistas. Y nadie puede dudar de que, si las «ideas» tienen algo que ver con el mundo, éstas también tendrán.

En cuanto al prestigio de los géneros libertinos, de la literatura libertina, viene, en primer lugar, de la lectura separada, autónoma, del texto. Sin el entendimiento de esas historias como puramente ficticias en un primer nivel de lectura —se trata de ficción, de invención, y no de testimonio ni relato de «hechos reales»— sin esa conciencia de que es algo separado y no real, serían, son, insoportables. En segundo lugar, el prestigio nace de la transgresión, y no sólo de la transgresión narrada en el texto, sino de la que se produce en la lectura misma: desde su origen, desde el siglo XVIII en que nace oficialmente el género y las palabras que lo nombran, la literatura libertina es una literatura clandestina y castigada. Y por fin, el género libertino se prestigia gracias a una segunda lectura. A otros niveles de lectura en los que la afirmación filosófica y política de la libertad individual se descubre como el argumento real del género, y en los que las acciones e incluso su relato pornográfico funcionarían como metáforas. Así, los libertinos son finalmente leídos como moralistas, como afirmadores de una moral en la que los contenidos deben ser encontrados en otro nivel que el de la acción narrada.

Se trata de la propuesta de una moral «desde sí mismo», puesta a prueba por la práctica textual, que se autopropone como la liberación de la «moral del esclavo». Esa «nueva moral» sadiana se contrapone voluntariamente a la noción de virtud, probablemente tanto como a la de «vicio». La libertad propuesta es la de la soberanía individual, una soberanía que necesita, como diría Casanova, más de la disciplina que del capricho. Y es ese doble juego de la elaboración de un código de conducta dirigido a la afirmación del yo como sujeto único de libertad; de la puesta a prueba de la libertad justo en la dominación de los otros, es decir, en la idea de la libertad como poder sobre otros; en la consiguiente ruptura de los límites impuestos por lo colectivo

André Gomes
Serie *Iluminaciones*
1996



—sea el poder exterior, sea la moral interior o interiorizada—, incluso por la noción de igualdad (y libertad) del otro, la que vuelve definitivamente contradictoria la propuesta sadiana.

Porque parece evidente que esa particular afirmación del principio del placer sólo se salva en una lectura histórica. Que sólo en esa contextualización de los textos libertinos que cristalizan en la obra del Divino Marqués puede leerse, y se viene leyendo, su carácter demoledor y liberador: no es poco el haber penetrado hasta la abyección en la profundidad del deseo, el haber afirmado un «*non serviam*» tan cósmico como el de los ángeles, el haber conocido las simas de lo que, a lo mejor o a lo peor, es el deseo humano. Tampoco lo es el haber roto con la hipocresía de las normas al uso, y el haber fabricado unos textos minuciosamente dirigidos a agotar la combinatoria penetrativa de los cuerpos y la fusión y confusión de placer y dolor, tanto como la de texto y cuerpo, discurso y placer. Pero esa presencia del dolor no consentido, de la necesaria anulación de la libertad del otro y la otra —a Sade, a los textos sadianos, no se les puede acusar, por cierto, de machismo: siempre hay una libertina, o varias, capaz de generar discurso, lo que resulta muy de agradecer— esa presencia, digo, del dolor no consentido, esa no separación de placer y violación, que es esencial en su afirmación de la libertad, es lo que, en una sociedad como la nuestra, dividida entre el puritanismo y el hedonismo, debería plantearse a discusión.

DEL TEXTO Y LA IMAGEN

Volviendo al *snuff*, lo ofrecido es una película pornográfica. El cine es, entre todas las artes, el que produce más ilusión de verdad, más ilusión de realidad, hasta el punto de que eso lo hace sospechoso de no ser arte: contiene demasiada realidad. Es curioso que ocurra tanto en blanco y negro como en color, y que pase con todas las texturas, en cine y vídeo, como si esa ilusión de realidad —que sabemos que no está en lo que ve-

mos— estuviera irremediabilmente en otro lugar al que lo que vemos nunca deja de referirse. Y que, justamente porque la sensación de realidad es tan vívida, el esfuerzo constante del cine suele estar en desmentirse. El cine es el arte más preocupado por establecerse legalmente, es decir, por declarar las relaciones entre la película y la realidad. Y la palabra legalmente significa, porque sabe también el cine que el convencimiento que arrastra le confiere un poder tan fabuloso que, como poder que es, está situado quiera o no en el terreno de la ley, es decir, en el terreno en que los derechos y poderes entran en confrontación. Y para eso está la ley. Desde el «cualquier parecido con la realidad es mera coincidencia», al «basado en un hecho real», mucho más frecuente en la actualidad, son las maneras en que el cine declara. Judicialmente, por decirlo así.

Podríamos decir que el cine puede hacer dos operaciones opuestas con bastantes pocas posibilidades de verificación: la primera sería grabar, tomar —y la palabra tomar significa también coger, apropiarse de— unos hechos en el momento en que suceden. Los vídeos domésticos ofrecen continuamente esos «testimonios» que, porque declaran serlo, poseen una fuerza muy especial. Una veracidad difícilmente contestable. La otra operación es grabar una representación. Es decir, una actuación, una ficción. La declaración de la película,



MARQUÉS DE SADE

*Si no se divirtieran tanto
en encarcelarme cada seis
meses, confiscando mis libros
y mis papeles, no cometería
tantas faltas, y sacaría algún
provecho por lo menos.
Pero les parece más divertido
embrutecerme, mantenerme
perpetuamente en la inacción,
hacerme perder mi tiempo
entero.*

1784

que funciona de manera menos autónoma de lo que podría parecer, hace bascular su sentido, y podemos ver desde «montajes» —es decir, representaciones que se hacen pasar por hechos reales— a hechos reales que se ocultan bajo la posibilidad de pasar por representaciones. En cualquier caso, en esa luz y sonido a equis imágenes por segundo, no hay más que eso: equis imágenes por segundo, luz y sonido.

André Gomes
Serie *Iluminaciones*
1996

El cine pornográfico es representación, como los textos libertinos son texto, palabras nada más, que diría el bolero. Representación relativa: las penetraciones de la *porno dura*, captadas a sesenta centímetros de los orificios, no son ficticias. La violencia en la pornografía dura es representación, y yo creo que la representación dura de la violencia, en las películas de violencia, también es pornográfica. Pero indolora, ficticia, aunque el dolor, como el placer, no es transmisible. No es transmisible, no es comunicable. Es, por supuesto, contagiable: produce reacciones físicas, desde la excitación sexual a la angustia y el miedo, o el asco. Tanto si está representado, como si está «tomado» de la realidad. El *snuff* es «documental»: vídeo captando lo que de verdad está ocurriendo, lo que se hace para que se grabe. Hasta la tortura y la muerte. El que el dolor y la violación se inflijan «de verdad» para ser grabados, da esa vuelta de tuerca tan insoportable como si *Las ciento veinte jornadas de Sodoma* hubieran sido «realizadas» para ser escritas.

Suponiendo que las penetraciones que aparecen en las películas pornográficas se han producido en la realidad para ser grabadas, formando parte de esos débiles argumentos que las soportan, son en realidad tan «verdaderas» y tan «representación» como las palabras, los gestos, los pasos: lo que los actores «hacen» en el plató, o lo que «hacen que hacen». Y la representación *sado-maso* no deja de ser, también, teatro. No hay heridas reales, no hay sangre de verdad. No hay dolor extremo verdadero. Todos los que intervienen en la historia son actores, y lo hacen «libremente» —como ser verdugo, ser actor *porno* es una profesión que se elige, condicionada como todas. Representar el dolor, lo que en el teatro griego, tan cauto, hacía una máscara, es algo que los actores aprenden, tienen que aprender: es una de sus funciones. Como representar el placer, el orgasmo. El que tenga placer un actor a la hora de representarlo es lo de menos: en la cinta de luz, lo que aparece no es su sensación, sino la representación de su sensación. La apariencia de su sensación. Pero el placer y el dolor no son equiparables. Proporcionar placer, ni tan mal. Pero proporcionar dolor.

El espectador, entonces, ve siempre representación, y sólo la declaración de intenciones, esa declaración «judicial» que decía antes, aclara lo que se ha grabado.

LA «NUEVA MORAL» SADIANA SE CONTRAPONA

TANTO A LA NOCIÓN DE VIRTUD COMO A LA DE VICIO.

No es un problema de «ver»: es un problema de «saber». Y eso lo vuelve triplemente repugnante.

De hecho, el efecto *snuff* da la vuelta a los argumentos que «salvaban» la literatura libertina, no por el hecho de estar fuera de cualquier legalidad —después de todo, la escritura libertina era severamente ilegal, aunque fuera puro efecto imaginativo y textual— ni siquiera porque cambie la moral propuesta, esa moral individual de la libertad desde sí mismo —no confundir con «el cuidado de sí mismo» al que directamente se opone— sino porque, según la lectura que nos podría hacer soportables los textos libertinos, ha cambiado la metáfora por la realidad, ha saltado del orden lógico al óntico. En vez de «saber» que lo que se narra es ficción, el espectador que ve *snuff*, que paga *snuff*, «sabe» que lo que está viendo ha ocurrido «de verdad» cuando se grababa.

SALVAD AL PIMIENTO VERDE

El placer y el dolor no son equiparables. En la condena global de la literatura libertina, esa condena histórica que es, como hemos visto más arriba, uno de los principales argumentos a su favor, se condenaba tanto la búsqueda del placer como la producción del dolor. La idea de pecado, y de pecado aplicado al sexo, equiparaba en el crimen la exploración de las posibilidades del cuerpo y el sometimiento obligado del esclavo. Es verdad que la propuesta sadiana —y del resto de los escritores libertinos— trascendía el sexo en la búsqueda del placer, y colocaba en un orden similar ese otro placer —para mí incomprensible— del verdadero dominio que se pone a prueba causando dolor.

No es que crea que la agresión sexual pueda producir placer a la víctima, aunque pueda desencadenar ambiguas sensaciones; pero incluso en la búsqueda de ese sometimiento necesario en las historias narradas sadianas, hay una investigación moral, hay una investigación del comportamiento de la víctima —que nunca podrá hermanarse al verdugo, por mucho que en Saló —y ahora es Pasolini— su colaboración, y la lectura ahora es política, sea «necesaria». De manera que no hay manera de separar en los textos libertinos lo uno y lo otro.

Venidos de fantasías antiguas —de esas «fases» oral y anal de que hablaba Freud, que dejaron fantasías sádi-

cas y *masocas* en todas las almas— se cuelan en nuestra lectura los unos por los otros. Bien, la investigación del cuerpo del placer. Horrorosa, la investigación del cuerpo del poder (aunque, a título de metáfora, y vuelvo a Pasolini, se puede aceptar). Y fatal, la dependencia establecida entre el cuerpo del poder y el del placer.

Además, la lectura de Sade y los libertinos también es histórica, como todo. Y coincide con la «liberación sexual». Es decir, con ese momento en que la actividad sexual se propone reglarse no por la moral del sexto mandamiento, sino por las nuevas morales contra la represión. La sexual, y la policial. La libertad, que implica el común acuerdo entre las partes, permite una investigación a fondo de los cuerpos, y de las relaciones entre ellos. Y permite la libertad con la libertad, la relación entre los iguales y libres. Y más: ese pansexualismo que pasa por los *partous*, por las relaciones entre muchos, por la existencia y práctica de todos los sexos, en la que se implica el cuerpo y la mente, en la que ese doble escenario físico y mental que descubren y precognizan los libertinos, se somete al dominio de la libertad compartida, finalmente, entre iguales.

Yo diría que, de Sade, aparte de lo «divertido» de esas situaciones casi cómicas, como las doncellas engañadas y perseguidas, que creen a oscuras una y otra vez estar con su marido y no con el infame libertino, y que me hacen pensar lo que le dijo el oso al cazador sodomizado en el chiste: para mí, que a cazar osos no vienes; aparte del descubrimiento, dentro del propio texto, de la función erotizadora del discurso, y de la ritualización del sexo convertido en ceremonia; aparte de poco más ya dicho más arriba, me quedaría con su juego combinatorio: ese que, en una de las estancias de *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, o en uno de los estudios, tan de los años 70, de los estructuralistas franceses de un estupendo combinado de varias personas, todas ellas libres y divirtiéndose, trabadas por sus orificios y apéndices diversos, incluyendo si no recuerdo mal, un mono, hacía anotar a un amigo mío al margen del libro: «Y dice A. que sólo le falta al conjunto un buen pimiento verde».

Así que, y termino: salvad al pimiento verde. Salvemos la risa, y dejemos el dolor y la muerte al irremediable destino. □

Juan García Ponce

Algunos apuntes sobre la costumbre conocida como libertinaje

Cuando se usa la palabra libertinaje, en nuestra época casi inevitablemente nos viene a la cabeza el nombre de Sade. Él parece ser quien la instituyó y su expresión más directa es la creación del personaje novelesco de Juliette y de la institución llamada *Sociedad de los amigos del crimen*. Pero sobre todo, el sadismo descansa en la obra literaria que lo expresa; no es más que eso: una pura representación, un juego escénico cuya fuerza se encuentra en el pensamiento que permite su realización. Hay en él entonces una doble exigencia: el pensamiento hace posible el juego; el juego hace posible el pensamiento. Mediante esta doble exigencia, la base de la *Sociedad de los amigos del crimen*, la destrucción del objeto de un deseo absoluto, recomienza una y otra vez. Su contrario sería el masoquismo, que debe su nombre a otro escritor: Masoch. Pero uno y otro no se relacionan entre sí. Es absolutamente falso conceptualmente el chiste de un masoquista enfrentado a un sádico para saciar sus mutuas manías. El masoquista diría: «Pégame, hazme daño», y el sádico contestaría simplemente: «No». Ésta no es la realización del sadismo ni del masoquismo. El sádico, para realizarse como tal, requiere que el objeto de la destrucción no desee su destrucción; el masoquista necesita que aquél en el que sacia su deseo no busque destruirlo. Gilles Deleuze ha demostrado con claridad en su estudio sobre el masoquismo la imposibilidad real de este chiste sin destruir la esencia tanto del sadismo como del masoquismo.

También es falso considerar a Sade como el único autor de obras libertinas en su época. Casi al mismo tiempo que él —con la diferencia de que Sade era un aristócrata aprisionado por las intrigas de su suegra, liberado y arruinado por la Revolución y luego vuelto a ser prisionero por ella a pesar de sus nuevas convicciones revolucionarias, y que en prisión como parte de *La filosofía en el tocador* incluyó ese bello texto publicado independientemente después que se titula «Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos»—, Fourier, burgués, empleado en una pequeña tienda y escritor igualmente utópico pero mucho menos conocido, habla en la descripción de lo que sería su Falansterio, otra filosofía, semejante a la que crean los libros de Sade, de la anulación de todas las consideradas

«buenas costumbres» mediante el libre intercambio de parejas de acuerdo con sus afinidades libidinales, y dentro del Falansterio crea lo que llama el *angelicado* consistente en una pareja de excepcional belleza que nunca se toca entre sí sino que preserva su pureza para crear lo que podríamos considerar la posibilidad cumbre del Falansterio mediante el ejemplo extremo de su gratuidad.

Pero el libertinaje es muy anterior al muy conocido nombre de Sade y el mucho menos conocido de Fourier. Hay una religión dentro de la que la moral de los dioses no excluye el libertinaje sino que, al contrario, la favorece por su misma condición divina. Estamos pensando en Zeus y su ronda de doce dioses y diosas entre los cuáles el libertinaje era común, no sólo entre ellos sino dirigido también a los humanos, de los cuáles Zeus, el padre de los dioses, en su lubricidad extrema nos proporciona múltiples ejemplos. Los dioses griegos son adoptados por los romanos con sus nombres convenientemente latinizados. Y en el siglo XIX un moralista, el filósofo Nietzsche, que nos habla inclusive de estar más allá del bien y del mal como una nueva forma de moral, nos recuerda que cuando un dios tuvo la pretensión de proclamarse el dios único, aunque estuviese dividido en tres mediante el misterio de la Santísima Trinidad, los demás dioses tuvieron un ataque de risa loca hasta morir de risa, con lo cual nos señala el final del mundo teológico griego y romano para ser sustituido por el cristianismo, dentro del que la segunda persona de este dios único y trino encarnó para ser cruelmente crucificado por su propio pueblo y hacer posible nuestra redención en tanto inveterados pecadores.

Es posible argüir que él también tenía una cierta lubricidad. Recordemos su íntima relación con María Magdalena. Provocó muchas murmuraciones entre sus apóstoles. Sin embargo, la imagen de Cristo en una rústica cruz, sangrante, maltratado hasta el delirio tal como lo pinta Grünewald con mórbido realismo, contemplado dolorosamente por su madre protegida por San Juan Evangelista, con María Magdalena de rodillas y con las manos cruzadas en alto rezándole a esa terrible imagen, con el evangelista San Mateo apuntando hacia él con el brazo derecho, un libro abierto en el izquierdo y el cordero que lo simboliza a su lado, hubiese provocado las delicias sádicas de Juliette. El sadismo ateo representado

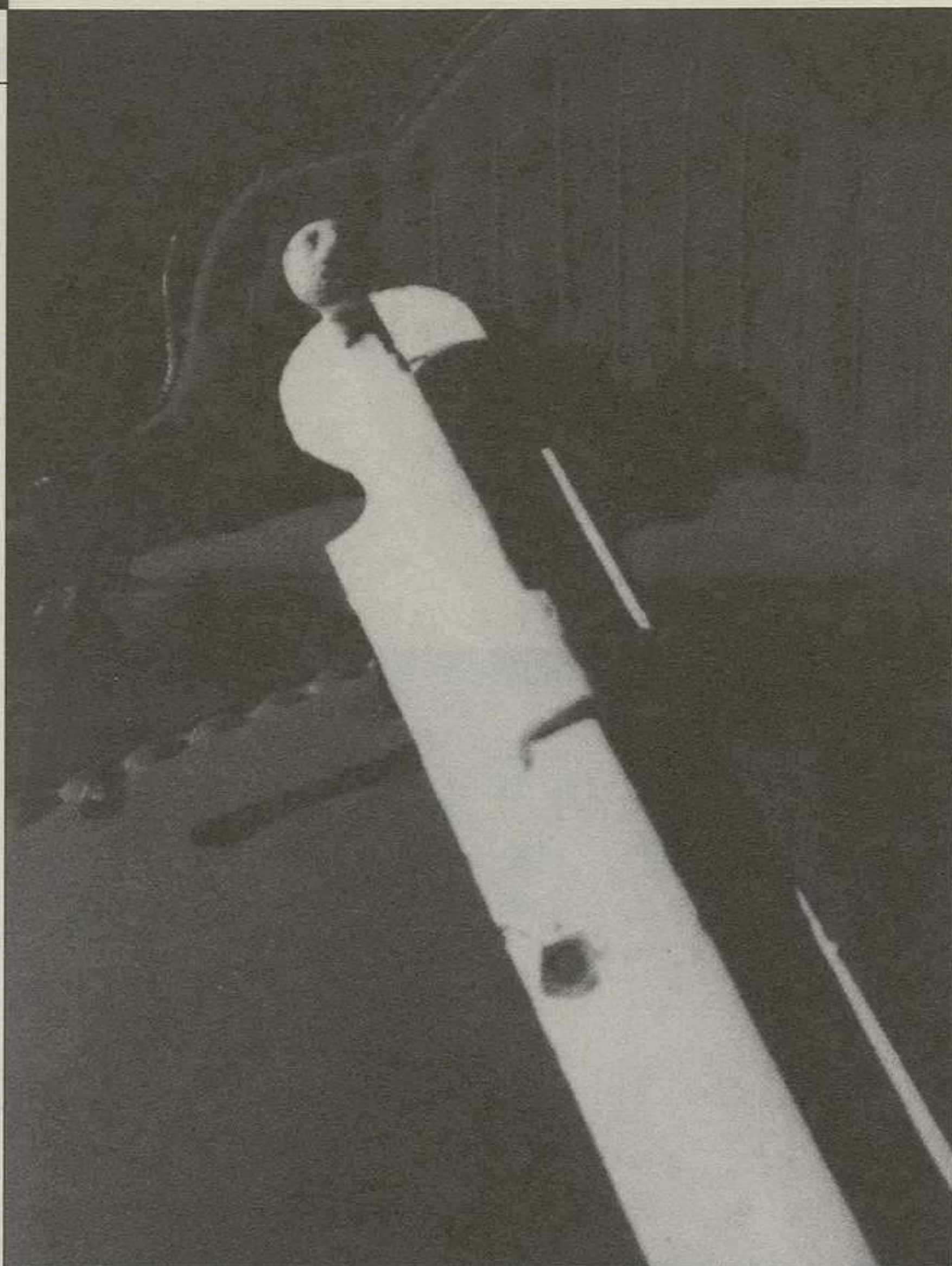
André Gomes
Serie Iluminaciones
1996



por Juliette con el acto sodomita como forma de realización a fin de evitar hasta la procreación y la redención por el dolor del cristianismo, se unen. Pero en fin... Gracias a la habilidad literaria de los evangelistas al crear el Nuevo Testamento, el cristianismo sobrevivió hasta el siglo XIX, cuando el mismo Nietzsche anuncia la muerte de Dios, agregando que lo matamos nosotros, quienes también lo habíamos creado. Para el pensamiento filosófico, ésta es la verdad. Sin embargo, aunque con cada vez menos éxito, debido a los tenaces esfuerzos de sus más desamparados seguidores, el cristianismo sigue funcionando para algunos. Religión de esclavos, al fin y al cabo, desde sus inicios. También en la época de los romanos, Juliano el Apóstata intentó volver al culto de los antiguos dioses. No tuvo ningún éxito, habían muerto de la misma manera que ahora ha muerto el dios único. Nietzsche se lamenta de que hayan pasado dos mil años sin que haya nacido un nuevo dios y propone sustituirlo por la risa de la que murieron los antiguos dioses. Sería una doctrina de la alegría de vivir. Lo cual equivale a afirmar que, para todos sus efectos, nuestro mundo es ateo y a partir de este hecho vuelve a ser verdad el libertinaje. Pero éste está manchado por una nueva práctica con un valor casi religioso: la mercantilización.

Pierre Klossowski, discípulo tanto de Sade como de Nietzsche, dice: «Se es testigo del principio de la mercantilización moderna de la emoción voluptuosa». Está presente tanto en la industria de la publicidad como en muchos otros aspectos de la vida contemporánea. Si bien no todos se consideran «libertinos», la mayoría afirma estar a favor de la libertad sin darse cuenta de que esta supuesta libertad está manipulada desde «arriba» por los auténticos dueños del poder, ya sean gobernantes, industriales o comerciantes. Ellos han conseguido hacernos sentir «libres» no sólo al gozar de la supuesta voluptuo-

sidad de la industria del espectáculo sino de toda la industria en general. Es voluptuoso no sólo contemplar un automóvil capaz de proporcionarnos con sus formas el placer de la contemplación, sino asimismo el de la acción mediante el hecho de manejarlo. Son voluptuosas todas las acciones de nuestra vida, desde el hecho de comer productos manufacturados, que anulan por completo el trabajo, placentero en verdad alguna vez, de cocinar, hasta el de viajar con la elección del sitio al que uno se dirige borrada por la industria del turismo, encargada de enseñarnos dónde y cómo nos podemos divertir. Y los modernos medios de comunicación, que han puesto el mundo a nuestro alcance haciendo innecesario el antiguo placer de imaginar. Libertinas eran, nos re-



MARQUÉS DE SADE

*Nadie más persuadido
que yo de que el Imperio
francés debe de ser
gobernado por un monarca.*

*Pero es necesario
que ese monarca, elegido
por una nación libre,
se someta fielmente
a la ley.*

CARTA A LUIS XVI

cuerda Pierre Klossowski en su libro *Orígenes culturales y míticos de cierto comportamiento de las damas romanas*, esas damas romanas con su afición a prostituirse cuyo pretexto eran, agrega, los juegos escénicos en los que al obedecer lo que pedían las obras, sus actores, miembros de la nobleza, «actuaban» los actos sexuales ante el público. También en el culto secreto a la *Bona Dea*, en el que sólo participaban mujeres, ellas se dedicaban religiosamente al libertinaje más extremo. Todo

André Gomes
Serie Iluminaciones
1996

en Roma invitaba a las llamadas malas costumbres practicadas, como ocurre en nuestro mundo, en las más altas esferas, tal como lo muestra Kubrick en su última película *Eyes Wide Shut*. Igualmente, Heimito von Doderer, en su novela *Los demonios*, nos cuenta que en la Edad Media en los castillos, con el pretexto de combatir la brujería, los nobles se dedicaban al más puro libertinaje con personas de clase social inferior a quienes luego daban a sus servidores, para espiarlos cuando a su vez realizaban los mismos actos que ellos. La costumbre del libertinaje no se ha abandonado nunca, pero su origen y su final están unidos a la pura representación, tanto como el pensamiento.

En esta dirección convendría quizá irnos a lo que los historiadores de la literatura señalan como la plenitud de la forma novelística, con los escritores rusos, franceses e ingleses en el siglo XIX. Entonces la novela en su plenitud sería más bien moral, aunque sus creadores tuviesen tendencias libertinas. Podemos pensar tanto en Dickens como en Balzac y sobre todo en Tolstoi y Dostoievski. De la lubricidad de Tolstoi nos habla cualquier biografía y aunque el siempre trató de imponerle su convicción moral, y lo mismo ocurre con Dostoievski. No obstante, Flaubert en su búsqueda de la palabra justa ya practicaba la creencia del arte por el arte.

Pero olvidemos todo eso; la historia no es más que una obra de los historiadores y cada quién habla de acuerdo con sus convicciones, no con una verdad objetiva si es que tal cosa existe. Entremos al siglo XX. No se trata de hacer historia sino de recordar alguna de las historias narradas en las obras de nuestro siglo. En 1903, como para empezar significativamente el siglo, Robert Musil publica *Las tribulaciones del estudiante Törless*. El tema de esa novela es la homosexualidad. No puede pensarse en una actitud más libertina. Y sin embargo, Beineberg y Reiting practican la homosexualidad, teniendo como víctima a Basini, como una forma de ejercer el poder. En cambio Törless hace lo mismo como un desapasionado testigo y la pasión la siente cuando se acuesta a solas con Basini por su belleza. Al final del libro concluye pensando que las cosas simplemente ocurren, sin ningún sentido. La destrucción de todo valor moral en nombre de la afirmación del gratuito poder de la belleza.

ES FALSO CONSIDERAR A SADE COMO EL ÚNICO AUTOR DE OBRAS LIBERTINAS DE SU ÉPOCA.

También es libertino el segundo libro de Musil, publicado en 1910, *Uniones*, en el cual el relato titulado «La realización del amor» termina con la convicción de Claudine, su protagonista, de que su acto libertino al serle infiel a su amor la lleva a confirmar el indestructible carácter de ese amor. Y la última obra de Musil, la monumental novela *El hombre sin cualidades*, no tiene conclusión. El primer tomo apareció en 1930, la mitad del segundo en 1932. La muerte de Musil diez años después, en 1942, a los sesenta y un años, cuando él estaba refugiado en Suiza fuera de su Viena natal por el triunfo del nazismo, la interrumpió cuando parecía que la única posible conclusión de esta novela era la muerte de su autor, ya que Ulrich y Agathe, los hermanos mentalmente incestuosos que la protagonizan, saben que nunca realizarán carnalmente su incesto sino que sólo hablarán infinitamente entre sí en una suerte de repetición del *angelizado* de Fourier, quien había muerto un siglo antes, en 1837. ¿Voy a hablar tan infinitamente como Ulrich y Agathe? Confiemos en que no sea así, después de todo ya tengo sesenta y siete años.

En 1913 el virtuoso y casado Thomas Mann, quien había iniciado el siglo publicando otra monumental novela, *Los Buddenbrook* —crónica de la decadencia de una familia que señala el supuesto fin de la sociedad burguesa y que tuvo un éxito absoluto—, publica *La muerte en Venecia*. En el relato su protagonista, el disciplinado escritor Gustav von Aschenbach, quien había sacrificado todo por su arte, viaja a Venecia y la novela nos narra con un prodigioso poder de seducción su desafortunado enamoramiento por Tadzio, un muchacho al que se dedica a admirar siguiéndolo por toda la ciudad y permaneciendo ahí a pesar del conocimiento de que la ciudad está sometida a una peligrosa epidemia por la cual muere en la playa, siguiendo con la mirada a su amor, quien se pierde bajo la deslumbrante luz del sol.

El libertinaje mostrado a través de Gustav von Aschenbach tiene su fin en la mirada, pero el tema del relato es la homosexualidad. Para su época era una pasión prohibida. Thomas Mann la prodiga en sus libros, pero junto a ella está también la pasión del incesto. Desde «La sangre de los Walsung» hasta *El elegido*, atraviesa toda su obra. Pero si en ese primer cuento la esfera es todavía la burguesía y los hermanos incestuo-

sos, gemelos y un tanto decadentes, realizan su incesto por una sola noche, con el hermano diciéndole al final a ella que su próximo matrimonio, gracias a la acción prohibida de ellos, será mucho más interesante, y con este comentario cierra la historia, subrayando el desprecio aristocrático de los hermanos por el novio burgués, en *El elegido* la historia abandona el ámbito de la burguesía para situarse en un mítica Edad Media y su carácter es francamente irónico. Los hermanos incestuosos realizan su amor apenas ha muerto su padre, y Thomas Mann comenta que el único acto reprochable cometido esa noche fue que el hermano, exasperado porque su perro no deja de ladrar, lo mata a puñaladas. Sin embargo, ella queda embarazada. Los hermanos, atribulados, le confiesan su falta a un tío. Éste decreta que en castigo el hermano debe irse a combatir a las Cruzadas y el niño, fruto de su amor ilícito, sea encerrado en un cofrecillo con una tabla en la que se relate su origen y arrojado al mar. El hermano muere, pero el hijo de un amor ilícito sobrevivirá milagrosamente, por supuesto. El cofrecillo es recogido por unos monjes, quienes educan al niño, y una vez llegado a la edad adecuada el joven, por sugerencia de los monjes, abandona el convento y se va a recorrer mundo como caballero andante. Así llega hasta una ciudad gobernada por una mujer soltera quien se niega a casarse con otro caballero de una ciudad vecina que ha puesto sitio a su ciudad. El joven la libera y se casa con la dama. Tienen dos hijas. Y al fin, claro está, leyendo la tabla que los dos tienen por separado, descubren su verdadero parentesco, que en realidad ya sospechaban. Ella es su madre y las hijas que han tenido juntos por tanto nietas de ella, hermanas de él y así sucesivamente. Él parte a hacer penitencia quedándose sólo en una pequeña isla en medio de un lago. Pasan diecisiete años. Él se convierte casi en una especie de topo de tanto sufrimiento. En tanto, en Roma, el Papa muere. Unos cardenales sueñan que su sucesor debe ser alguien que está haciendo penitencia en una pequeña isla en el centro de un lago. Parten en su búsqueda, lo encuentran y es elevado hasta la condición de Papa. La mujer doblemente incestuosa va con sus hijas a pedirle perdón por sus faltas al nuevo Papa. Se reconocen de inmediato. El Papa la perdona y le dice que menos mal que la reconoció a tiempo porque de

HAY UNA RELIGIÓN DENTRO DE LA CUAL

LA MORAL DE LOS DIOS NO EXCLUYE EL LIBERTINAJE.

otra manera podría haber tenido descendencia con sus hijas, creando a alguien cuyo parentesco sería insondable. Destina a la madre y a una de las hijas a un convento y casa convenientemente a la otra. El mal es finito, se nos dice, y todo termina felizmente. Una historia edificante cuando parece poco edificante. Tal es la ironía de Thomas Mann. ¿Debemos considerar a los personajes libertinos y con ellos al escritor? Queda a juicio del lector.

Objeto de un deseo absoluto son las ninfetas para Humbert Humbert, el seudónimo utilizado por el narrador de *Lolita*, la ejemplar y bella novela de Vladimir Nabokov. Humbert Humbert tiene una fijación con las ninfetas desde su primera juventud, cuando en una playa de Europa tuvo un obsesivo romance nunca llevado a feliz término con una vacacionista de su edad. Entre ellos siempre se interponía la vigilancia extrema e inoportuna de algún mayor para que no hubiera ninguna violación a las buenas costumbres, y la niña muere poco después. Su nombre era Annabel, el mismo nombre que el del amor de Edgar Allan Poe, quien por lo visto también tenía una cierta predilección por las ninfetas. Detalle cultural no mencionado por Nabokov, sino señalado por el autor de estas líneas. La cuestión es si debe considerarse a Humbert Humbert un libertino. Su pasión por llevar a término ese romance nunca realizado con Annabel, hace su vida por lo menos bastante irregular. Pero a diferencia de los libertinos de Sade, Humbert Humbert no cuenta con ningún lugar apartado en el que se pueda crear una sociedad dedicada a realizar sus pasiones, desviadas o no. Después de muchos avatares, como ilustre profesor de francés que va a escribir un libro con el tema de sus afanes como maestro, pero en el fondo buscando siempre a su ninfeta, la encuentra por casualidad en un pequeño pueblo en el norte de Estados Unidos. Se llama Dolores Haze y su madre alquila un cuarto en la casa en la que habitan. Nada hay tan minucioso y amoroso como las múltiples descripciones de la ninfeta Lolita cuando al fin aparece y Humbert Humbert puede además vivir en la misma casa que ella. El deseo absoluto de Humbert Humbert ha hallado al fin su meta. Ante este milagro no hay regla moral que pueda tenerse en cuenta. Además, para fortuna de Humbert Humbert, la cursi y provinciana madre de Lolita tiene un pequeño

jardín al que llama «la piazza» en el cual el narrador puede contemplar ampliamente a Lolita y sufrir con las descaradas insinuaciones de su madre, quien siendo viuda, ve en el «dedicado» académico a un prospectivo marido. En medio de la nebulosa producida por la continua contemplación de Lolita, de continuas frustraciones provocadas por el empeño de su madre de que la adorable Lolita no aparte de sus serias meditaciones al profesor, y por su rigurosa dedicación a la tarea de seducirlo, Humbert Humbert tiene hasta la oportunidad de tener a Lolita tendida sobre sus piernas un domingo en que su madre la ha castigado con no ir a la escuela dominical en la iglesia del pueblo. Mientras Lolita y Humbert Humbert hojean una revista y él canta una canción idiota para disimular su ansiedad, al tiempo que le señala un moratón que Lolita tiene en el muslo, ella se retuerce sobre Humbert Humbert cuando él la toca y Humbert Humbert tiene una soberana eyaculación, a la vez que Lolita se separa de él dando un brinco. Es un placer absoluto. Pero la señora Haze, empeñada en disfrutar todo el tiempo de Humbert Humbert, después de que él vea frustrados varios intentos de matarla, manda a Lolita a un campamento de verano.

El dolor de Humbert Humbert es premiado con la máxima alegría: la señora Haze lee horrorizada el diario en el que él ha anotado toda su fascinación por Lolita. Sale de la casa corriendo y es oportunamente muerta por un automóvil. El atribulado huésped de la señora Haze va a recoger a Lolita al campamento. Después de una divertida escena de seducción en la que Humbert Humbert nunca logra que Lolita se duerma, al final es él quien tiene que obedecer la decisión de Lolita. Logra así que ella sea su amante y emprenden un interminable viaje por Estados Unidos. Lo demás es una mera comedia de equivocaciones. El culpable seductor es un ingenuo comparado con la perversión de Lolita. Vuelven a establecerse en un pequeño poblado del norte. Lolita participa en una obra de teatro organizada en la escuela. Después vuelven a huir, pero esta vez un automóvil sigue siempre al de Humbert Humbert y finalmente Lolita desaparece. Humbert Humbert se dedica a buscarla. La encuentra casada con un infeliz ex soldado y embarazada. Sabe de inmediato que éste no fue su raptor. Es ella quien le dice quién fue: el director de la obra

Ibn-Makram

Ciertas prácticas

A la gente le ha dado por suponer
que nosotros nos dejamos arrastrar
por ciertas prácticas;
en todo caso se han puesto a proclamarlo
en voz alta, y algunos corazones creyeron
que semejantes afirmaciones debían corresponder
inobjetablemente a la realidad.

Saben desde luego
que una sombra de sospecha
constituye ya por sí misma un crimen
y que todos los supuestos
que nos endilgan
constituyen otros tantos pecados.

Ven entonces, hagamos real
su vil sospecha;
así los habremos de descargar
de la falta que están a punto de cometer
contra nosotros.
Pasaremos al acto de una buena vez,
luego de lo cual podremos siempre arrepentirnos.

Versión del francés de Hugo Cánova

de teatro para niños en la escuela, un degenerado casi impotente según confesión propia, al que Humbert Humbert mata en una cómica y terrible escena. Desde el principio del libro sabemos de la muerte de su narrador, pero queda el final de éste: una hermosa declaración de amor a Lolita en la que Humbert Humbert le dice que el único campo en el que pueden vivir es el del arte.

El libertinaje y la ficción están indisolublemente unidos. Si el libertinaje puede ser ficción como en los casos de Sade y Fourier, la ficción puede ser realidad. Musil ha declarado que el ambiente de las escuelas austriacas de su tiempo no sólo era como el descrito en *Las tribulaciones del estudiante Törless*, sino mucho peor. Thomas Mann afirma haber tomado de una experiencia muy concreta el amor por Tadzio que alimenta *La muerte en Venecia*, y el modelo de Tadzio ha sido localizado con precisión. No sabemos si Lolita tiene modelo o no, si fue «real» o no. Conocemos la fuente de algunas de las novelas de Bataille, pero los sucesos reales no se relacionan más que simbólicamente con las ficciones. Lo que es un hecho es que éstas son libertinas.

Georges Bataille, un espíritu abierto a todo tipo de experiencias, como lo prueban sus propios escritos, en los cuáles los géneros se multiplican mostrando la amplitud de sus intereses, tiene como una de sus obsesiones mayores el erotismo, y sus novelas o sucintos relatos son libertinos. Basta con pensar, por ejemplo, en la *Historia del ojo*. Su protagonista dice estar obsesionado, desde que recuerda, por las cosas sexuales y, cuando la encuentra, su cómplice total en sus aventuras se llama Simone. Con ella organiza orgías. Una de las participantes, una muchacha pudibunda llamada Marcelle, seducida primero por Simone y el protagonista en una playa, se convierte en su cómplice y tiene, finalmente, que ser recluida en un manicomio. Simone y el protagonista saben por los signos dejados por ella en una ventana que sus obsesiones sexuales continúan. Después, Simone y el protagonista encuentran a un protector muy rico, el inglés Sir Edmon. Con él viajan a España. Siempre bajo el signo de los excesos sexuales, llegan hasta Sevilla. Ahí, en una iglesia Simone se acerca a un confesionario. Logra excitar a su confesor hasta el punto de que éste tiene una relación sexual con ella. Desde el principio, Simone le ha dicho al protagonista que nunca usaría una

cama para hacer el amor de una manera normal y en cambio utiliza huevos duros como objetos sexuales. En Sevilla, en la iglesia donde hasta hay un cuadro de Valdés Leal donde ven a una rata meterse por el ojo de una de las figuras pintadas, los excesos libertinos llegan a su cúspide: el joven cura, víctima de Simone, es asesinado y ella pide que le metan un ojo por el culo. El equivalente ahora de los huevos duros. Todo es un horror y, sin embargo, atractivo en este relato. Sus protagonistas se disfrazan y logran huir de España en un yate en busca de nuevas aventuras, se nos dice.

Si Sade puede ser aburrido por la misma extensión de sus escritos, independientemente de su valor teórico, Bataille logra lo contrario. Sus novelas y relatos, cualquiera que sea su dimensión, nunca son excesivos verbalmente y siempre son libertinos dentro de la variedad de sus argumentos y formas que van desde la suerte de *via crucis* mediante la que existe *El muerto*, hasta la novela con una dimensión tradicional que es *El azul del cielo*, y la última de ellas, *Mi madre*, que permanece inconclusa y sólo es publicada después de la muerte de su autor. Su carácter inconcluso se debe en

parte a la censura. A través de la transgresión de las formas de conducta establecidas, si su práctica no es imposible, su difusión por medio de la palabra escrita o cualquier otra forma de arte, es también una denuncia.

En el caso de Pierre Klossowski, es significativo que al publicarse *Roberte esta noche*, para subrayar su carácter de obra de arte, apareciera ilustrada con dibujos del autor. La nota crítica sobre ella publicada por Georges Bataille en su revista *Critique* se titula «Fuera de los límites» y en efecto, la costumbre llamada «las leyes de la hospitalidad» por Octave, —el personaje principal masculino del libro, un viejo conservador y católico, casado con la bella y joven Roberte—, consistente en que el dueño de la casa le anuncia a todos sus invitados su deseo de que gocen sexualmente de los encantos de su esposa, está fuera de los límites, aunque Octave asegura cumplir de este modo con las reglas del matrimonio. Como secuela de *Roberte esta noche*, Klossowski publica *La revocación del Edicto de Nantes*. El conflicto planteado desde el primer libro, la oposición entre Octave católico y Roberte atea, quien dice no estar de acuerdo con las leyes de la hospitalidad aunque se somete a ellas por obediencia a su marido y fidelidad a su propio temperamento, y que participa en los «cuadros vivos» de los que Octave se sirve también para poner en práctica la costumbre instalada en su hogar, se agudiza cuando Antoine, sobrino de ambos y huérfano, va a vivir a su hogar. Octave quiere que vea a su tía como el objeto natural del deseo, sentido ya por Antoine; y si ve a su tía tomada a la manera sodomita por uno de sus preceptores, el antiguo amante de Roberte, Vittorio, en *Roberte esta noche*, la goza también siendo el protagonista de uno de los «cuadros vivos» pedido por Octave como regalo de cumpleaños. Después, Octave muere y Roberte puede dedicarse a gozar de su sobrino sin testigos. Pero todo se complica aún más en el tercer tomo de la trilogía. *El apuntador o el teatro de la sociedad*. Ahí un nuevo marido de Roberte, Theodore Lacasse, autor de *Roberte esta noche*, quiere representar en privado la obra con sus amigos como actores y su esposa Roberte como protagonista. Al iniciarse las lecturas de la obra, Roberte lee con natural facilidad su propio papel y aparece inmediatamente otro personaje llamado Valentine,

idéntica a Roberte. Las dos se precipitan una contra otra sin que los demás invitados se den cuenta de que son dos. Se inicia un juego de dobles autenticidades y falsificaciones. Hay otro personaje, llamado sólo K., quien también pretende haber escrito *Roberte esta noche*. Roberte puede ser enviada por Theodore al hotel Longchamp, donde las esposas de los contribuyentes pagarán, sirviendo ahí, las deudas que aquéllos pueden tener con el Estado. Las deudas de Theodore son abundantes. Su amigo íntimo Guy de Savigny le suplica a Theodore que no lleve a Roberte al hotel de Longchamp. Éste nunca ha tenido intención de hacerlo. Guy de Savigny tampoco está de acuerdo con que se haga una representación de *Roberte esta noche*. Se inicia un complicado juego de dobles entre Roberte y Valentine. Pero todo termina felizmente cuando el gobierno que protegía el hotel de Longchamp cae y la madre de Roberte reparte a los hijos que ésta ha tenido entre sus amigos de acuerdo a sus afinidades. ¿Otra prueba de la validez del Falansterio de Fourier? También lo dejamos a juicio del lector. En cualquier forma y bajo distintos aspectos, Roberte es, en parte al menos, la protagonista de los libros de Klossowski, de los cuales uno se titula *Sade mi prójimo*. Klossowski cierra su obra como escritor con un libro en el que une la parodia de un tratado de economía con fotografías de su esposa tomadas por Pierre Zucca. El mismo Zucca es el director de la película titulada *Roberte*, basada en una combinación de *Roberte esta noche* y *La revocación del Edicto de Nantes* y en la cual Pierre Klossowski y su esposa Denise Moria Sinclair representan los papeles de Octave y Roberte.

Después, Klossowski se dedica a la pintura y más adelante a la escultura. Denise Moria Sinclair es la figura central en casi todas sus creaciones. Si *La moneda viviente* convierte a una persona viva en el verdadero valor de intercambio, haciéndola un sustituto del dinero, debemos pensar que el libertinaje también debe tener asimismo un valor económico. Pero cuál sea éste, no lo sé. El libertinaje no es sólo una cuestión de valores morales o económicos sino una práctica gozosa para sus adeptos, mediante la cual se define su manera de ser y de pensar y es una fuente de riqueza para la creación. Hay que guardar este derecho. □

Antonio Gómez Rufo

Apuntes mínimos sobre la transgresión

La ley de Dios y las leyes de los hombres se han utilizado siempre para establecer pautas de comportamiento y reglamentar las relaciones de alteridad, enmendando la sencillez de la Naturaleza y creando normas educativas tendentes a configurar un modelo que se ha ido imponiendo a lo largo de los tiempos en lo referente al cuerpo humano y al intercambio del placer sexual, como si el libre albedrío y la identificación con lo natural pusiesen en peligro la salud individual y colectiva.

Así, el sexo se convirtió en Derecho en Roma, con el único fin de resolver conflictos civiles que tenían que ver con el adulterio, la legitimidad de la sucesión y la institución de la herencia, garantizando ésta para la preservación del patrimonio familiar, tan supuestamente necesitado de protección. Hasta entonces, y salvo contadas excepciones, el sexo se contemplaba como un mero instrumento para la procreación o el placer masculino, sin necesitar de reglas jurídicas ni de normativas sociales, ni contemplarse el concepto de transgresión en referencia a estos supuestos. Y menos aún el de libertinaje, sencillamente porque no existían límites. El pudor considerado como costumbre y el honor como excusa para el mantenimiento de la posesión de la mujer (o de la propiedad, que en esto también tardaron en ponerse de acuerdo las diversas corrientes del Derecho) eran elementos culturales variables dependiendo de los pueblos, las latitudes y las tradiciones. Pero, en definitiva, las relaciones sexuales nunca fueron un problema, ni siquiera en la Biblia; sólo después del inicio de nuestra era se introdujo la complejidad. Artificialmente, claro.

En todo caso, estamos hablando de un instante en comparación con la eternidad (¿un millón de años?) del hombre sobre la tierra.

Fueron expulsados Adán y Eva del Paraíso y, de paso, sintieron vergüenza de su desnudez, dice el



André Gomes
Serie Iluminaciones 1996

Antiguo Testamento. Desde entonces, todas las civilizaciones judeocristianas establecieron un concepto del pudor que se ha ido incorporando, casi como resultado de una mutación genética, a las generaciones sucesivas. Pero, curiosidad al fin, esta cultura dominante en el mundo más desarrollado industrial y económicamente ha coexistido con otras civilizaciones para las que la sexualidad es tan natural en el ser humano como en la totalidad de las restantes especies animales.

Y, más curioso aún, el arte siempre ha trabajado la idea de la sexualidad (de la desnudez, sobremanera) como elemento artístico común. Grecia, Roma, el

EL DESAFÍO A LA LEY Y A LA NORMA ES

UNA TENTACIÓN DIFÍCIL DE COMBATIR.

Renacimiento y las diversas corrientes de la modernidad han representado el desnudo como *Leitmotiv*, y en el siglo del audiovisual, el siglo XX, la fotografía, la moda, el cine, el teatro y la televisión han incorporado el desnudo como arma de seducción, aunque no pueda saberse hasta qué punto la finalidad era transgresora o meramente económica: hay que inclinarse a pensar más en esta última. Pero, ¿qué estará sucediendo ahora dentro del cerebro de los occidentales para que aún nos estemos haciendo preguntas sobre el pudor en una sociedad que desea desnudarse y, por alguna extraña razón, no termina de hacerlo?

Porque la distancia entre la desnudez y el pudoroso vestido se mide en metro o metro y medio, poco más o menos. Ahí, sobre la arena de una playa, una persona está tranquilamente desnuda al sol, sin pensar en su cuerpo ni en la intemperie de las miradas maliciosas; aquí, a dos metros, sobre el asfalto del paseo marítimo, el ser humano no concibe permanecer desnudo bajo idéntico sol, ante los mismos observadores y frente a una posible malicia similar. De lo que cabe deducir que, decididamente, el elemento cultural o educacional determina las pautas sociales de comportamiento y la psicología del individuo, por muy distintos que sean los aprendizajes, la voluntad del individuo y la concepción transmitida a través de los medios de comunicación.

PUDOR Y RELIGIÓN

Las normas sociales han sido reflejadas en la literatura y en el teatro a lo largo de todos los tiempos, casi siempre con un fin moralizante, por la presión del poder, que en un tiempo era político y religioso, confundándose ambos, y en otro político y económico, asimismo confundándose. En *El alcalde de Zalamea*, como en el resto del teatro de la época calderoniana, el honor —la honra— era un concepto esencial para proteger a la familia de la bastardía, pero sólo en las clases desfavorecidas. En la picaresca (el único género literario genuinamente español que a pesar de su aparente universalidad no consiguió exportarse) la vida desordenada era propia de ex-aventureros de las colonias americanas y buscavidas de guerras europeas que recorrían

los caminos para saciar las hambres de cada día, sin miramientos morales. Pero en una literatura y otra, el afán moralizante era notorio en sus autores (véase *El Lazarillo de Tormes*, o el *Guzmán de Alfarache*), salvo en el caso peculiar de Quevedo, que no se dejó llevar por esa «moralina» en *El Buscón don Pablos* y pretendió divertir y divertirse, sin arrogarse el petulante papel de aleccionar a nadie.

En el arte de la pintura, igualmente, el pudor se impuso también en los feudos de la Iglesia de Roma, hasta el punto de que en España no existe ningún desnudo pictórico, con excepción de la *Venus del espejo*, de Velázquez, hasta el siglo XIX, mientras que en el resto de Europa, incluida Italia, eran imágenes generalizadas, como lo fue la escultura griega y romana. El pudor, pues, es una norma que, a la vez, contrasta con la realidad de la vida durante siglos, en la que el baño era público, el desnudo frecuente y el cuerpo un objeto no necesitado de ocultación.

¿En dónde empieza, entonces, la transgresión, históricamente hablando? ¿Acaso el luteranismo, el protestantismo, se enfrentó a la ortodoxia católica en este aspecto? No. Miguel Servet fue quemado en la hoguera en Suiza, condenado por los tribunales de la Inquisición, por defender un estudio sobre la circulación de la sangre; y Galileo por aventurar una doctrina sobre los pasos de baile en la pista donde danzan la Tierra, el Sol y el resto de los planetas de nuestro sistema solar. Pero ninguno de ellos, ni se recogen en las crónicas otros casos, lo fueron por mostrarse impúdicos, por exagerar el ejercicio del fornicio ni por bañarse en cueros en las templadas aguas del río más cercano cuando amanecía junio. La brujería, la herejía, la heterodoxia y la inquina personal podían ser causas para ser incinerado por el brazo secular, desde la época de los Reyes Católicos hasta bien entrado el siglo XVIII, pero ni la promiscuidad en lo sexual ni lo transgresor en lo ideológico (como el lulismo, la masonería, ni siquiera la experimentación alquímica) desasosegaron al insufrible Felipe II (don Juan de Herrera, lulista o masón, construyó el Monasterio de El Escorial) ni al tolerante Felipe III; ni mucho menos a Carlos V o a los reyes Isabel y Fernando, que no se cambiaban el calzón sin consultar a ojos y adivinaciones a sus asesores lulistas.

REBELDÍA Y NORMA

La transgresión no sexual es un fenómeno constante en la historia de la humanidad porque el desafío a la ley y a la norma ha sido siempre una tentación difícil de combatir. Así, al igual que no hay época sin forajido (fuera de la norma, etimológicamente hablando) nunca faltó un forajido en cualquier núcleo poblacional humano. Pero en lo referente a la cultura y a las artes, tan transgresor puede considerarse a Sócrates en su tiempo como a San Francisco de Asís o San Agustín en la suya. Porque lo que empezó siendo un comportamiento ético determinado por un impulso moral, pasó a convertirse en un desafío al poder, fuese político o religioso.

Si la gran virtud de la Revolución Francesa fue establecer una barrera insalvable entre el poder político y religioso, separándolos definitivamente, la consecuencia fue la venia social para enfrentarse a los rígidos mandatos del integrismo católico. Y el instrumento ideológico fue la transgresión, entendida como quebrantamiento de una ley, precepto o norma social, generalmente religioso. Así, si los mandamientos eclesiásticos condenaban el pecado nefando, la promiscuidad, el adulterio y la homosexualidad, por ejemplo, la transgresión impulsaba a publicar actos contrarios descritos en la literatura o representados en el teatro para ridiculizar la norma clerical, como los pícaros se cebaban en las costumbres de los hidalgos, en la ignorancia de los médicos y en la ineptitud de los jurisperitos con todo el sarcasmo que les era posible. Y, no obstante, no puede desconocerse ni minusvalorarse el profundo contenido moral de la protesta y de la transgresión: la rebeldía no era producto del esnobismo ni del libertinaje, entendido como individualismo agresor o necesidad de buscar la notoriedad. La transgresión era, en buena medida, el único modo de exigir justicia, pedir el cambio de leyes, destacar la cerrazón de las instituciones y poner en evidencia la hipocresía contenida en los autores de normas que aplicaban a los demás mientras las ocultaban en sus comportamientos personales. El marqués de Sade, el más célebre maldito de la norma, bestia negra de lo políticamente correcto, perseguido y condenado una y otra vez y paradigma de cuantas inmoralidades es dable concebir, fue sin embargo un teórico de la



MARQUÉS DE SADE

*Apelo sólo a los capaces
de entenderme.*

LA FILOSOFÍA EN EL TOCADOR

transgresión y un pusilánime sexual; terco en sus textos, eso sí, pero muchísimo menos activo de lo que se hizo suponer en su vida personal. Al igual que la fama del más ingenioso escritor de su siglo, Oscar Wilde; o lo que el puritanismo anglosajón se empeñó en susurrar sobre el doctor Dodgson, universalmente conocido como Lewis Carroll por su *Alicia en el país de las maravillas*.

LA TRANSGRESIÓN EN ESPAÑA

La transgresión en la España del siglo XX empezó con ciertas literaturas libidinosas, muy pudorosas, escritas por Joaquín Belda, Felipe Trigo y algunos autores escondidos bajo un seudónimo (el más popular fue *El Caballero Audaz*), pero ninguno de ellos fue nunca lo suficientemente peligroso para el establecimiento religioso y el uso social como para caer en manos de la censura y de la prohibición. Por su parte, durante los albores del cine y hasta el final de la guerra civil, la norma escrita no se

MUERTO EL DICTADOR, LA TRANSGRESIÓN CONSISTIÓ

EN PUBLICAR LOS LIBROS PROHIBIDOS POR EL FRANQUISMO.

estableció, y el incumplimiento moral y social se toleró. La filmación de películas pornográficas en los años 10 y 20 (en 1986 se recuperó y restauró una joya del cine mudo: *El ministro*) estaban financiadas por personajes de alcurnia. Incluso está sumamente extendida la leyenda de que el propio rey Alfonso XIII era aficionado a esta clase de películas y, en algún caso, si hay que atender a las insinuaciones que llegó a publicar el anticlerical y republicano Blasco Ibáñez, llegó a promover esas filmaciones. Su exhibición restringida no era perseguida porque no estaba regulada por la ley, pero tampoco la moral imperante daba tanta importancia a un comportamiento libertino que no causaba mal a nadie.

Después de la guerra, con la dictadura franquista, de nuevo se produjo la identificación entre la Iglesia y el Estado, siendo el poder eclesiástico el encargado de velar por la moral y la decencia más retrógrada. De esa época en blanco y negro, sombría como un funeral en enero, no se recuerdan signos de transgresión a la moral impuesta, si acaso algunas anécdotas *a sensu contrario*, como la orden de un obispo de tapar con un púdico taparrabos una estatua en Canarias o la multa a un establecimiento postal por exhibir un sello con la representación de *La maja desnuda*, de Goya. Época ignominiosa en donde no era posible la libre creación artística, donde la censura dictada por el ministerio de Información y Turismo cercenó obras del ingenio en todos los aspectos de la cultura y donde el magisterio particular de Fraga Iribarne cegó cuanto de libertad era posible manifestar en todos los aspectos de la creatividad. La exhibición artística hubo de fugarse al exterior, aunque en España permaneciesen sus creadores, y el arte español sobrevivió en Francia y Latinoamérica por estrictas razones de necesidad.

En los años 70 empezó a oírse una frase oficial que hizo fortuna: «No hay que confundir la libertad con el libertinaje». De ello cabe deducir que empezaron a producirse algunos hechos y acontecimientos susceptibles de rozar el ámbito de la transgresión. En Cataluña, por ejemplo, el teatro incorporó aspectos del exterior, con montajes de Albert Boadella (que hubo de ser ocultado por Antonio de Senillosa en una casa de su propiedad para evitar el encarcelamiento), expresiones del Teatre Lliure y otros grupos aficionados. En cine, *La Celestina*

mostró el primer seno en cuarenta años (sin contar un contraluz en *Surcos*, creo recordar, que pasó inadvertido), siendo la actriz Elisa Ramírez la autora del atrevimiento. Y en narrativa, pocos casos pueden referirse hasta los inicios de la transición.

Los personajes libertinos socialmente conocidos eran inexistentes, aunque en el ámbito de lo privado no faltaron casos que, con el tiempo, se llegaron a hacer célebres. De un lado, libertinos fascistas que abusaron de su poder para violentar mujeres y aprovecharse de sus necesidades vitales, de quienes algún día habrá que escribir un tratado que les avergüence, porque no todo ha de ser contar lo estupendo que eran Sánchez Mazas y otros fascistas sobre quienes ya se prepara novela. Y de otro lado, como coherencia moral y rebelión, ejercieron la transgresión algunos miembros de la tertulia de Fernando Fernán-Gómez en el Café Gijón a la que, unos con más frecuencia que otros, acudían Analía Gadé, Luis García Berlanga con María Jesús, su mujer, Pedro Beltrán y muchos más. Las noches de Boccaccio, primero en Barcelona (donde se daba cita la llamada *gauche divine*) y luego en Madrid, con María Asquerino siempre presente, fueron círculos conocidos y de protesta, a los que malamente hubo que tolerar. Entre otras razones porque eran más libertinos de palabra que de obra, pero por algo era preciso empezar y hay que reconocerles el valor de su atrevimiento.

Por lo que respecta concretamente a la literatura, la transgresión después de la muerte del dictador y los inicios de la transición democrática no consistió sino en la publicación de los libros prohibidos durante el franquismo y la edición de algunas colecciones eróticas, las más conocidas la de Salas Barbadillo, publicada por Akal Editores, La sonrisa vertical, publicada por Tusquets Editores, algunas reediciones de *La Perla* y de *La nueva novela* y cuantos libros quisieron las empresas editoriales, libres ya de la obligatoriedad de la censura.

LAS TRANSGRESIONES DEL SIGLO XXI

Pero la transgresión hoy no es de moral sexual sino de principios éticos. El libertino es especie en extinción por la liberalidad de las costumbres y por el rol de la nueva mujer, que en nada se parece a la de antes de

Luis de Góngora

¿Qué es cosa y cosa?

Decidme, dama graciosa:
¿qué es cosa y cosa?

Decid: ¿qué es aquello tieso
con dos limones al cabo,
barbado a guisa de nabo,
blanco y duro como hueso?
De corajudo y travieso,
lloraba leche sabrosa.
¿Qué es cosa y cosa?

¿Qué es aquello que se lanza
por las riberas de Júcar?
Parece caña de azúcar
aunque da botes de lanza.
Hiere sin tomar venganza
de la parte querellosa.
¿Y qué es cosa y cosa?

Aquel ojal que está hecho
junto de Fuenterrabía,
digáisme, señora mía:
¿cómo es ancho, siendo estrecho?
Y ¿por qué, mirando al techo,
es su fruta más sabrosa?
¿Y qué es cosa y cosa?

¿Por qué vuela pico a viento,
y sin comer hace papo?
¿Por qué cuando más le atapo
más se abre de contento?
Y si es tintero de asiento,
¿cómo bulle y no reposa?
¿Y qué es cosa y cosa?

los 60. El mundo ha sufrido una revolución tan acentuada en el final del milenio que la única transgresión posible parece ser la que se difunde por ese espacio de libertad sin regular que se llama Internet. Un mundo, en fin, en el que no caben los libertinos (como tradicionalmente se consideraba esa figura) sino el delincuente sexual, porque el libertino se caracterizaba por satisfacer individualmente sus apetitos sexuales, estuviesen o no consentidos por la moral y sus normas, y en esta nueva era, nada se puede impedir en el ámbito privado ni la sociedad, con respecto a ese territorio, conserva la capacidad de escándalo.

Pero hay otras transgresiones que, desgraciadamente, marcarán los nuevos tiempos. Tres clases de transgresiones que marcarán el siglo XXI y ante las cuales parece imposible oponer resistencia, tal es su inevitabilidad.

En primer lugar, la más importante será la transformación del concepto de violencia. A lo largo de la historia, la violencia se manifestaba en guerras mantenidas sólo entre ejércitos, por lo general respetando a la población civil. Por el contrario, durante este siglo pocas serán las guerras castrenses y crecerá de modo imparable la violencia civil, y no sólo la terrorista sino también la provocada por los Estados, que usarán medios de destrucción biológica en las ciudades y sobre núcleos de población, civiles, sembrando el pánico y un nuevo modo de confrontar sus ideas y conquistar privilegios.

En segundo lugar, se camina inexorablemente hacia una transgresión de las ideas, lo que conducirá a una confrontación entre pautas culturales diferentes: las de Europa, Estados Unidos, Canadá y Australia por un lado (lo que puede denominarse *el archipiélago de la libertad*) y las del Tercer Mundo por otro (sobre todo África, Asia y ciertas zonas de Sudamérica, lo que denominaríamos *el océano*). Una confrontación de pautas culturales que puede desembocar, si no se pone remedio urgente, en enfrentamientos reales de consecuencias imprevisibles.

Y en tercer lugar, la transgresión que supone la decadencia del Primer Mundo (lo que denominábamos *el archipiélago*). Una decadencia similar a la que puso fin al Imperio romano y que, de no aplicarse el principio de la rectificación, conducirá al desgaste, deterioro y

sumisión de una civilización (originariamente europea) que no sabe cómo defender sus valores ni está preparada para afrontar los nuevos retos del siglo que empieza ahora.

Ninguna de ellas, pues, reproduce las concepciones de transgresión y libertinaje que se conocían hasta ahora, pero su importancia y calado se antojan mucho más esenciales. En consecuencia, hora es ya de dejar a un lado los divertimentos del pasado para empezar a debatir seriamente sobre los sufrimientos del futuro. Que no son pocos. □

Jerónimo Gonzalo

La subversión libertina en la filosofía y en la literatura

La palabra libertino, inocua en un principio, derivada del latín *libertinus*, que significaría sencillamente el hijo del esclavo al que se ha dado la libertad, abarca en nuestros días acepciones muy diversas que van desde una respetable escuela filosófica del siglo XVII francés, que defiende ante todo la libertad de pensar, especialmente contra las doctrinas establecidas, hasta la más común que identifica libertinaje con conducta licenciosa o, como afirma el Diccionario de la Lengua de la Academia española, con «desenfreno en las obras o en las palabras».

Denostadas y perseguidas por el poder civil y por las iglesias cristianas —no sólo por la católica, posiblemente el que abrió el fuego fue Calvino, en 1545, con su *Tratado contra la secta fantástica y furiosa de los libertinos*— las doctrinas libertinas aparecen con fuerza en algunos momentos de la historia, aunque por lo general con un aura semiclandestina, para luego caer en el olvido y renacer con más fuerza.

Empezaremos por su vertiente más respetable, la filosófica. Conocida como libertinaje erudito desde el monumental y riguroso estudio de René Pintard, agrupa a una serie de personajes singulares que comparten una ética epicúrea y a los que, a pesar de sus diferencias, une el empeño en independizar del cielo a la razón humana, en liberarla de la tutela de Dios. Entre ellos destaca el grupo que se conocía a sí mismos como *La Tétrada*: Pierre Gassendi, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé y Elie Diodati.

A Gassendi (1592-1655) corresponde el honor de haber sacado a Epicuro de la marginación y del infierno al que, junto con sus seguidores, le confinó Dante, y haberlo convertido en un modelo filosófico alternativo frente a la tradición aristotélica y al naciente cartesianismo. Hombre de vida ejemplar —«un espíritu pagano en un alma cristiana», dirá de él Pintard— que se quejaba de que la naturaleza hubiera dado tanta extensión a la curiosidad y unos límites tan estrechos al conocimiento, aboga por una vía media entre el escepticismo y el dogmatismo, por un escepticismo mitigado e incluso constructivo. Ni demasiada certidumbre, ni demasiado poca. En consecuencia, parte y desarrolla la concepción de Epicuro por la que se puede llegar a conclusiones probables pero no definitivas. Su extensa obra, en la que

destaca el *Tratado de la filosofía de Epicuro*, escrita casi en su totalidad en un latín erudito y difícil, debió en gran parte su divulgación al *Resumen de la filosofía de Gassendi*, en francés, de su discípulo François Bernier.

El escepticismo tibio de Gassendi se convierte en un valor absoluto en François La Mothe Le Vayer (1588-1672), lo que le lleva a una ética de la indiferencia que aúna altivez aristocrática e incredulidad. El ideal para el filósofo sería poder vivir en autarquía en una ciudad llamada *Skepsis*, una especie de exilio voluntario volcado en la meditación. A través de sus obras, especialmente de sus *Diálogos hechos a imitación de los antiguos*, aparecidos bajo el seudónimo de *Orasius Tubero*, La Mothe Le Vayer va desgranando una crítica subversiva de lo que se entiende como sentido común presentando la opinión contraria a la comunmente admitida como igualmente válida con estilo sarcástico y brillante, en el que incluso llega a mostrar los aspectos licenciosos de personajes tenidos por virtuosos como Séneca o San Agustín. Para él, las opiniones más sanas son las más paradójicas.

La erudición y el racionalismo serán las armas de Gabriel Naudé (1600-1653) en su crítica de las ideas generalmente admitidas. Los dos polos en los que se mueve su obra son la crítica de las tradiciones mágicas —*Instrucción a Francia sobre la verdad de los Hermanos Rosa-Cruz* (1623) o la *Apología de todos los grandes personajes que han sido sospechados falsamente de magia* (1625)— y el análisis y la puesta en evidencia de los mecanismos políticos —*Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado* (1639), del que hay una magnífica edición en español a cargo de Carlos Gómez Rodríguez, o el *Mascurat* (1650)— para «resistir al contagio de los errores populares y comunes». Admirador ferviente de Aristóteles, se encuentra dividido entre un escepticismo amargo y un racionalismo entusiasta. Utiliza por un lado el método científico, explica un hecho inexplicable mostrando que hay otros análogos entre los hechos naturales; por otro, el método histórico, negando la realidad de los hechos discutidos constatando el poco valor de los testigos que los apoyan.

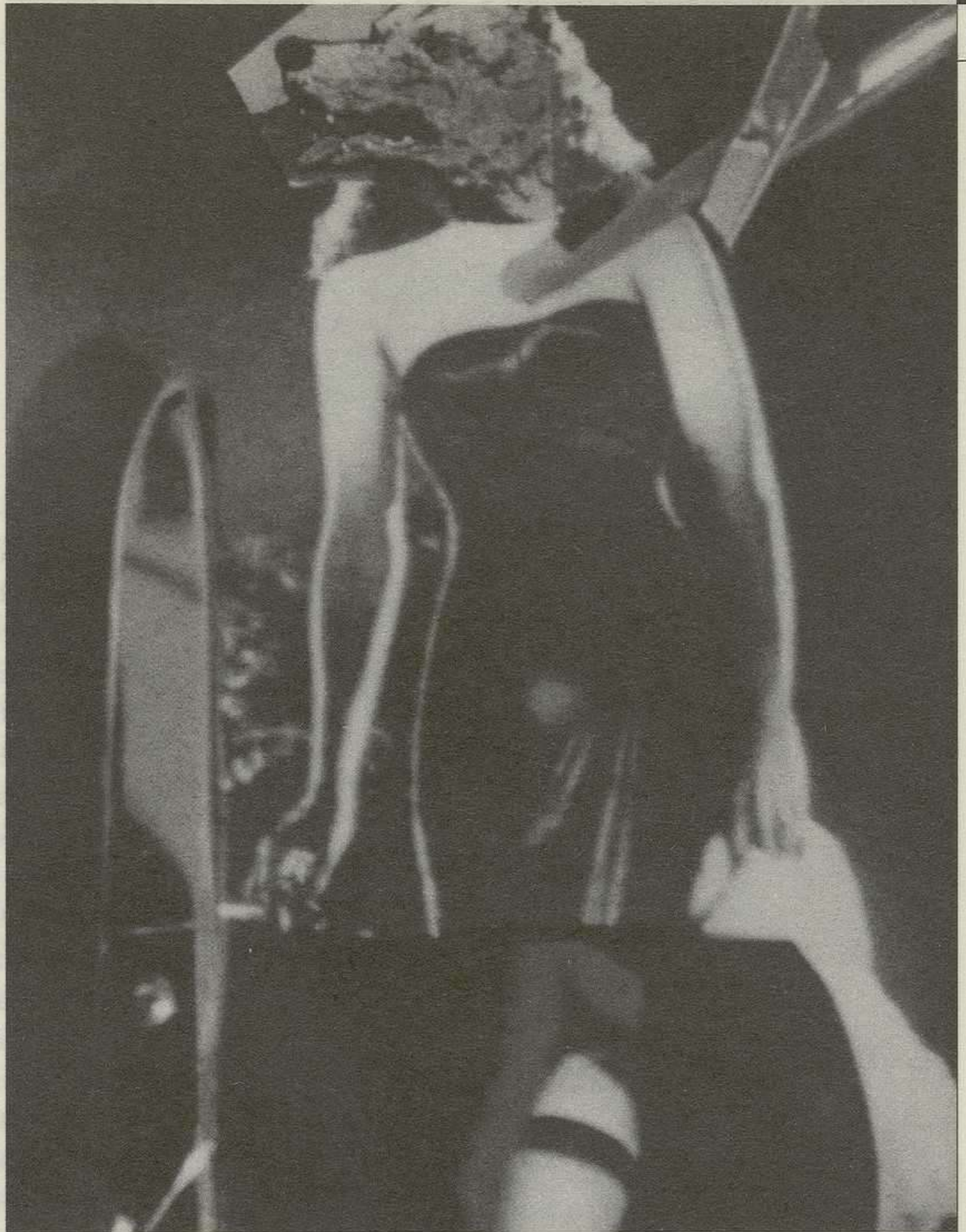
Finalmente, completa la tétrada el abogado Elie Diodati, el más oscuro, que publicó poco y bajo seudónimo. Sin embargo, René Pintard ha destacado su papel decisivo en el grupo: «Aplicado sin cesar a servir

a sus amigos, animándoles en sus esfuerzos, defendiendo su causa, facilitando sus trabajos, preparando sus éxitos, se eclipsaba discretamente, una vez obtenido el resultado». Viajero infatigable por Francia, Suiza, Alemania, Inglaterra, Italia, encuentra libros raros, trae noticias, ayuda a la publicación de textos y sobre todo traba amistad con personajes como Galileo, Cremonini, el profesor materialista de la Universidad de Padua, o Grocio, y crea una red de contactos que serán de gran utilidad a sus compañeros de París.

Igualmente importantes fueron los intelectuales, humanistas, físicos, matemáticos, historiadores, filósofos, entre los que no faltaban los componentes de La Tétrada, orientalistas, astrónomos, que se reunían bajo el patrocinio de los hermanos Pierre y Jacques Dupuy, dueños de una formidable biblioteca. Se les conocía como *La Academia de los hermanos Dupuy* o *Académie putéane* (algo así como «Academia putaísta») según sus adversarios, para los que ante su espíritu de libertad era más cómodo acusarles de libertinaje de las costumbres que refutar sus argumentos.

A través de esta academia se constituye una auténtica República Internacional de las Letras, que utiliza el latín como *lingua franca* en sus contactos con otros países, que se relaciona también con hombres de Estado, que cuenta con corresponsales en las provincias y está al tanto de lo que ocurre en Europa por los viajes frecuentes de sus miembros.

Junto a este libertinaje intelectual, erudito y, por lo general, austero, hay otro más ligero y hedonista, que rige su vida por una ética epicúrea, cuyo representante más destacado es Charles de Saint-Évremond (1614-1703). Una brillante carrera militar a las órdenes de Condé y de Turenne le eleva hasta el grado de mariscal de campo; sin embargo, las intrigas y las luchas políticas le llevaron al exilio, primero en Holanda y después en Inglaterra. Aquí se convirtió en uno de los personajes más destacados de la corte de los Estuardos, hasta el punto que a su muerte fue enterrado en la abadía de



Westminster. Seductor por encima de todo, fue gran maestro en el arte de la conversación, amigo íntimo y confidente de Ninon de Lenclos, en París, y de la duquesa de Mazarin, en Londres, las dos libertinas más destacadas y brillantes de su siglo, dedicó su exilio a la charla, a la lectura y a la escritura. Escéptico hasta con su propia obra, que califica injustamente como «bagatelas y diversiones», se ocupa en ella de los temas más variados: filosofía, religión, moral, política, historia, crítica literaria, pero sobre todo, como señala su biógrafo Claude Taittinger, de mostrar «un arte de vivir y, lo que es más, el buen uso de los placeres».

Dos pensadores serán los encargados de trasladar todo el bagaje crítico del pensamiento libertino a la Ilustración del siglo XVIII: Pierre Bayle (1647-1706) y Bernard Le Bouvier de Fontenelle (1657-1757).

De formación protestante, algunos lo definen como «un ateo virtuoso», Bayle fue no sólo, como señala Jean-Michel Gros, «uno de los artesanos más activos de la crisis de la conciencia europea», brillantemente analizada por Paul Hazard, sino también uno de los autores más influyentes del siglo XVIII. Su *Diccionario histórico y crítico*, publicado en 1696, fue considerado «el gran libro del siglo XVIII» y Leibniz diría de él que era «el mas bello de todos los diccionarios». En diciembre de



MARQUÉS DE SADE

*Estamos convencidos
de que la religión
debe sustentarse en la
moral, y no la moral
en la religión.*

LA FILOSOFÍA EN EL TOCADOR

1701 apareció una nueva edición y desde entonces se multiplicaron las ediciones oficiales y piratas, junto con las traducciones al inglés y al alemán. Su método crítico histórico niega cualquier principio de autoridad, rechaza las certidumbres de una providencia que tendría previsto el futuro de los hombres y somete a un análisis riguroso las tradiciones y los conocimientos de su época. Entre los muchos temas de los que se ocupa figura el de los libertinos, cuyas tesis analiza y discute, y afirma que sólo son culpables de haber meditado largamente ciertas hipótesis contrarias a la fe y haberse persuadido de ellas.

La larga vida de Fontenelle, cien años menos un mes, le permitió conocer bien los dos siglos y ser el filósofo puente entre libertinos e ilustrados. Cubierto de honores y de cargos, miembro de la Academia Francesa y de la Academia de Ciencias, acudía tanto a los cená-

André Gomes
Serie *La carrera
del libertino*
1994

culos de los enciclopedistas como a todo tipo de saraos sociales donde la brillante conversación de este solterón empedernido hacía las delicias de las marquesas. Su obra es muy diversa: tragedias, comedias, óperas, escritos oficiales como su *Historia de la Academia de Ciencias*, discursos, críticas literarias y obras científicas y filosóficas. En estas últimas, como *Coloquios sobre la pluralidad de los mundos*, *Nuevos diálogos de los muertos* o *Sobre el origen de las fábulas*, plantea una nueva forma de razonar: las fábulas son todas las creencias mal justificadas que el espíritu humano admite con demasiada facilidad. Las sociedades se rodean de ficciones que a continuación hacen pasar por la verdad. Vagamente deísta, ateo encubierto, según algunos, su dios se parece más al de Epicuro que al del Evangelio, no admite la resurrección de los cuerpos y lanza duras críticas contra la Iglesia católica por sus dogmas exóticos, indulgencias, comunión, culto a los santos... Tal vez sea Voltaire, gran admirador suyo, el que mejor lo resume. Tras señalar que más que un creador fue un magnífico divulgador de las ideas científicas y filosóficas de su tiempo, añade irónicamente: «No creó nada, como no sea tal vez el espíritu de su siglo».

Junto al libertinaje filosófico, y por lo general austero, nos encontramos una vertiente literaria más desenfadada que une a la incredulidad el gusto por los placeres y que busca en la provocación una revuelta iconoclasta contra la sociedad y contra la religión. Su lema parece ser la máxima de Montaigne: «El placer es nuestro fin». Entre ellos destacan algunos poetas, por lo general secundarios, como François Mainard (1582-1646) autor, por ejemplo, de unas *Priapeas*. Las obras de este grupo aparecen en antologías anónimas, de las que la más célebre será el obsceno *Parnaso satírico*. En algún caso, el epicureísmo vital deja paso a la reflexión filosófica, como en los *Cuartetos del deísta*, en los que el autor contrapone al Ser eterno en el que cree al absurdo Dios de los beatos y los supersticiosos. Entre todos ellos brilla Théophile de Viau (1590-1626), «primer príncipe de los poetas» o «rey de los ingenios» para algunos de sus contemporáneos. En la corte se admiraba su «ingenio atrevido» y su «claro juicio», en los cabarets sus canciones golfas y sus palabras irreverentes. En un proceso brutal, con su encarcelamiento en 1623 acusado

LAS DOCTRINAS LIBERTINAS APARECEN CON FUERZA, AUNQUE CON UN AURA SEMICLANDESTINA.

de impiedad y de «no reconocer más Dios que la naturaleza», sus enemigos no consiguieron que fuera condenado a muerte pero sí que saliera de la cárcel con la salud destrozada. Murió el 25 de septiembre de 1626, a los 36 años. Con él termina este primer movimiento libertino, que desde entonces tuvo que hacerse más cauto.

Sin embargo, las ideas libertinas se afirman también por la vía de la ficción. Dos escritores destacan en este terreno: Charles Sorel y Cyrano de Bergerac. Sorel nació en París, la fecha no está clara pero se suele citar 1602, aunque otros la sitúan en 1599. En cualquier caso, sorprende su juventud cuando publica su obra maestra, *La historia cómica de Francion* (1623). Amigo de Théophile de Viau, la obra desarrolla algunas tesis fundamentales de los libertinos epicúreos, especialmente quiere enseñar a los hombres a «vivir como dioses». Para ello hay que liberarse de las opiniones vulgares. «Manual del perfecto libertino», según Emile Roy, es una denuncia amarga de la estupidez universal, de la omnipotencia del dinero, de la ambición. Además, satiriza el matrimonio y lo contrapone al amor sin las prohibiciones de la moral tradicional. Su ideal se resume en la inscripción de una lápida del castillo de Raymond, uno de los personajes de la novela: «Que nadie se atreva a entrar aquí / si no tiene el alma verdaderamente generosa, / si no renuncia al vulgo / y si no ama los placeres del Amor».

En cuanto a Savinien de Cyrano, más conocido como Cyrano de Bergerac, nació en París en 1619 y murió en Sannois en 1655. Su vida poco tiene que ver con la comedia heroica de Edmond Rostand. Es verdad que a los veinte años se alistó en la compañía de Guardias, que fue apodado por sus compañeros «el demonio de la valentía», pero a pesar de sufrir dos heridas su carrera militar no fue brillante y la abandonó en 1640. De vuelta a París frecuentó las enseñanzas de Gassendi y de La Mothe Le Vayer y los ambientes libertinos. Poeta menor, es autor de una comedia, *El pedante burlado*, de una tragedia, *La muerte de Agripina*, que constituyó un escándalo, y sobre todo de dos obras que aparecieron después de su muerte: *El otro mundo o los Estados e Imperios de la Luna* y *Los Estados e Imperios del Sol*. Ambas son sobre todo una sátira de aquello que le parece abusivo: el aristotelismo, el cristianismo, el poder

material de la religión. Además se revela como un novelista imaginativo, con un relato maravilloso, realista y poético, y como un filósofo materialista —más de la mitad de los *Estados de la Luna* está consagrada a discusiones de filosofía o de ciencia— con abundantes lecturas, crítico de las ortodoxias religiosas y profundamente impregnado del epicureísmo de Gassendi y del escepticismo de La Mothe Le Vayer.

Finalmente hay que hacer referencia a una novela, *La escuela de jovencitas*, que inaugura en Francia la otra versión del libertinaje: la literatura erótica. Aparecida en 1655, lógicamente en forma anónima, se le atribuye a Michel Millot, y es la primera novela de aprendizaje libertino. Compuesta por dos diálogos, en el primero Suzanne instruye a su prima Fanchon, de 16 años, que duda en ofrecer su virginidad a su amado Robinet; en el segundo Fanchon vuelve poco tiempo después para informar a Suzanne de lo bien que le ha ido poniendo sus lecciones en práctica. Como señala Jacques Prévot, en ella «se conjugan una lección de vocabulario, la introducción a la vida sexual, el enunciado de una moralidad social, una ética del placer, una física y una metafísica, en un proyecto de iniciación y a la vez de liberación».

Sin embargo, será en el siglo XVIII cuando brille este tipo de literatura que denuncia la impostura moral de las apariencias y la sustituye por una ética de los placeres. Los filósofos se cuelan en los dormitorios y nos encontramos entre los cultivadores de este género con ilustrados tan famosos como Diderot (*Las joyas indiscretas*) o Mirabeau, pornógrafo entusiasta, autor de cuatro obras de este tipo: *Erótica Biblion*, *Mi conversión*, *Hic et Haec* y *La educación de Laura*. Se produce, como ha señalado Péter Nagy en *Libertinaje y revolución*, una unión entre los teóricos de la libertad de los sentidos y los de la libertad de pensamiento. Éstos atacan a la Iglesia y a las doctrinas establecidas; los otros, al enfrentarse con las prohibiciones y los tabúes morales, socavan el edificio social.

En nuestros días parece resurgir el interés que suscitan las teorías libertinas. Ediciones, colecciones, estudios y coloquios se multiplican, no sólo en Francia sino también en Italia. Cuanto más violento y doloroso es el mundo, más parece interesar un pensamiento cuyo fin explícito es la actitud crítica y la liberación del ser humano. □

Juan Francisco Ferré

Las lágrimas de Sade

Vengo a ofrecer grandes ideas; se las escuchará, serán pensadas; si no todas agradan, al menos algunas quedarán; habré contribuido algo al progreso de las luces, y con ello estaré satisfecho.

No me dirijo sino a personas capaces de entenderme, y éstas me leerán sin peligro.

DONATIEN-ALPHONSE-FRANÇOIS DE SADE

SADE EXPLICADO A LOS NIÑOS (1)

Lo sabemos desde hace tiempo. El marqués de Sade es el nombre propio que más pronunciamos en nuestras pesadillas. Se lo conferimos a los torturadores, los verdugos, los asesinos en serie, los genocidas. El marqués de Sade es el nombre familiar que nos hace estremecernos en la noche oscura de la intimidad, cuando nadie nos mira ni nosotros miramos a nadie. Es el nombre común de nuestras pasiones, de nuestros desvaríos, de nuestra intrínseca locura. El toque aristocrático de nuestra degradación consciente. El espíritu indecente que ronda desde siempre el descompensado balance de nuestros placeres y deseos. El marqués de Sade, maestro tenebroso de la ironía, es el nombre público que damos a nuestro sueño más privado: la fantasía febril de una carnalidad ilimitada y orgiástica, el proyecto consumado de una prostitución universal de los cuerpos. Todo lo que está en nuestra naturaleza aunque contraviene nuestra idea de la naturaleza, todo lo que nos niega en nuestra afirmación y lo que nos afirma en nuestra negación. La bestia dionisiaca de la corrección política, esa doctrina apolínea y puritana.

Hacer llorar a Sade, ese inmenso hipócrita, como lo ha hecho Pablo Alonso Herráiz en su exposición *I love you Sade* (2), no es nada fácil. No nos engañemos. Sade

(1) Quizá sea el momento de recordar que también Sade apuntaba una línea propedéutica («destinada a la educación de las jóvenes señoritas») en su obra libertina. Así lo sugiere el lema que figura al frente de la portada de *La filosofía en el tocador*: «La madre prescribirá su lectura a la hija».

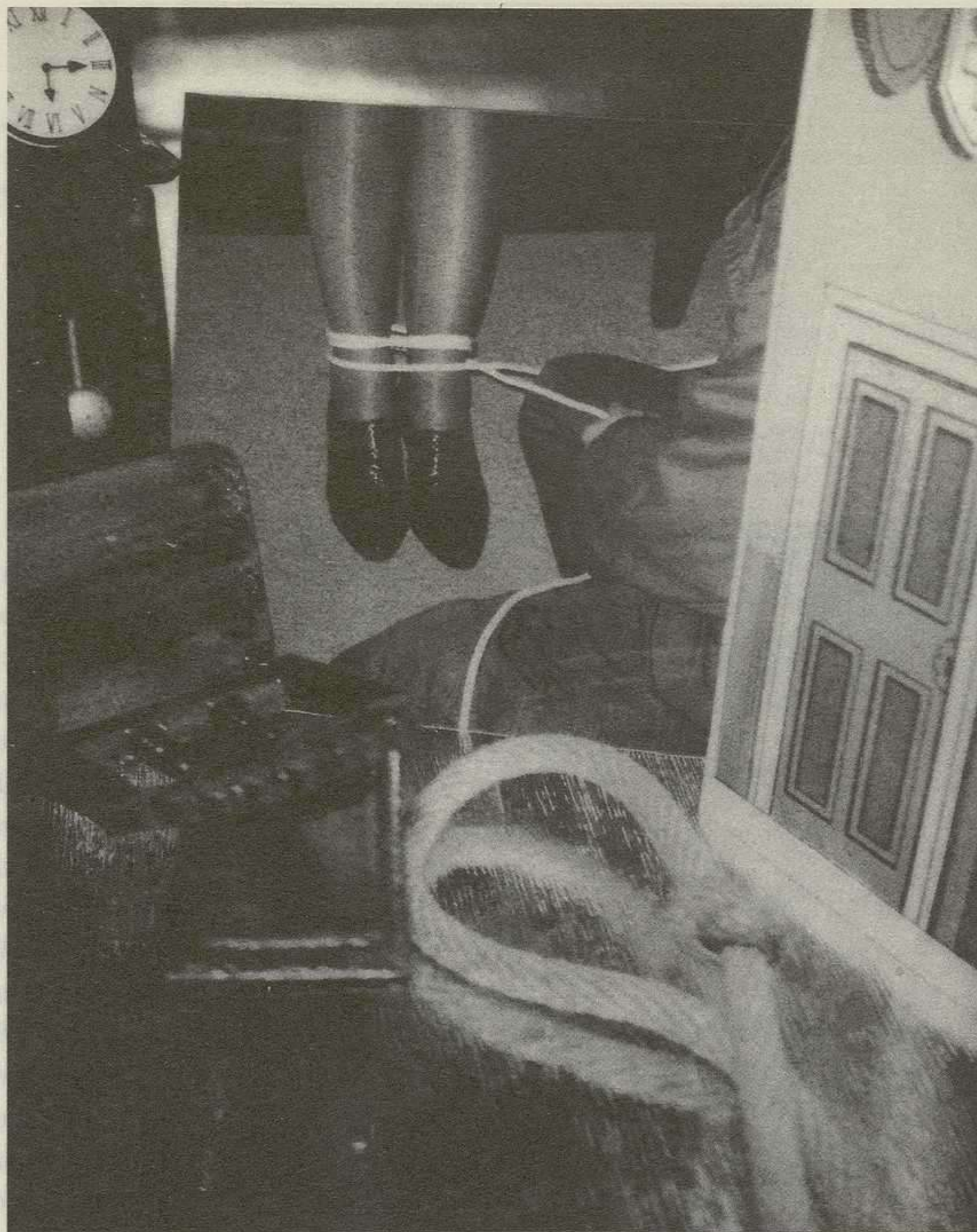
(2) Las líneas anteriores reproducen una parte del texto que escribí para acompañar a la exposición *I love you Sade* del artista Pablo Alonso Herráiz en la Galería Javier Marín, Málaga, septiembre-noviembre de 2001.

mismo confesó haber derramado «lágrimas de sangre» ante la pérdida del manuscrito de la que consideraba con razón la cumbre de su sistema novelístico, *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, como consecuencia de su precipitado traslado de cárcel en vísperas del estallido revolucionario. Las lágrimas de Sade, novelista polémico y fastidioso para algunos, el escritor más libre que ha existido, son lágrimas de tinta, esencialmente. Otra cosa distinta es que mezclados con ese flujo indeleble y neutro circulen un conjunto de fluidos orgánicos más comprometedores o peligrosos, desde la sangre y el semen hasta la orina y las heces (en una de sus conmovedoras cartas desde la cárcel solicita a su mujer que le envíe, como delicada prueba de amor, la lencería sucia).

El cuadro humano de Sade es todo lo completo que se puede pedir a un prisionero ilustrado, aunque algunos lo hayan tachado de escritor obsesivo y monótono: consagrado a dar cuerpo expresivo a nuestras represiones y perversiones, no quiso dejar ninguna sin nombrar, como un escrupuloso taxonomista de esa parte de inhumanidad que nos hace terriblemente humanos. No podía ser de otro modo. Reprimido él mismo, encarcelado, excluido del orden convencional de la vida, tampoco deberíamos inclinarnos demasiado a verlo como una especie de mártir de signo contrario. Un mesías de la abyección enviado entre nosotros para dar testimonio escrito, sin la torcida mediación de oscuros evangelistas, de la injusticia y la perversión de valores que rigen la organización de la sociedad y del verdadero sufrimiento que va unido a nuestra condición carnal. El encarcelamiento del cuerpo por los distintos sistemas morales que la humanidad se ha impuesto para bloquear su ascenso definitivo a la libertad no es en Sade sino una metáfora del entero cuerpo social. Y este aspecto ha propiciado también algunas lecturas monosémicas no del todo autorizadas por una obra tan seminal como la suya. Saber apreciar el talento diseminado de Sade ha sido siempre, antes que nada, una cuestión de talante, de temperamento. De economía libidinal, en suma. Y de humor, y no sólo de humores. «Sade era capaz de reír», sentenció Bataille.

Ahora que los victorianos regresan, reciclados y victoriosos, en todos los campos, ahora Sade, más que nunca, se nos convierte en indispensable. El genuino

André Gomes
Serie *La carrera
del libertino*
1994



antepasado de todos los que sólo por rechazar el ideal de vida victoriano, más o menos obligatorio, son tachados de libertinos.

EL TOCADOR DE LA FILOSOFÍA

La literatura de Sade funciona por desplazamientos, por variaciones de texto o de contexto que garantizan la multiplicidad de sus efectos y también de sus malentendidos. El primer desplazamiento importante lo indica el género literario al que consagró principalmente toda su energía. Sade se sumó a la moda narrativa dieciochesca, abandonando en parte sus prematuras tentativas teatrales, como vehículo idóneo para afrontar sus antinomias y aporías filosóficas o políticas. La novela le permitió dar salida a la desbocada fantasía y a la efervescente imaginación que la necesidad escénica de presentar y representar materialmente ante el espectador, ya fueran actos o situaciones, limitaba considerablemente. Pero lo decisivo de su encuentro apoteósico con la novela (quizá más que en los casos similares de Voltaire y Diderot) fue el modo en que la impureza intrínseca al género le obligó a remodelar originalmente la vocación propagandista y panfletaria que era consustancial a su carácter fogoso, su tendencia a inflamar el discurso filosófico hasta convertirlo en un pretexto incendiario para la desbandada carnal, como si la encarnación del verbo predicada por siglos de un catolicismo beato y meapilas hallara en la sacrílega inventiva novelesca de Sade su más acerbo correctivo al tiempo que su más corrosiva literalización. Así, el acoplamiento del verbo y la carne en las novelas de Sade se produce y reproduce cíclicamente, por fases o periodos no siempre diferenciados: a la ascendente soflama de los discursos sucede invariablemente el clímax descendente de los actos, y vuelta al principio, pues en el punto más bajo del caudal desiderativo (el grado cero del deseo, para entendernos) recomienza de inmediato la fase de la disertación y la consiguiente excitación intelectual. No obstante, la coincidencia ocasional de ambos movi-

mientos, la doble serie que alienta en un mismo acto las profusiones verbales y carnales, evoluciona del modo consabido: la índole afrodisiaca del discurso induce de inmediato a la acción y ésta lo *retroalimenta* sin pausa. Este es, sucintamente expuesto, el principio mecánico de la cadena de producción novelística de Sade. Pura disipación termodinámica, según la definición del sexo de Lynn Margulis y Dorion Sagan.

Nada más deseable, desde el punto de vista del libertino en activo, que asistir al espectáculo de cuerpos consagrados plenamente a la consumación del deseo mientras conservan inmaculadamente fría y operativa la cabeza, en actitudes a menudo acrobáticas, dispuestas o predispuestas la lengua y la inteligencia a articular sin trabas la más alambicada argumentación en favor de su insostenible posición moral. La perspectiva del victoriano, en cambio, lo mismo el de ayer que el de hoy (sigue siendo el mismo, no nos engañemos), prefiere la actitud contraria: el cuerpo frío, yerto o inerte del cadáver, como modelo de una sexualidad exportable, y la cabeza caliente, como se suele decir, o recalentada, en todo caso, confusa e incapacitada para entender su vulnerable situación de sujeto sutilmente desprovisto de derechos.

Conviene repetirlo, no obstante, para evitar peores malentendidos: Sade no es un filósofo, ni un tratadista

André Gomes
Serie *La carrera
del libertino*
1994



MARQUÉS DE SADE

*En la actualidad
el ateísmo es el único
sistema de quienes
razonan.*

LA FILOSOFÍA EN EL TOCADOR

político, ni un agitador social, ni mucho menos un pedagogo o un moralista, aunque en toda su obra despunten serias tentativas de pervertir el designio consciente de cada una de estas nobles funciones y alinearlas así enviadas en su proyecto precursor de *transvaloración* de todos los valores convencionales. Sade es antes que nada un novelista, esto es, un sujeto que concede libre juego artístico, dentro del marco ilimitado de la ficción

imaginativa, a la multiplicidad y desmesura de flujos y corrientes que siente latir en su yo y en el mundo circundante y amenazan con desintegrarlos. En una de sus cartas se atreve a responder a la cuestión palpitante que le plantea un curioso corresponsal sobre su auténtica «forma de pensar» formulando una «profesión de fe» en la proteica levedad del yo y sus postizas opiniones: «¿Qué soy en la actualidad? ¿Aristócrata o demócrata? Vos me lo diréis, si os parece... porque yo no lo sé». Esta pluralidad problemática la corrobora la opinión solvente de Philippe Sollers de que en el dialógico texto sadiano se encuentran expuestos «cada discurso y su contrario». Sade el energúmeno exquisito («pongamos un poco de orden en nuestros placeres, sólo se goza de ellos planeándolos», proclama Madame Delbéne, la deliciosa monja libertina encargada de instruir a Juliette) y su variada colección de máscaras novelescas y filosóficas: embozado como un ventrílocuo, o un maestro de marionetas, tras los libertinos egregios cuyas alegres vidas y excitantes opiniones se complacía en narrar una y otra vez, como un mordaz hagiógrafo del mal, el vicio y las manías o anomalías sexuales, hasta el último detalle escabroso, normalmente intolerable para una sensibilidad común.

La razón de Sade, al revés que la de su más firme antagonista Kant, es fundamentalmente impura y, por tanto, inaceptable en un filósofo ilustrado, no así en un novelista, oficio de escaso lustre, como se sabe. En esto radica a la postre el grandioso libertinaje cervantino de Sade: en haber sabido crear un espacio novelesco donde fuera posible la unión promiscua del pensamiento y la pasión, la idea y el placer, el discurso y el goce; y en haber sabido representar, con medios novelísticos incomparables, la filosofía elemental de la novela moderna: la sumisión del saber y el entendimiento al poder del cuerpo y sus pasiones vulgares. En este sentido estricto, nada más parecido a una de las grandes novelas de Sade que un auto sacramental barroco: el exceso litúrgico de los actos obscenos y el ceremonial escénico de su letanía libertina puestos al servicio exclusivo de las demostraciones sacrílegas y la presencia efectiva y real de la carne (cuyo gozoso culto, como el de la libertad, las novelas galantes y libertinas del dieciocho ayudaron a expandir por Europa).

SADE CREÓ UN ESPACIO NOVELESCO DONDE ERA POSIBLE

LA UNIÓN PROMISCUA DE PENSAMIENTO Y PASIÓN.

Y para llegar a este resultado insólito tuvo que prostituir la filosofía, corromper su inveterada herencia idealista, degradarla a pornografía de ideas y librarla así de su absurdo bagaje teológico, arrastrándola a escenarios infames y forzándola a practicar toda clase de actos (anti)naturales (Sade impugnó hasta tal punto el binarismo básico que funda la mentalidad convencional en asuntos sexuales que muchas veces, mientras releo la incompleta *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault, me la imagino fácilmente como un capítulo más de una de sus extensas novelas y a su autor como uno más de sus libertinos prolijos y procaces). Pues el segundo desplazamiento relevante de Sade es un desplazamiento espacial que posee indudables consecuencias políticas y sociales. Así lo indica el título burlesco de una de sus más celebradas novelas: *La filosofía en el tocador* (para Apollinaire, «la obra capital, el *opus sadicum* por excelencia»). En adelante, pareciera decir Sade por boca del libertino Dolmancé, instructor inmoral de los otros personajes, si el filósofo quiere predicar sus verdades abstractas deberá hacerlo en el ámbito donde se consuma la profanación física de los cuerpos reales de hombres y mujeres, y no donde sólo se rinde anodino homenaje a las descarnadas entelequias del discurso conceptual (Chantal Thomas, en una apreciación no exenta de humor sadiano, llama «la prueba del orgasmo» a este método explosivo de validación teórica que habría hecho sonrojarse a Popper).

Con Sade la política se torna «biopolítica», como señaló acertadamente Giorgio Agamben. Y en esta transformación radica uno de los motivos intelectuales de su insistente vigencia: «La actualidad de Sade [...] su auténtica modernidad reside en haber expuesto de modo incomparable el significado absolutamente político (es decir, “biopolítico”) de la sexualidad y de la misma vida fisiológica». Sade hizo pasar la filosofía y también la política en sus obras, según Agamben, por el tamiz mundano y sensual del *boudoir*. Le corresponde por tanto el valioso mérito de haber advertido una mutación inesperada en la vida pública: el ámbito despolitizado de la intimidad iba a ser considerado a partir de entonces el ámbito de lo político por excelencia. La novela, género apropiado para registrar este cambio histórico, se convierte así en campo de concentración de cuerpos y esce-

nas eróticas y laboratorio de experimentación tanto social como sexual (no de otro modo lo percibió Pasolini al adaptarlo magistralmente en *Saló* con la intención de enunciar y denunciar la barbarie contemporánea del consumo por medio de la barbarie fascista). El confinamiento espacial, una de las claves vitales de Sade, como se sabe, se constituye en clave local y enclave orgiástico para la desmedida acción de sus novelas, en las que la diferencia entre lo privado y lo público desaparece, o se confunde, siendo la franqueza de expresión y la desnudez constante de los personajes los signos más equívocos de esa indeterminación.

Es así de modo singular en *La filosofía en el tocador* y, sobre todo, en *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, ese artefacto supremo de la contabilidad aplicada a la pasión criminal, de un horror insuperable en la descripción y clasificación de las conductas psicopatológicas vinculadas al instinto sexual. En la primera de ellas, variación amable del monotema sadiano, el escenario de la orgía será un gabinete privado en el que se recluye un cuarteto libertino dispuesto a alcanzar la cúspide del placer y los abismos de la sensualidad sin renunciar a la euforia libidinal del discurso: una dama adúltera y una hermosa novicia amiga suya, ávidas de vida y experiencias, del lado femenino; un preceptor licenciado, aficionado a la sodomía, y un caballero servicial y atento, del masculino. En la segunda, una variante tenebrista y terminal, son las dependencias siniestras del castillo de Silling, una morada mental de proporciones indefinibles, las que sirven arquitectónicamente a los reglamentados propósitos de cuatro extremistas libertinos que se encierran en ellas, junto a cuarenta y seis servidores (sólo dieciséis sobreviven finalmente) de todos los niveles, clases y géneros, para satisfacer su lujuria tanática durante un periodo de tiempo que el insinuante título pacta irónicamente con el lector (de hecho, en la útil «introducción» al libro, una suerte de manual de instrucciones, el narrador anuncia al lector que dos de estos cuatro reputados libertinos «fueron los primeros que imaginaron la orgía cuya historia narramos», desentendiéndose así de las consecuencias morales de lo que se cuenta, no así del hecho estético de contarlos, y mostrando de paso la hipocresía social que envuelve al acto narrativo libertino, condenado siempre como obsceno

EN LAS NOVELAS DE SADE, DESAPARECE

LA DIFERENCIA ENTRE LO PRIVADO Y LO PÚBLICO.

frente a la absolución inmediata del acto silenciado u omitido).

El formato descarriado de la novela de viajes le permitió a Sade en muchas de sus otras ficciones sortear los riesgos narrativos del encierro monocorde y claustrofóbico, y ampliar el horizonte social de su diagnóstico libertino. Pero, como ya reseñara Barthes, el destino de los personajes viajeros de Sade es altamente previsible y rutinario (similar en esto al turismo globalizado de hoy). Allí donde se desplazan movidos por sus ansias de aventura, o la necesidad de huir de la ferocidad de sus perseguidores, encuentran sin falta la misma combinación de elementos, con escasas variaciones, que en el destino anterior: orgías perpetuas, acompañadas a menudo de audaces acrobacias, y estrambóticos teoremas lascivos para aderezar la insoportable languidez de los entreactos. Este procedimiento narrativo, alternativo al enclaustramiento sistemático, le permitió a Sade cartografiar un mapa cognitivo de la Europa de su tumultuoso tiempo en clave de disipación sexual, corrupción económica, iniquidad generalizada y abuso de poder que sigue siendo, pasados los siglos, de gran utilidad comparativa (para comprobarlo, bastaría con que algún novelista contemporáneo adoptara el procedimiento y nos procurara una mapa análogo y actualizado de los «vicios» predominantes entre las clases dominantes de la eurozona). Especialmente logrado, en este sentido, resultan el espléndido díptico compuesto por sus dos novelas más conocidas, las historias antitéticas de las hermanas Justine y Juliette: la desgraciada Justine, en tanto encarnación de la virtud cristiana, sólo sirve de acicate y estímulo al comportamiento vicioso y las crueles expansiones lúbricas de sus reiterados violadores y torturadores; la insaciable Juliette, avezada agente del vicio, aprende a prosperar en sociedad volviéndose cómplice sexual de todos los criminales y libertinos, de uno u otro sexo, con los que traba contacto.

EL LIBERTINAJE DECAPITADO

Sin embargo, tras esta marcada propensión a la soledad y al encierro, late un componente elitista, una inclinación minoritaria, un regusto sadiano por las sociedades secretas, los grupos crípticos y los clubes exclusivos

(la *Sociedad de amigos del crimen* es el caso más representativo, donde por cierto se proscribía todo discurso político). En apariencia, sólo en su seno privado se admitiría el ejercicio total de libertad (especulativo y fisiológico) que prescribe la filosofía libertina encarnada ejemplarmente en el panfleto «Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos» (incluido en *La filosofía en el tocador*), una suerte de correctivo paródico de las expectativas sociales de la utopía revolucionaria. En cierto modo, esto implicaría un reconocimiento explícito de que los auténticos hombres libres, iluminados por el ideario ilustrado y el libertinaje materialista de sus maestros, podrían reunirse en estas camarillas selectas para gozar de esa libertad sólo en compañía de sus iguales (de clase mental tanto como social). Luego sería la libertad, enmendando drásticamente el lema revolucionario sin alterar el orden de sus factores, la que fundara la igualdad como una expresión de fraternidad discriminatoria. Por eso Sade, convencido anti-jacobino, supo ver con antelación que los «vicios» sangrientos de la Revolución (el Terror) acabarían engendrando la «virtud» inmaculada de la República (el Poder absoluto del Estado). El hecho de que la matriz del terror revolucionario originara en los siglos siguientes la lógica criminal del terrorismo como estrategia política es indudablemente otra historia, pero una historia siniestra que Sade no habría escrito ni con la que tenga nada que ver, aunque sí el principio «filantrópico» que hacía declarar convencido al revolucionario Marat (a quien Sade admiraba, sin embargo, y cuyo elogio fúnebre no dudó en escribir): «¿Quién no ve que quiero cortar unas pocas cabezas para salvar a muchas?». Contadas cínicamente por el mismo instigador de las ejecuciones capitales, las cabezas cortadas por su voluntad sumaron doscientas setenta y tres mil.

Sade, en cambio, es un novelista político con una vena satírica incuestionable, una cuchilla sarcástica tan afilada que corta implacable cuanto se le acerca. Por eso mismo, el conflicto fundamental en sus novelas es político antes que filosófico. Y supone, como acabamos de apuntar, el enfrentamiento alegórico entre la igualdad y la libertad, el dilema auténtico del libertino con conciencia de clase. No en balde, sobre *Las ciento veinte jornadas de Sodoma* escribiría Bataille: «Ese li-

André Gomes
Serie *La carrera
del libertino*
1994

bro significa por sí solo (...) todo el horror de la libertad». Más que la Revolución, que le fue contemporánea y consanguínea en sus múltiples derramamientos, empleó Sade la guillotina para cortar las cabezas de la aristocracia libertina, la clase social más libre que había existido en la historia, el estamento nobiliario al que pertenecía hasta la médula (como marqués primero y luego como conde) y de cuyas excepcionales prebendas y privilegios en detrimento de las clases más desfavorecidas, a pesar de los repetidos encarcelamientos, había gozado hasta el hartazgo (pese a todas sus contradicciones ideológicas, Sade, que fue ejecutado en efígie, se quedó perplejo al contemplar el pelotón sombrío y estremecedor de los condenados a la guillotina en el patio de la prisión de Picpus, en una escena similar a la que clausura *La inglesa y el duque*, el espléndido y polémico filme de Eric Rohmer). Precisamente por esto, me gustaría insistir de nuevo en la definitiva condición de novelista de Sade. Pues las decapitaciones de Sade, incluida la suya propia, fueron simbólicas, en ellas se derramó abundante tinta y ninguna sangre, y sus víctimas reales nunca se darían por enteradas. De cada una de sus novelas, no cabe duda, se extrae una conciencia extremadamente lúcida sobre los males e infortunios que aquejan al cuerpo social, pero también de que la solución inevitable de esos males chocaba de frente con la idea y la práctica de la libertad que la filosofía libertina, más o menos ilustrada, defendía y proclamaba. En Sade, comenta Camus en un estudio parcialmente discutible, «la reivindicación total de la libertad desemboca en el avasallamiento de la mayoría».

Si algo detectó Sade en el funcionamiento sanguinario y demolidor de la Revolución, y no le arredró lo más mínimo sino que tomó buena cuenta de ello para trasladar esa savia vital al texto de sus novelas y enfrentar allí la totalidad de los conflictos de su mundo y ofrecerles al menos una solución provisional; si algo intuyó, pues, de vital importancia para los siglos venideros fue que el devenir de la sociedad no sería, no podría ser, hacia la libertad universal, que el designio republicano de justicia e igualdad entre las distintas clases, razas y sexos, la voluntad de acabar con las diferencias inicuas que favorecían la discriminación jurídica, política o económica, la voluntad paralela de fundar un nuevo de-



MARQUÉS DE SADE

*El hombre no puede
comprender la eternidad
de la materia porque
el espíritu del hombre es finito,
y es este defecto de su
espíritu lo que le llevó
a inventar dioses.*

NOTAS LITERARIAS

recho y un nuevo orden social fundado en la igualdad y en la fraternidad de todos los ciudadanos, no se compadecía bien con un incremento de la libertad y la soberanía individuales, sino todo lo contrario. La libertad que predicaban tantos oradores revolucionarios como fundamento del nuevo orden institucional (incluido el conde de Mirabeau, invencible orador al servicio de la causa del pueblo, quien, sin embargo, había rendido sulfúreo culto al libertinaje años atrás, como revela su pícaro y espléndida novela *Le libertin de qualité, ou Ma Conversion*, de 1783) ya la había conocido sobradamente como privilegio particular una clase social única en la historia, la aristocracia francesa a la que se estaba

EN LOS LIBERTINOS HIPERBÓLICOS

DE SADE ANIDA UN INSTINTO AUTODESTRUCTIVO.

decapitando en masa en la plaza pública y los sórdidos patios de algunas cárceles, y dentro de ella al grupo escogido de los libertinos (esos «voluptuosos de todas las edades y de todos los sexos» a los que se dirige la provocativa dedicatoria de *La filosofía en el tocador*).

Alguien dirá con razón que confundir a estas alturas libertad y libertinaje, como hace Sade en sus novelas, es incurrir en un error conceptual de graves consecuencias morales y políticas. Pero se olvida demasiado fácilmente que la libertad abogada por la Revolución era una libertad abstracta, una soberanía colectiva conquistada violentamente mediante la liberación temporal del yugo de las clases dominantes y sus instrumentos de represión; mientras que el libertinaje materialista del que las novelas de Sade siguen ofreciendo los ejemplos supremos (a pesar del talento excitante de competidores como Crebillon, Vivant Denon, Nerciat, Boyer D'Argens o el citado Mirabeau, su viejo enemigo) representa el ejercicio activo y maximizado de la libertad individual, orientado prioritariamente a la gratificación sexual, e incluye por tanto la liberación de las pulsiones y la satisfacción de los apetitos libidinales. No obstante, no debemos olvidar que otro gran mérito de Sade en sus novelas es el de conjugar en grado sumo, a la manera refinada de su siglo, la mayor licencia de las costumbres con la mayor libertad de pensamiento. Así que el ejercicio soberano y cualificado del libertinaje exigía antes que nada una cabeza propia despejada de supersticiones y supercherías, tanto como un cuerpo liberado del puritanismo de la carne. La libertad que encarnan los libertinos de Sade (aristócratas o burgueses, banqueros o rentistas, ministros o aventureros) consiste en la consumación y el paroxismo de los designios de la naturaleza, madrastra de todos los vicios «escritos en el corazón del hombre». Una suerte de darwinismo hedonista, si se me disculpa el anacronismo, en el que el disfrute del poder se transforma en poder de disfrutar sin restricciones de una vida digna de ser vivida a costa de los estamentos o los individuos inferiores: el regocijo de la condición social superior en su misma superioridad asumida a ultranza como condición natural.

A pesar de esta petulancia clasista, Sade no se privó de evidenciar que en sus libertinos hiperbólicos (una prueba más de que había leído con provecho a Rabelais

y sabía que la expresión de la verdad exige a veces la exageración) anidaba un instinto autodestructivo que guarda relación directa con la satisfacción total de las apetencias y deseos que el resto de los hombres y mujeres, esto es, la mayoría moral, morirían sin paladear ni conocer. Esta es una prueba más de su maliciosa sabiduría como novelista de costumbres: la intuición de un secreto deseo de extinción y abolición, de aniquilación pura, en las clases que han alcanzado el dominio y el predominio sobre la sociedad y sus instituciones y también sobre la saciedad de sus instintos (no otra es la lógica catastrófica, en el sentido matemático del término también, que articula la trama contable de *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*).

El conflicto sadiano entre igualdad y libertad no admite, por tanto, una solución inequívoca en las novelas excesivas de Sade, como tampoco por desgracia fuera de ellas, en la historia política o en el campo social. De todos modos, en el jugoso folleto antes citado («Franceses, un esfuerzo más...») se describe, aunque sea en forma irónica, un modelo utópico de conjugar libertad e igualdad en la satisfacción del deseo sexual por parte de hombres y mujeres. Y puesto que el libro que lo incluye lleva en epígrafe la recomendación libertina «la madre prescribirá su lectura a la hija», no me resisto a citar un extracto del panfleto donde se expresa de manera irónica la creencia sadiana en la igualdad posible a partir de la libertad de conducta: «Si admitimos, como acabamos de hacerlo, que todas las mujeres deben ser sometidas a nuestros deseos, evidentemente podemos permitirles de igual modo satisfacer ampliamente todos los suyos».

UN ESFUERZO MÁS...

Hubo un momento de incertidumbre en Freud, responsable indirecto de que el término «sadismo» (acuñado por el psicopatólogo alemán Krafft-Ebing) se apoderara de la imagen *bicéfala* de Sade. Fue cuando descubrió con sorpresa la existencia de una tribu indígena que poseía una peculiar manera de concebir la interpretación de los sueños de sus integrantes: cada vez que eran consultados sobre asuntos oníricos, los chamanes especializados de la tribu tenían establecida la doctrina más bien *patafísica* de que todos los sueños, fuera cual fuese su

Francisco de Quevedo y Villegas

Definición de amor

Rogarla, desdeñarme; amarla, huirme;
seguirla, defenderse; asirla, airarse;
querer y no querer dejar tocarse
y a persuasiones mil mostrarse firme;

tenerla bien, probar a desasirme;
luchar entre mis brazos y enojarse;
besarla a su pesar y ella agraviarse;
probar, y no poder, a despedirme;

decirme agravios, reprenderme el gusto
y, en fin, a baterías de mi prisa,
dejar el ceño, no mostrar disgusto,

consentir que le aparte la camisa,
hallarlo limpio y encajarlo justo:
esto es amor y lo demás es risa.

contenido manifiesto, admitían una interpretación sexual y, en cambio, los sueños con contenido sexual alegorizaban siempre otra cosa distinta. Con las novelas de Sade ocurre algo parecido: la letra es manifiestamente licenciosa, escatológica y perversa, pero el espíritu, además de seductor, es político y radical (precisamente porque es libertino, y no al revés).

Así pues, digan lo que digan los historiadores de uno u otro signo (la controversia prosigue), la verdadera Revolución la realizó Sade, el mismo Sade que se negó a firmar sentencias de muerte por rechazar el crimen de Estado, esa infamia de la razón («toda ley que atente contra la vida de un hombre es impracticable, injusta, inadmisible»). Y fue Sade, sin embargo, quien cortó limpiamente todas las cabezas soberanas que había que cortar, empezando por la suya propia, la del soberano absoluto de su precario reino de juramentos y blasfemias, para restablecer un principio de igualdad antinatural, en una sociedad sin un rey con autoridad divina, cuya vigencia política es duradera e indiscutible: «La única sociedad llena de vida y de fuerza, la única sociedad libre es la sociedad *bi* o *policéfala* que concede a los antagonismos fundamentales de la vida una salida explosiva constante, pero limitada a las formas más ricas» (por esta misma razón, Bataille, maestro sadiano y autor de esta reflexión, llamó *Acéfalo* tanto a la revista de «sociología» como al grupo conspirativo ligado a ella que en los años 30 fundara para expandir sus tesis radicales y contrarrestar la influencia intelectual del fascismo en el seno de la sociedad burguesa en crisis).

En este sentido, una vez expuesta la hiperbolización de la conducta libertina que Sade consuma teatralmente en sus principales novelas, cabría preguntarse, como conclusión de signo contemporáneo, si los principios programáticos del libertinaje de clase, tan inteligentemente deconstruidos en las ficciones sadianas, no se habrían trasladado actualmente al mundo de las grandes corporaciones multinacionales, no habrían sido asumidos por los privilegiados agentes del capital financiero globalizado, y si, en suma, los desequilibrios periódicos de los llamados ciclos económicos del todopoderoso mercado no serían el equivalente macro-económico del mecanismo sádico de ascensos y descensos libidinales y

especulativos descrito con anterioridad (convendría recordar ahora que Sade empleaba con frecuencia el término metaforizado «crisis» con el fin de designar los instantes cenitales de la orgía, los de mayor gasto y desgaste de sus actores, precisamente). Agamben no duda en sugerirlo así: «El desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo biopoder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los “cuerpos dóciles” que le eran necesarios».

En todo caso, desde otra perspectiva de análisis menos ambiciosa, es obvio que una línea divide cada vez más el espectro político actual en dos bandos inconciliables, con independencia de partidos y movimientos, y esta línea limítrofe es la demarcación que separa, en materia de libertades públicas, a los victorianos y a los libertinos. Ocasionalmente, si coinciden dentro de la misma formación, pueden luchar juntos en otros campos de acción social, como el de la igualdad y la justicia, por supuesto; pero hay un campo, de soberanía exclusiva, en el sentido sadiano de la expresión, donde esa distinción categórica adquiere toda su validez ética. Su valía radical, para entendernos. En este territorio particular, libertad y fraternidad, por una vez, se alían sin demasiados problemas. Si se quiere, a este triunfo del deseo sobre la ideología se le puede llamar también libertinaje. □

Antonio Altarriba

El verbo hecho carne Sobre el influjo de la literatura hierática

Me ampararé en mi doble condición de escritor y profesor, de persona vinculada al mismo tiempo a la teoría y a la práctica literaria, para referirme a mi experiencia personal y a partir de ella suscitar algunas cuestiones de carácter general, quizá genérico, que contribuyen si no a aclarar, al menos a mantener vivo este siempre «candente» debate sobre la literatura erótica.

Vengo compaginando mi dedicación a la literatura con otras actividades relacionadas con el mundo de la imagen. He trabajado y todavía trabajo con frecuencia como guionista de vídeos, fotografías y sobre todo historietas. Mi relación con el mundo de la viñeta es muy estrecha y en España, como todo el mundo sabe, éste es un medio que no goza ni de la importancia industrial ni de la consideración cultural que tiene en otros países. Debido a ello, me he acostumbrado a escuchar —quizá también a pronunciar— un tipo de discurso donde el análisis teórico se halla teñido de reivindicación y la práctica creativa deseosa de reconocimiento.

Mi actividad literaria se encontraba, en principio, liberada de estas necesidades justificativas pero casualmente —o quizá no tan casualmente—, la notoriedad, una cierta notoriedad, me vino a través de un compendio de relatos eróticos que, además, quedó definitivamente marcado y etiquetado al publicarse en la colección *La sonrisa vertical* de la editorial Tusquets. Descubrí entonces que me encontraba de nuevo en un ámbito creativo donde los argumentos y el tono de las convenciones revestían un cariz altamente reivindicativo. Escuchaba las explicaciones, a menudo las reclamaciones, de los autores, atendía a las preguntas, a menudo a los reproches, de la crítica y tenía la impresión de seguir en el mundo de la historieta, obligado a complimentar unos pliegos de descargo previos a cualquier otra cuestión y de los que, en último término, dependía la legitimidad de lo escrito. Independientemente del trabajo del que se tratara o de los aspectos que se analizaran, primero había que ponerse en guardia, prevenir las más que probables desatenciones por parte de público y crítica, y sólo luego pasar al comentario de las peculiaridades de cada obra.

Quiero dejar claro que no busco ni me gustan estas situaciones en las que reina un sentimiento de marginalidad, más o menos complaciente, o donde se imponen las

actitudes acomplejadas o combativas, pero tampoco me arredran. Procuro, en la medida de lo posible, que no condicionen mis apuestas creativas, pero debo reconocer que resultan molestas, que me extraña su pervivencia y que interfieren, incluso distorsionan, tanto la práctica como la teoría de los medios de expresión concernidos. Si quieren confiar en la experiencia de alguien curtido en el tránsito por medios y géneros de dudoso prestigio, en cualquier caso de méritos cuestionables y cuestionados, les puedo asegurar que la literatura erótica padece un doble descrédito. El primero, de orden estético, le achaca bajeza en el tema escogido y vulgaridad en el tratamiento y, aunque el argumento resulte discutible, se presenta como reproche consustancial y, por lo tanto, vinculado indefectiblemente a la creación. El segundo, de orden ético, es en principio ajeno a los valores literarios pero, dada la intensa contaminación de criterios morales y convenciones sociales en este terreno, resulta igualmente operativo. Todos conocemos la estrecha, quizá indisociable conexión entre ética y estética en cualquier actividad artística, sin embargo en este caso concreto, la relación que la cultura judeocristiana establece entre sexo y pecado supone un agravante complementario, un factor añadido que no se encuentra en otros campos expresivos.

De las desconsideraciones éticas, incluso de los furibundos rechazos da cuenta el constante sometimiento de la literatura a las presiones censoras. No cabe duda de que este es el género que más se ha vigilado y perseguido, al menos en los dos últimos siglos. Hoy en día corren tiempos de mayor permisividad pero, a pesar de todo, muchos prejuicios siguen vivos. ¿A qué escritor de relatos eróticos no le han preguntado sobre la sutil frontera que separa el erotismo de la pornografía? Sobre esta cuestión existen ya respuestas hechas, rellenas de tópicos más que de conceptos rigurosos que hacen hincapié en las distintas maneras de presentarlo —sugerir es erótico, mostrar es pornográfico— o en los diversos efectos que provoca —estímulo para el intelecto o acicate para las más bajas pasiones— para a partir de ahí, condenar o defender. Lo cierto es que, al margen de estas u otras teológicas disquisiciones, se trata de una distinción engañosa y, al menos desde mi punto de vista, imposible de objetivar. Obedece, se forja y oscila no tanto en función de las características de la obra como en función de las

André Gomes
Serie A propósito de (II)
1998



condiciones de la recepción. Lo que para unos resulta insoportablemente vulgar, para otros funciona como muestra de los más excitantes refinamientos. Lo que hoy parece escandaloso mañana se puede percibir como anodino. Lo que en unas latitudes se presenta como práctica extendida, en otras es considerado tabú. Según mi opinión, el debate erotismo/pornografía constituye un intento —impulsado por razones eminentemente culturales, intereses políticos o presiones sociales— de elevar a definitiva categoría estética los muy variables criterios de la ética.

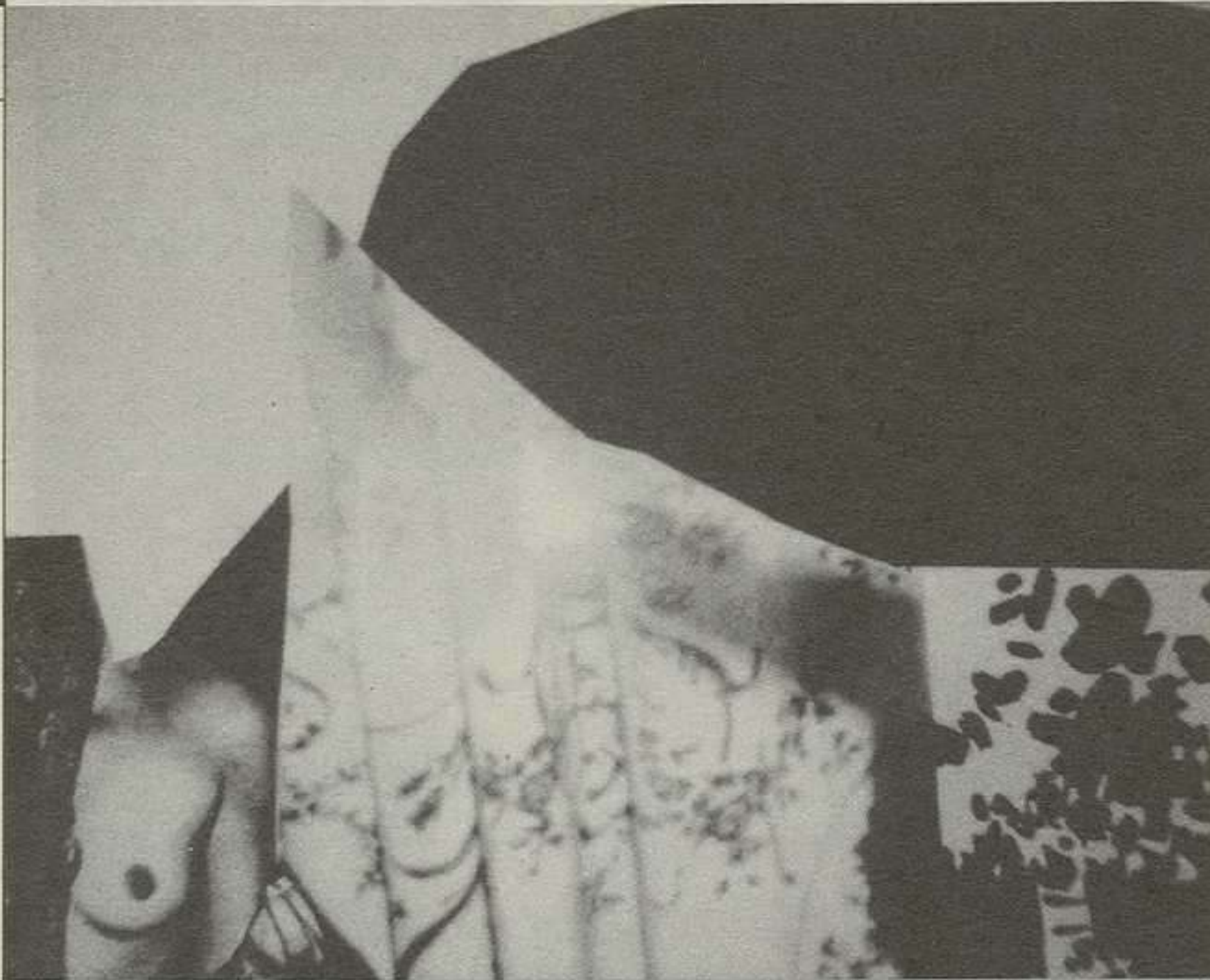
Derivado de esta cuestión e igualmente entreverado de criterios éticos y estéticos, se encuentra el reproche contra la movilización sensual que provoca la literatura erótica. Desde que Rousseau en *Las confesiones* se refiriera de forma despectiva a los libros que se leen con una sola mano, ese poder suscitador de la libido se ha visto como algo sucio, como un efecto pernicioso, espacio abierto a la tentación, manifestación de una esencia inequívocamente pecaminosa. Esta consideración —o mejor, esta desconsideración— proviene de una concepción básicamente espiritualista de la literatura. Acostumbramos a tener más en cuenta el alma que el cuerpo de las palabras. En nuestra cultura occidental la dimensión semántica de la escritura ha sido privilegiada sobre la dimensión caligráfica o tipográfica. El significado, abiertamente inscrito en el signo, ha prevalecido sobre la materialidad del signo. Y estoy convencido de que, como consecuencia de ello, se han valorado más y mejor los estímulos dirigidos al intelecto que los orientados a la sensación. En ese sentido la práctica funambulista o mejor, si se me permite el juego de palabras, «unimanista», el arriesgado ejercicio de separar la mano del libro para, en inestable equilibrio entre la ficción y la realidad, aplicarla al cuerpo y acariciarlo al ritmo de las sugerencias textuales, se ha percibido como la prueba del carácter envilecedor de esta literatura.

Sin embargo, en una época como la actual, en la que triunfa la realidad virtual y se percibe como gran avance tecnológico cualquier dispositivo que consiga involucrarnos en cuerpo y mente dentro de un mundo ilusorio, quizá convenga revisar estos criterios espiritualistas. La posibilidad de disparar la lascivia por medio de las

palabras siempre me ha parecido un gran logro del lenguaje, casi un milagro. Así, proporciona la evidencia del triunfo del escritor y de su omnipotencia creadora. La literatura se presenta en este caso como encantamiento, funciona como arte, pero como arte de magia. El relato de un acontecimiento pasado suscita, por medio de la exacerbación de la oscilación *voyeurista* del lector, el acontecimiento por venir. Es como si la lectura tuviera unos efectos colaterales que salpican sobre la realidad. La acción ficticia desencadena una acción real. El personaje actúa y el lector, vicario de esa actuación, también se moviliza e inicia un gesto provocado por la narración pero al margen de la ella, de hecho, inenarrable. De la nada, de una capacidad referencial y de una articulación prosódica, surge el deseo. El mero flujo lingüístico provoca la movilización física y el despertar de los sentidos. La palabra se transforma en acto, recuperando así su original, creadora y divina función. La literatura se hace carne y habita onanísticamente en nuestro cuerpo. ¿Existe una mayor victoria del verbo?

Todas estas cuestiones, a veces manifestadas como abiertas descalificaciones y a veces retenidas como sutiles o inconfesadas sospechas, hacen que la literatura erótica no se encuentre a gusto consigo misma e intente negarse. Existe una fuerte resistencia por parte de muchos autores a reconocerla como un género específico. He escuchado en muchas ocasiones el argumento según el cual el erotismo, lejos de constituirse literariamente en género, configura un tema, difuso y tan ampliamente difundido en toda literatura que rara es la obra que no se encuentra impregnada por él. Por lo tanto, y siempre según estas opiniones, no habría escritores eróticos y de los otros, u obras eróticas y de las otras sino tan sólo buenos y malos escritores, obras con calidad y sin calidad, que abordarían con mayor extensión o intención este omnipresente tema.

Yo, sin olvidar las ambigüedades que siguen flotando sobre el concepto de género, me atrevo a sostener



MARQUÉS DE SADE

*Las leyes son como
telas de araña, a través
de las cuales cruzan
las moscas grandes, mientras
que las pequeñas quedan
atrapadas.*

OPÚSCULOS POLÍTICOS

que existen obras con una condensación temática, un tratamiento, unos recursos, con un conjunto de nexos en común suficientes como para agruparlas dentro de un mismo género. Es más, pienso que muchas de estas características genéricas se han ido estableciendo en un mano a mano entre el censor y el autor. Como ocurre con la brujería, buena parte de cuyas prácticas se las debemos a la imaginación del inquisidor, tengo la impresión de que, desde una perspectiva histórica, las prohibiciones han ido estimulando las creaciones. Se puede decir que hasta el siglo XVII no existía en nuestra cultura occidental una literatura erótica como tal. Se hallaba dispersa en episodios de numerosas obras, diluida en la inmensa biblioteca universal. Cuando se forjan los Estados modernos y se ponen en funcionamiento nuevas fórmulas de control aparece, impulsada por la Contrarreforma, la censura. Empieza así a condenarse la publicación de libros cuyo contenido recoge situaciones escabrosas, comportamientos lascivos y otras actitudes que podrían fomentar las malas costumbres y minar la moral. Estas prohibiciones son las que, poco a poco, determinan la aparición de productos que contienen de manera concentrada todo aquello que en ellas queda anatematizado. Así que, a mi entender, los perfiles —im-

André Gomes
Serie A propósito de (II)
1998

precisos a veces, lo admito—, del género surgen de una dinámica interactiva entre las presiones de la prohibición y los subterfugios de la creación, entre los riesgos de la condena y los alicientes de la infracción.

La existencia de un núcleo específico y diferenciador de la literatura erótica permite, por otra parte, distinguir entre el tratamiento verbal y el tratamiento en imágenes de esta temática. Hoy en día, una buena parte de los relatos eróticos se presenta en imágenes. Goza así de la contundencia de la representación corporal, de la detallada exhibición de las maravillas anatómicas y de la representación explícita del rendimiento extraordinario. Frente a este tratamiento a menudo gimnástico de la imagen, la literatura está dotada para explorar el lado más fantástico y perturbador del sexo. Por lo tanto, en esta cuestión me atrevería a concluir que, en general y haciendo la salvedad de muy notables excepciones, los relatos eróticos en imágenes tienen el cuerpo como principal objeto. Por el contrario, la literatura merodea por entornos menos concretos, en cualquier caso menos visuales, e intenta explorar los mecanismos de nuestra libido. Recoge y acoge este resorte inmaterial pero decisivamente impulsor de la actividad sensual que es el deseo. Pero esto es así de tal manera que podríamos afirmar que, mientras la representación en imágenes se despliega en superficie, la representación literaria se mueve y remueve en profundidad. Como consecuencia de ello, la primera fascina y la segunda explora, una se desliza por la evidencia y la otra excava en el misterio.

En fin, para empezar a terminar expondré ahora otros criterios, más subjetivos si cabe, pues se refieren a algunos principios que guían mi práctica dentro de este género. Creo que en la actualidad a pesar de la aparente desinhibición, ética y estética siguen inextricablemente mezcladas en la literatura erótica. Pienso que, desde una perspectiva ética, una de sus principales funciones consiste en hacer que el lector deje de sentirse culpable, sujeto y objeto frecuente de condenas sociales y desorientaciones personales. Tendencias, obsesiones, preferencias o actitudes, vividos en soledad y bajo el amplio manto de la reprobación generalizada, pueden reforzar la idea de aberración o el sentimiento de pecado. Publicar el fantasma, contarlo a los demás, contribuye a desdramatizarlo. No lo banaliza pero lo normaliza, situando al lector

LA POSIBILIDAD DE DISPARAR LA LASCIVIA

POR MEDIO DE LAS PALABRAS ES UN LOGRO DEL LENGUAJE.

y al autor en sintonía, en la complicidad tan estrecha como liberadora. Se proporcionan por vía de la ficción la prueba de que «otros también lo hacen», y si no todos, al menos unos cuantos participan de la misma común, y por eso ya inocente, inclinación.

Desde una apreciación aún más personal de las implicaciones entre ética y estética confesaré aquí los principios, a mi entender literariamente muy rentables, desde los que abordo la literatura erótica. Para que el sexo resulte excitante, para que movilice esa mano que convierte la lectura en un ejercicio de funambulismo, debe presentarse como un fin en sí mismo. No tiene que estar mediatizado sino, muy al contrario, abordado sin más causa que el deseo ni más objetivo que el placer, sin un sentimiento que lo motive, ni una fertilidad que lo justifique, gozosamente gratuito. Tal y como suelo tratarlo en mis relatos —y es procedimiento muy extendido entre otros autores— el sexo no proviene del amor ni desemboca en la paternidad. Este planteamiento suministra situaciones en las que el sexo se presenta con frecuencia anónimo y promiscuo y por eso mismo, al menos literariamente, mucho más perturbador. Este es un marco que favorece lo que convencionalmente se conoce como perversiones pero ¿existe alguna práctica sexual que no contenga en porcentaje, aunque sea mínimo, de perversión? De hecho, la perversión comienza a partir del momento en el que procuramos reconducir la pulsión natural para intensificar o prolongar el placer. Y eso, a estas alturas de nuestra evolución cultural resulta, más que habitual, imprescindible.

Pero más allá de recetas y principios, para mí la literatura erótica supone uno de los mayores retos creativos. Entiendo la escritura como una difícil tensión entre la palabra y la cosa, a la busca siempre de la anhelada y reveladora coincidencia. Desde este punto de vista, el sexo suministra un auténtico filón. En él se encuentran las sensaciones más intensas y también las más extensas. ¿Cómo reflejar ese marasmo, esa ebullición sensual renuente al discurso y casi por esencia inexpresable? No sólo se trata de nombrar de la manera más adecuada toda la fisiología implicada en este tipo de actos sino de reconstruir, cuando no suscitar o inventar, los mecanismos que la movilizan. En eso consiste en este caso el desafío literario, en plasmar lo más extraordinario de lo común. Porque el

sexo es único y también compartido por toda la especie, código y al mismo tiempo infracción. Ahí, en esa realización personal pero participativa, en esa acción exclusiva y generalizable, vulgar y envidiable se encuadran las posibilidades e imposibilidades que convierten la representación literaria del sexo en una experiencia altamente estimulante también desde el punto de vista artístico.

Terminaré yendo aun más lejos y, aunque sea a modo de provocación, sostendré aquí que toda la literatura es erótica. Surge como manifestación de un deseo, anhelante o frustrado del escritor y se construye en objeto palpitante que busca la acogida entrañable o la caricia comprensiva del lector. En el acto de la comunicación el texto funciona como cuerpo seductor ante ese cliente —a veces exigente, a veces entregado, a menudo distraído y en ocasiones desconfiado— que lo acoge y le hace danzar al ritmo de su curiosidad. En esa ceremonia de la desfoliación que es la lectura, la obra literaria actúa libidinosamente, exhibe lo suficiente como para provocar la excitación pero también, con el fin de mantener vivo el interés, oculta y reserva para el final sus secretos más sorprendentes. Se cimbre envuelta en tulles de palabras, sugiriendo, creando transparencia que vaticina una prometedora entrega. Renglón a renglón, página a página, vela, desvela y revela hasta que acaba descubriendo toda su deslumbrante pertinencia. El lector reacciona a los estímulos que el escritor le propone, lubrica los accesos a sus más íntimos recovecos y, para culminar ese proceso de profunda compenetración, recibe el chorro tibio y fertilizante del significado.

Sin embargo, la obra literaria nunca tiene garantizado el acceso a la cópula y mucho menos el placer del orgasmo. Como sobre la Scherezade de *Las mil y una noches*, el fantasma de la decapitación pende continuamente sobre ella. Si no resulta suficientemente atractiva y sus intentos de seducción fracasan, la ejecución puede ser inmediata. El cierre brusco del libro supone, de hecho, una auténtica pena capital. La condena a esterilidad perpetua y polvo secular constituye el cruel destino de muchas obras que quedan así sumidas en el olvido. Pero esta posibilidad, lejos de desanimar al escritor, le proporciona un aliciente complementario. Porque aquí, también, el placer es mayor cuando flota a su alrededor el oscuro fantasma de la muerte. □

Lourdes Ortiz

La decadencia del libertino

El libertino es una figura, una construcción del siglo XVIII francés, ese siglo de Razón con mayúscula y Naturaleza como gran madre generadora. En mi ensayo *El sueño de la pasión* (Planeta, 1997) —donde intentaba rastrear las modificaciones de la pasión amorosa, su valoración y su énfasis pero sobre todo sus modificaciones a través de los grandes textos literarios de la tradición occidental— titulaba «La pasión controlada» el capítulo dedicado a analizar esa curiosa traslación que convierte a la pasión en un ejercicio «sibarita de la razón», el sueño del libertino.

«Pero, ¿qué tengo yo en común con esas mujeres desconsideradas? —se pregunta la marquesa de Merteuil en *Las amistades peligrosas*— ¿Cuándo me habéis visto apartarme de las reglas que me he prescrito y faltar a mis principios? Digo mis principios y lo digo a sabiendas, porque no son como los principios de las otras mujeres, tomados al azar, recibidos sin examen y seguidos por costumbre. Son el fruto de *mis profundas reflexiones* y puedo decir que yo soy mi propia obra.»

Es inevitable que me remita a algunas de las intuiciones de aquel ensayo. (Hay un regusto —que no es vanidoso sino humilde reconocimiento de lo ya bien formulado y que tal vez no pueda superarse— en citarse a uno mismo.) «La pasión se convierte así en un ejercicio de la mente, controlable y dirigido, un ejercicio de salón que requiere reflexión, cálculo y estrategias. La razón ordenando incluso el arrojío imperioso y sadiano de la Naturaleza. Pedagogía de la pasión que el mismo Sade, pesado y doctrinal en su narcisismo hedonista, aplica al placer y al goce en *Los instructores inmorales*. Todo puede enseñarse, todo puede aprenderse. El goce y desde luego el arte de la seducción, que desencadenará la pasión como resultado casi matemático y previsible. La seducción como conocimiento, con leyes y principios que la razón alerta da a sí misma y que evita la improvisación o el juego del azar, o ese ámbito incontrolado de los sentimientos. Frente al juego inconsciente de la naturaleza ciega, el placer sin límites del conocimiento» (*op.cit.*, pág. 126).

Un arte del fingimiento y la simulación, más atractivo para la mente que el goce mismo, animal e incontrolado. Un cálculo que supone la previsión y la palabra, la retórica y todo un sistema de signos premeditado, de ac-

ciones, de gestos para ir conduciendo a la «víctima» hacia el lecho opíparo del libertino. El libertino se plantea un reto que es al mismo tiempo una labor de educación y sus armas, como las del actor, serán la máscara y la no implicación. «Tras las palabras de la marquesa de Merteuil hay ecos de *La paradoja del comediante* de Diderot. El buen actor no es aquel que siente, sino aquel que sabe fingir, el que construye con razón y cálculo su personaje. Del mismo modo, el amante perfecto sería aquel que reúne las cualidades del más excelso actor, el que menos se implica y el que más miente. Todo ello unido al ingenio, *l'esprit* refinado de un autor que aporta la capacidad imaginativa» (*op.cit.*, pág. 127).

Pero también en Sade, frente a lo que parecería a primera vista. La pasión en Sade no es más que apetito egoísta, voz inclemente y soberana de la Naturaleza, impulso natural que hay que escuchar y que no admite ni la emoción ni el sentimiento. «Para Sade, amor y deseo se confunden. O mejor dicho, amor es construcción represiva, delirio de insatisfacción, producto de la continencia y de todo tipo de represiones. Sólo cuenta el deseo, que es móvil y cambia velozmente de objeto» (*op.cit.*, pág. 133).

Pero, tan hijo de su siglo como los demás, se manifiesta a través de la palabra y de la razón discursiva; razón parlanchina y filosófica la de Sade que se quiere educativa y machacona, utilizando todo tipo de argumentos morales, sociales y filosóficos para «educar» a la joven Eugénie de Mistival en el camino del goce. Las lecciones de Dolmancé a su discípula para iniciarla en las prácticas del libertinaje constituyen interminables discursos sobre la moral, las costumbres de los pueblos, la religión, la amistad, el ser humano, la sociedad. Sólo el goce, proclama Dolmancé como conclusión, el goce propio y nunca compartido, el goce incluso en el crimen, el goce en el sufrimiento ajeno. Naturaleza inclemente y ciega pero justificada y sobrevalorada por la razón.

Pero el goce del libertino es un goce que acaba en sí mismo, insaciable, devorador. La carne es triste y, al final, desfallecida, y la imaginación del autor-gozador tiene que estimularse, reavivarse, inventando nuevos caminos, posturas, formas más exóticas para que la llama del deseo vuelva a encenderse «convirtiendo el cuerpo del otro y el suyo propio en mesa de operaciones, centro de experimentación que nunca se colma» (*op.cit.*, pág.133).

Sugería en el ensayo que en la perspectiva libresca, retórica de Sade se anunciaba algo de la modernidad, la nuestra, sometida al capricho de una sexualidad siempre «despierta y publicitada, dedicada el experimento y al intercambio en una especie de imperio del consumo de los sentidos, siempre descontentos» e insaciables.

Pero esa modernidad de consumo de la sexualidad es también, paradójicamente, la de la desaparición y decadencia del libertino. El libertino como figura, como «rol» necesita de la palabra, el discurso y la transgresión. Por eso el culto a Sade, su recuperación y el canto entusiasta, juvenil al libertino se produce en los años 30 y se mantiene hasta después de la Segunda Guerra Mundial (sobre todo en la Francia de los padres pensadores, donde había nacido). Pero el libertino fenece y resulta patético este despliegue contemporáneo de sexo a la carta, sexo de consumo libre por ordenador al alcance de cualquier internauta, sexo al alcance de todos los bolsillos, en cualquier esquina por un módico precio o en cualquier club de lujo, donde con dinero cualquier orgía de fin de semana, cualquier capricho puede comprarse.

El libertino es/era un producto de la Razón exaltada y necesita de la palabra. El erotómano, tan vinculado a la imagen del libertino, es un transgresor —como lo eran sus contemporáneos surrealistas, brotados de la misma raíz— que se enfrenta con su actitud y sus discursos a la sociedad imperante, que busca, como en el caso de Georges Bataille —quizá el más entusiasta y representativo de esta exaltación sadiana— un arrebató que es casi místico pero que descansa en la idea de la culpa, el pecado, de una sociedad represora frente a la cual el libertino se rebela y a la cual cree destruir. El libertino es un hijo de la razón que se quiere laica y omnipresente y que nace en el siglo XVIII y muere —como tantas otras construcciones de ese fantástico siglo optimista y reivindicativo— a finales del siglo XX, cuando valores adquiridos y que parecían indestructibles, formas y modos de pensamiento heredados de la Ilustración, se tambalean y se desmoronan, dejándonos con la boca abierta por la sorpresa. Valores y conceptos que permanecen como una piel vacía a la que muchos todavía luchan por aferrarse, puliéndola y rellenándola —cual espantapájaros— con paja y serrín sin poder impedir que los nuevos vientos la zarandeen y jueguen con ella —viejos y hermosos conceptos— como con un pelele.



Por eso, hoy el libertino es una figura pasada de moda. Un viejo sin dientes chocheando por una niña, un cura de pueblo pedófilo, un «acosador» sin suerte que babea. Cuando todo es posible y el sexo es simplemente un reclamo publicitario, exaltado por los programas televisivos, las redes informáticas, el consumo selecto y exigente de ejecutivos de fin de semana que buscan sensaciones más fuertes pagando un poco más; cuando se han multiplicado todo tipo de garitos y ofertas el libertino, con su juego retórico y su manía transgresora, es simplemente un «caso» en el catálogo de manías que pueden atenderse, complacerse, pagarse. Una rareza fuera de tiempo, aristocrática y con pretensiones. Un Casanova con peluca vieja y el rimmel corrido que, como el fetichista o el sado-masoquista, requiere una parafernalia, un *atrezzo* para sus prácticas sexuales que puede conseguir sin demasiado esfuerzo. Algo que forma parte del catálogo y que, como ya se anunciaba en *El balcón* de Genet —por otra parte, el más avisado precursor de su generación— es mercancía comprable sin que nada se tambalee, sin que sufran ni suden el altar, el trono o el Estado —que por otra parte lo protege y lo multiplica— y que por tanto no resulta transgresor sino simplemente «clasificable» en el universo de una sexualidad exaltada, nuevo opio de una sociedad descreída y apática con tiempo libre, dinero en los bolsillos y en las mentes y a punto siempre de estallar.

El libertino, hijo de la Ilustración (que fue enseguida barrida por el romanticismo de una generación desengañada de la diosa Razón y que exaltó la Pasión con mayúscula y el sentimiento del amor y la entrega más allá de la muerte), reaparece curiosamente en el siglo XX como prelude de un imperio desafortado de los sentidos

EL ACTUAL DESPLIEGUE DE SEXO A LA CARTA HA HECHO

INSIGNIFICANTES LOS DELIRIOS DEL DIVINO MARQUÉS.

que acabará en la sección de anuncios por palabras de los periódicos, para todos los gustos y todas las tendencias: ama dispuesta, sexo en parejas, orgía planificada, sumisa y obediente, látigo o máscara, con botines o con mermelada.

El libertino, gordo, opulento y ligeramente impotente o frío y calculador como el vizconde de Valmont (que al final curiosamente es derrotado por la pasión que despreciaba, por el amor verdadero que conduce a la muerte, prelude ya de todo lo romántico) o el transgresor que sueña con la unión mística, sacrílega sobre un altar, ha sido consumido por una época ahíta, tragado, masticado por el vertiginoso despliegue de la oferta y la demanda en una sociedad sin alma, sin *esprit*, donde el sexo pasa a primera plana, inunda manuales sobre «salud» y es carnaza adecuada para el consumo de las distintas audiencias, fuente infinita de capital que se multiplica en los más refinados o cutres negocios, desde los vídeos *porno* —que constituyen en la actualidad una de las partes más rentables de la industria cinematográfica— a la prostitución callejera, desasistida y explotada, pero que ha vivido (o sigue viviendo, en los últimos años) su momento de mayor esplendor. Oferta múltiple y asequible, turismo del sexo, intercambio, sociedad global. Niñitas de todas las edades y razas, hombres, mujeres, travestis, transexuales. El libertino, en medio de esa opulenta y diversificada oferta, parece como un nostálgico de pasada grandeza. Para él se pueden construir salones aristocráticos y decadentes con niñas que fingen pudor, monjas que quieren ser violadas pero después, eso sí, de ser convencidas por «la palabra» del seductor, que necesita muchos remilgos y preparación para llegar al buen fin de su empresa. Cuando todo está permitido y todo se vende y el discurso que se quería transgresor, liberador de Sade ha quedado reducido a un manual de prácticas masturbatorias que se vende en los estantes de las librerías junto a los libros *porno*, o se estudia concienzudamente en las cátedras de filosofía o literatura —como se estudia y se destripa a cualquier otro gran escritor utópico y revolucionario de tiempos ya pasados— ; es decir, cuando ha perdido su mordiente y el aire satánico con que quiso revestirse —charlatán indomable, hijo de su tiempo, pesado hoy e ingenuo a pesar de su grandeza— le vemos rebrotar,

convertido ya en «valor» cultural o en obsesión infantil que puede satisfacerse con un liguero rojo y unas medias negras en cualquier burdel o pisito de lujo.

El libertino era hijo de una sociedad aristocrática que muere al caer la Bastilla, y que da coletazos a lo largo del siglo XIX. Igual que el transgresor blasfemo —erotómano perverso de los años 30— es hijo de las convulsiones de una Europa entre dos grandes guerras que buscaba definirse de nuevo frente a los viejos poderes que comenzaban a renquear. Ambos son, en distintos momentos, resultado de la represión y el miedo y de una razón laica que luchaba por imponerse frente a la vieja moral religiosa y los pudores o tabúes sociales. El transgresor además mamaba ya del psicoanálisis, que comenzaba a horadar los viejos tabúes husmeando en las zonas oscuras.

El libertino, hijo de la represión, consecuencia suya, se quería liberador y revolucionario. Escupía sobre el Antiguo Régimen y el clero, lo mismo que el transgresor de los años 30 creía escupir sobre la sociedad burguesa que detestaba.

Pero los tiempos han cambiado y el libertino es ya, como tantas otras cosas, figura del museo de cera. Los manuales de autoconocimiento o de seducción, de cómo ligar o cómo tener éxito en la relación amorosa, han dejado cortas y pacatas las reflexiones sesudas y precisas de Madame de Merteuil sobre la seducción. Del mismo modo que los manuales —lentos de referencias anatómicas y fisiológicas para una sexualidad desinhibida— con sus recomendaciones sobre cómo hacer para obtener más goce y su descripción pormenorizada de la infinita variedad de las posibilidades del encuentro amoroso (manuales que llenan los quioscos y las estanterías y están al alcance de cualquier ama de casa o de cualquier Eugénie de quince años) han quitado su puesto a Dolmancé. Hemos visto lo que nunca creímos que llegaríamos a ver en la gran pantalla y sobre todo en la pequeña: el sexo degradado, el sexo multiplicado, el sexo omnipresente, devorador de audiencias. Los locales se han diversificado: cuartos oscuros para palpar sin ver, grutas con elementos de tortura (argollas, pinchos, clavos, látigos), discotecas con grandes camas para la orgía colectiva o el intercambio consentido de parejas, lugares decorados como si fueran parques temáticos con habita-

ciones especializadas: columpio, gruta, salones regios, harén de cartón piedra. Todo lo que se pueda imaginar o desear: toboganes de agua, camas que se mueven y giran, espejos, cornucopias, mazmorras. Un plan Disney para adultos y no tan adultos porque la oferta se amplía, saltándose las leyes, para complacencia de los menores.

El divino marqués, oteando el futuro desde el ventanuco de su celda, alucinaría si pudiera imaginar el despliegue de sexo a la carta que ha logrado hacer insignificantes todos sus delirios: mujeres con pechos gigantescos como globos, penes implantados de tamaño descomunal, niñitos convertidos en niñitas con el sexo horadado, las tetillas profanadas y la lengua juguetona y punzante. Todo gracias al *piercing*, un *piercing* conseguido por dos perras en cualquier tugurio, dorado por las niñas y los adolescentes, popular y barato que ha dejado en ridículo a los nobles y obispos truculentos y libertinos de la *Historia de O*.

El libertino, como el fetichista de los zapatos de tacón, de los botines, de las medias negras, del tobillo que asoma por la falda —las obsesiones de Buñuel y los «lanzados» de su época— puede ahora «satisfacer» su sexualidad ligeramente desviada sin que a nadie le preocupe o admire su debilidad, que es más bien capricho de anciano, de viejo impotente y demorado que se mira en espejos de antaño y practica el erotismo para suplir su falta de estímulo inmediato. Son casos «peculiares» que requieren todavía del tiempo, la palabra y la fantasía para ponerse en situación. Pero ha perdido ya el «aura» literaria y filosófica con que se rodeaba. No es un «original» ni un «decadente» sibarita, como quería Huysmans, a pesar de su decadencia. En los tiempos que corren, sólo transgrede y resulta original aquél que se atreve a defender el amor como fuente del goce, o la castidad hasta llegar al matrimonio. En Occidente, quiero decir, por que el libertino, como la Declaración de los Derechos Humanos, es una construcción de la Razón occidental. Esos derechos que también se tambalean en la sociedad globalizada, donde los malos vientos soplan también para derribar las más altas torres. Y en los que tenemos que «ponernos las pilas» para afinar el análisis porque los viejos conceptos se han quedado cortos y ya no dan cuenta de lo que ocurre. Huelen a naftalina, como la peluca empolvada de Casanova, abandonada en un rincón del desván. □



MARQUÉS DE SADE

*Jamás debe ejecutarse
un acto de posesión sobre un
ser libre; es tan injusto poseer
a una mujer como poseer
esclavos; todos los hombres
nacen libres, todos son iguales
en derecho: no perdamos
jamás de vista estos principios;
por ello, jamás podrá
otorgársele a un sexo el
legítimo derecho de
apoderarse exclusivamente
del otro, y jamás uno de esos
sexos o una de esas clases
podrá poseer arbitrariamente
a la otra.*

LA FILOSOFÍA EN EL TOCADOR

Versiones de Jaime Moreno Villarreal



Diputació
Barcelona
xarxa de municipis

Red de bibliotecas

*Internet. Vídeos.
Revistas.
Multimedia. Diarios.
Libros. Cómic.
Todo por...*



VEN A LA BIBLIOTECA. PODRÁS ACCEDER A INTERNET, CONSULTAR LIBROS, DIARIOS, ESCUCHAR CD, HOJEAR REVISTAS Y CÓMICOS. DISFRUTARÁS MUCHO MÁS DE LO QUE TE IMAGINAS Y NO TE COSTARÁ NADA.

La Red de Bibliotecas de la provincia de Barcelona es un servicio compartido de los ayuntamientos y la Diputación formado por 159 bibliotecas y 9 bibliobuses.

www.diba.es/biblioteques

Vicios nocturnos: la lectura de diarios

Jorge Herralde

Hablar sobre diarios me ha invitado a una vertiente confesional y anecdótica, a un vagabundeo por mis recuerdos como lector y merodeador de diarios.

Citaré en primer lugar mis encuentros con los diarios de cuatro grandes escritores, Kafka, Gide, Pavese y Gombrowicz. En todos los casos tuve la sensación especial de un voyeurismo tan fanático como bien remunerado.

KAFKA, GIDE, PAVESE, GOMBROWICZ:
CUATRO DIARIOS FUNDAMENTALES

El descubrimiento de Kafka significó para mí, como para tanta gente, una sacudida tremenda.

Empecé a agenciarme traducciones latinoamericanas, muchas de ellas de Losada, y Kafka fue durante un tiempo una pasión monográfica, un autor encolado en la cabecera.

Recuerdo en especial una muy subrayada *Carta al padre*, *La metamorfosis*, *El proceso*, y algunos cuentos angustiosamente deslumbrantes, «En la colonia penitenciaria», «Un artista del hambre», «Un artista del trapecio», «Josefina la cantora o el pueblo de los ratones». Textos que pueden ser leídos también en clave cómica, con una suerte de fúnebre hilaridad, pero el jovencito lector que yo era, aún no lo sabía.

Y, naturalmente, cuando encontré la edición de Losada de sus *Diarios*, la compré de inmediato y me la llevé al campamento de Castillejos, donde iniciaría las milicias universitarias. Me abstendré de hacer un chiste fácil sobre el entorno kafkiano. Y aunque, con toda seguridad, se me escaparon muchísimas cosas, tenía la sensación de que el autor me estaba hablando a mí, de que algo importante estaba pasando en mi vida.

Algún día los voy a releer, no sé cuándo, de momento me he quedado en la frase famosa que cita Vila-Matas en *Hijos sin hijos*: «Alemania ha declarado la guerra a Rusia. Por la tarde, fui a nadar».

Uno de los diarios en que me zambullí con mayor placer fueron los de Gide, en la edición de la Pléiade. Gide es un autor que ha envejecido mal y ahora se lee poco incluso en Francia; sirva como dato que una valiosa y monumental biografía que le dedicó Alan Sheridan en 1998, y que se ha comparado con la que Painter le dedicó a Proust, sigue inédita en francés. En España se leyó, creo, muy poco, sus obras estaban traducidas en América Latina y no

eran de fácil acceso, pero tampoco imposible, gracias a algunos audaces importadores y a las reboticas de ciertas librerías, como Áncora y Delfín en Barcelona.

En cualquier caso, yo tuve una etapa de cierto fervor gideano, descubrí al Gide de *Los sótanos del Vaticano* con la apología inquietante del acto gratuito, el crimen sin motivos de Lafcadio, un joven como paleodadaísta o *pre-punk*, el Gide de *El inmoralista*, *Corydon*, *La semilla no muere* o *Los alimentos terrenales* con su, dijéramos, eslogan «¡Familias, os odio!» tan vigorizante —esos textos que reivindicaban el goce sensual y una sexualidad sin



Ángels Viladomiu *Tattooed garment* (detalle) 2002-03

cortapisas— y *Los monederos falsos*, considerada no sólo su novela mayor sino una novela mayor, en cuyas acrobacias estructurales no acabé de entrar. Pero sí lo hice en sus *Diarios*.

Como es bien sabido, hay una larga estirpe francesa de diarios kilométricos, monumentales: los hermanos Goncourt, Amiel, Jules Renard, Charles Du Bos, Julien Green, Roger Martin du Gard, Paul Leautaud (como curiosidad, este último lo escribió desde el 3 de noviembre de 1883 hasta el 22 de febrero de 1956, cinco días antes de su muerte, unos 72 años de constancia diarística). Recientemente se ha publicado un diario, póstumo por voluntad expresa del autor, de Paul Morand, tan popular en la época de entreguerras, que con tanta *aisance* se desplazaba por el mundo, con el título de *Journal inutile*, que no ha resultado tan inútil. Para consternación de sus admiradores más civilizados, este diario subraya los peores rasgos del autor, con el antisemitismo por delante. Otra de las especialidades francesas es la del diario en periódicos: así, el famoso *Bloc-notes* de François Mauriac, o ahora el *Journal en public* de Maurice Nadeau, en *La Quinzaine Littéraire*.

Volviendo a los diarios de Gide, suponen, entre otros viajes, políticos, religiosos, familiares, una inmersión en la vida literaria de la sociedad literaria por excelencia, la parisina, guiados por un protagonista tan protagonista, tan *connaisseur* de todos los centros neurálgicos y de todos los recodos como André Gide. Por cierto, que el ensayista mexicano Christopher Domínguez Michel, en un reciente ensayo sobre Gide, nos recuerda que éste, cuando funda la *Nouvelle Revue Française* con Schulemberger y un neófito editor y *bon vivant* llamado Gaston Gallimard, en su diario apenas le presta atención, como si fuera una revista más. Como es sabido, la NRF (hasta la Segunda Guerra Mundial) y la Bibliothèque de la Pléiade han sido las bazas fundamentales de Gallimard para imponerse en el panorama literario del

siglo xx. Es decir, el diario de Gide cumple con una de las funciones de todo diario: ser un delator.

Otros diarios que me impresionaron mucho fueron los de Pavese, *El oficio de vivir*, que publicó la editorial argentina Siglo xx. En los años 60 se leyeron bastante en nuestro país, al menos entre los letraheridos, varios escritores italianos como Elio Vittorini, Guido Piovene, Vasco Pratolini, Cesare Pavese, casi siempre en traducciones latinoamericanas, por razones de censura política, o en otros casos, como el de Alberto Moravia, por presunta ofensa a un pudor muy recatado. A mí el Pavese narrador no me entusiasmó excesivamente, aunque lo leí con afán, me parecía sutil, sí, pero algo frío. En cambio, sí me entusiasmaron sus atormentados diarios, corroídos por sus difíciles relaciones amorosas, que acababan con las últimas anotaciones antes del suicidio: «Todo esto me da asco. Basta de palabras. Un gesto. No escribiré más». Unas palabras que entraban a formar parte, con su torturada elegancia, del arsenal de las fantasías típicas y tópicas (y por fortuna ocasionales) del joven desconcertado.

Ya editor, quise rendir homenaje a Pavese en la colección Textos y contraté *Il mestiere di vivere*, cuya edición catalana, aunque no estaba previsto exactamente así, fue la primera de Anagrama, en abril de 1969, que tuve físicamente en mis supongo que temblorosas manos.

Otro de los grandes, Gombrowicz. En Barcelona, en los años 60, había, localizados, unos cuantos *fans* de Gombrowicz, nunca muy numerosos pese a que había ganado el prestigioso Premio Formentor y se hablaba de él como firme candidato al Nobel. Gombrowicz ha sido siempre, y no sólo en español, un escritor escandalosamente minoritario, un escritor para escritores, lo que me resulta incomprendible: con pocos libros se puede reír uno tanto como con *Ferdydurke*.

Entre estos superfans estaba en primer lugar Gabriel Ferrater, de quien se

decía que había aprendido polaco sólo para traducir su novela *Pornografía*, título dulcificado en España, donde apareció como *La seducción*. Otro era Sergio Pitol, asimismo traductor suyo, de la novela *Trasatlántico* y de los cuentos de *Bakakai*. También Joaquín Jordá, que había ido a Saint Paul de Vence, en 1968, para negociar con Witold y Rita Gombrowicz los derechos cinematográficos de la novela *Cosmos*, que no llegó a rodarse por falta de financiación. Y otro era yo mismo, lector ferviente y regocijadísimo, pero que como editor llegué tarde al festín Gombrowicz (como es lógico, no me estaban esperando), pero, gracias a los monumentales *Cahiers de l'Herne*, en el volumen dedicado al autor encontré materiales para dos estupendos *Cuadernos Anagrama*, publicados en 1971, así como más adelante recuperé *Trasatlántico* y también *Testamento*, sus entrevistas por escrito, al modo de Nabokov, con Dominique de Roux.

También fantaseé con la posibilidad de publicar sus diarios, que sólo se podían leer en polaco, excepto el *Journal Paris-Berlin*, publicado por su fiel editor francés Maurice Nadeau. En una carta muy reciente me recordaba Sergio Pitol que nuestra primera conversación sería sobre proyectos editoriales fue en relación con una posible publicación de dichos diarios. Pero al final, cuando tuvo lugar una subasta editorial a este fin, se impuso la mucho más potente Alianza. Y me resigné a ir leyendo los volúmenes en castellano a medida que iban apareciendo; una vez olvidado el síndrome de apropiación indebida por parte de Alianza, los disfruté enormemente.

JOSEP PLA Y JOSEP MARIA DE SAGARRA:
DOS CLÁSICOS CATALANES DEL SIGLO XX

Empecé a leer en catalán ya talludito, casi veinte años, con *Vida d'en Manolo contada per ell mateix de Josep Pla*, un libro extraordinario sobre el escultor Manolo Hugué, todo un personaje, empezando por sus años de bohemia en

París con Picasso, bohemia menestero-
sa, y a quien yo había llegado a conocer
personalmente en los últimos años de
su vida, en Caldes de Montbui. Un
recuerdo infantil: aparecía Manolo en
las reuniones y la gente no paraba de
reír, un conversador genial. A partir de
ahí empecé a leer, en aquellas ediciones
de Editorial Selecta, la serie de sus
Homenots, a modo de microbiografías o
perfiles que dan una información cruzada
y succulenta sobre la vida catalana de
su tiempo, un mosaico de amenidad ini-
gualable. En uno de sus *Homenots*, el
dedicado a Salvador Espriu, escribió
Pla: «Sobre todo, Espriu es un fanático,
un *llaminer de la xafarderia* (un goloso
del chisme). Por eso es precisamente tan
buen escritor: porque el chisme es la sal
de la vida y de la literatura en todas par-
tes —porque la cultura no es más que
chisme». Luego seguí con el *Quadern
gris*, que no se publicó hasta 1966, pero
que fue iniciado a los 21 años y escrito
en 1918 y 1919, aunque luego fuera
reescrito de cara a dicha publicación.
Decía Rafael Conte, comentando la edi-
ción en castellano de *Dietario (I): El
cuaderno gris / Notas dispersas*, que
«Pla contamina sin remedio a todo
aquel que se le acerca». A mí, que tan
lejos estaba y estoy de sus posturas
políticas, desde luego me ocurrió.

Otra experiencia lectora gozosa y
reiterada han sido las *Memorias* de
Josep Maria de Sagarra, así como sus
crónicas recogidas en *L'aperitiu*. Para
mí, las de Pla y Sagarra son las dos pro-
sas más ricas y jugosas de la literatura
catalana, ambos a la caza del adjetivo
insustituible, ambos con una mirada
certerísima cuya relectura siempre
deleita y no cansa jamás. Dos gallos de
semejante calibre mal podían convivir
en el pequeño corral catalán, por lo
que, tras un incidente en la revista
Destino, Sagarra dejó de colaborar y
Pla se hizo amo y señor de la misma,
con el permiso, concedido de antema-
no, de Josep Vergés.

Quizá sea éste el momento de acla-
rar el título de la ponencia: *Vicios noc-
turnos*: la lectura de Diarios. En efecto,



Ángels Viladomiu *Tattooed garment* (detalle) 2002-03

y siguiendo con las confesiones, mi lite-
ratura más utilizada antes de dormir es
la memorialística y en especial sus
relecturas. Después de las contamina-
ciones profesionales de todo el día, de
las lecturas urgentes y variopintas, es un
tipo de libros en los que el lector-editor
se puede liberar de la atención a la tra-
ma novelística o de la tensión intelectu-
al al hilo del ensayo teórico. Por el
contrario, las memorias, las biografías,
las correspondencias y quizá más aún
los diarios se pueden transitar de forma
más relajada. Los diarios son un inven-
to perfecto como libros de cabecera; se
puede entrar por cualquier sitio, en
especial si se han leído (si leer diarios
es un vicio, releerlos es engolfarse en el
vicio). Si el estilo, la música, te gusta,
uno se duerme plácidamente arrullado.

DOS DIARISTAS ESPAÑOLES EN ACTIVO:
GARCÍA MARTÍN Y TRAPIELLO

Los diarios de García Martín son quizá
mis preferidos en este campeonato de

dietarios al que aludía Conte, donde
figuran combatientes de tanto fuste
como Sánchez Ostiz, Andrés Trapiello,
Martínez Sarrión, Valentí Puig, José
Carlos Llop y muchos más.

Confieso mi adicción nocturna a los
diarios de García Martín, a quien no
tengo el gusto de conocer: los tengo
todos, con la colaboración de los libre-
ros de la Central, excelentes sabuesos,
ya que conseguirlos es una empresa no
siempre fácil (a este respecto despotri-
ca a menudo de sus editores, y no sin
motivo, el autor).

Y los he releído todos. Aprecio,
claro está, los sonados solos telefóni-
cos de los divos de dichos diarios,
como Trapiello, Prada o Bonilla, con
las transcripciones de su charla *tel
quel*: se abren dos puntos y la víctima
empieza a confesarse «en privado».
¿Traiciona García Martín la privacidad
de sus amigos? O acaso, a estas alturas
del partido, ¿preparan ellos su mejor
soliloquio, proponen una *performance*
que obliga al autor a sacarlos en sus

diarios? Quién sabe, da igual. Pero consigue interesarme en personajes desconocidos para mí, como el poeta Víctor Botas, que ya casi es como de mi familia, o los asistentes a las tertulias literarias que ostensiblemente preside García Martín. En sus visibles maldades y alfilerazos saboreo en especial la destreza de la esgrima, mientras que la sangre, aunque sea real, me resulta ajena. Excepto en un par de casos, alevosos, respecto a autores de Anagrama y buenos amigos; pero nadie es perfecto, como le recordaron a Jack Lemon. Los diarios se convierten en un catálogo de las obsesiones y coquete-rías de García Martín y una panorámica sobre cierta vida literaria hispana no siempre gloriosa.

El mencionado campeonato nacional de diaristas está muy competido. Diarios y memorias, antes infrecuentes en nuestra lengua, han prosperado muchísimo en estos últimos años, quizá una reacción algo tardía a la normalidad democrática. Hace poco, Martínez Sarrión sintetizaba lacónicamente el cambio de rumbo: «La escritura autobiográfica en un país acostumbrado a la intermediación —religiosa, política— podía costarte, y no de forma figurada, la vida».

En dicho campeonato, entre el pelotón de cabeza parece como si el líder fuera Andrés Trapiello, por tonelaje y repercusión. Cada uno de los tomos —que también he leído nocturnamente— es acogido con creciente admiración, los suplementos literarios le dedican hectáreas de espacio. Naturalmente, al líder no pueden faltarle detractores. Unos opinan que Trapiello tiene una fidelidad aleatoria respecto al tan citado pacto autobiográfico, acuñado por Lejeune, que conmina a decir la verdad. El propio Trapiello, comentando sus interioridades de taller, informa que los tomos anuales se publican a los cinco años de su redacción. A veces, en tan largo periodo, los personajes y el autor han «interactuado», por así decir. Los «trapiellólogos» más conspicuos, y a veces peor intencionados, siguen de cerca el

proceso, y advierten o denuncian o disfrutan viendo cómo (aseguran) determinados percances producen distorsiones en los retratos. Naturalmente, los diarios, todos ellos, son un género muy propenso a la manipulación, un material muy permeable, los autores no siempre resisten la tentación de erigir su propia estatua.

Primorosamente escritos, en los diarios de Trapiello el sosiego es casi inalterable. Los recorridos por las librerías de viejo, las visitas a las imprentas, un deliberado olor a rancio, los veraneos en el campo y sobre todo la utilización de crípticas mayúsculas en lugar de nombres propios contribuyen a tal sosiego.

¿Por qué tal decisión que puede incomodar al lector seriamente chismoso? «¿Qué necesidad tiene —se preguntaba hace poco la estudiosa Anna Caballé— de llevar la práctica de las iniciales hasta el extremo de disolver toda identidad que no sea la propia?» Trapiello lo explicó en una entrevista televisiva con Sánchez Dragó: más o menos, dijo, a los lectores del próximo siglo ¿qué les importarán los nombres de los personajes? Apreciarán la literatura, la gran literatura: es decir que Trapiello confía en el mismo lector muy póstumo al que se resignó Stendhal. Sin prisas, pero sin dejar de activar el proyecto. Es decir, que tras la apariencia humildísima de Trapiello, se agazapa apenas un orgullo diabólico, posiblemente el imprescindible orgullo de todo gran escritor. Otra información que nos desliza implícitamente el propio autor respecto a dicho orgullo: el título general de los diarios se llama «una novela en marcha», que recuerda de inmediato *Work in progress*, durante años el título de trabajo que Joyce puso a lo que después llamó *Finnegan's Wake*.

En los diarios, mis pasajes más releídos, sin duda por deformación profesional, se refieren a tres editores. Uno de ellos es el relato de un viaje con un gran poeta y director literario de una prestigiosa editorial, Pere Gimferrer, según dicen los trapiellólogos; un retra-

to que, al parecer, el damnificado ni ha perdonado ni perdonará jamás (los rencores de Pere son tenaces, de pedernal), y que ya ha dado lugar a varias trifulcas públicas. En su último tomo *Do fuir*, hay un retrato estupendo de su fiel editor de Pre-Textos, nuestro común amigo Manolo Borrás. Pero quizá las páginas más emocionadas y emocionantes son las que dedica al editor Zapatero, muerto prematuramente, alcoholizado, amargado. Zapatero había fundado con Oriol Castanys una editorial, Trieste, a la que se nombra siempre acompañada justamente del adjetivo exquisita. Castanys la dejó muy pronto e ingresó Trapiello, que, con Zapatero, luchó durante años para llevar adelante un excelente proyecto editorial.

EDICIÓN DE DIARIOS EN ANAGRAMA

A pesar de mi interés por el género, apenas he publicado diarios, aparte del de Pavese, pero no quiero dejar de subrayar algunos textos breves incluidos en tres títulos de Anagrama. En *El arte de la fuga* de Sergio Pitol, aparece el «Diario de Escudillers», un texto muy reproducido aquí y allá, que describe las peripecias del joven Pitol, sin un duro, en la Barcelona de los 60, donde se hizo amigo de todos. Pere Gimferrer escribió en *El Correo Catalán* sus *Dietaris*, que luego recogió en dos volúmenes, que no sólo he releído a menudo, sino que de ellos también preparé personalmente una selección de su traducción castellana para nuestro volumen *Noche en el Ritz*. Roland Barthes, en *Incidentes*, anota, con franqueza inusitada en él, sus correrías en pos de muchachitos en el Magreb, turismo sexual bien conocido por Oscar Wilde y André Gide, entre muchos otros no tan famosos, un turismo sexual que aún no estaba etiquetado como tal. Uno de los primeros escritos de Luis Goytisolo es «Diario de un gentleman», recogido más tarde en *Investigaciones y conjeturas* de Claudio Mendoza. Y también hay que citar *Diario de un hombre humillado* de

Félix de Azúa, que con *Historia de un idiota contada por él mismo*, dos novelas de los años 80, conforman un sarcástico díptico sobre la Barcelona de la época y algunos de sus exóticos pobladores: Gimferrer, Barral, Ferrer Lerín, el propio Azúa...

Y, asimismo, en este repaso, mencionar los voluminosos *Diarios* de Andy Warhol, diarios dictados, a menudo de una banalidad que no deja de ser fascinante, al menos para mí. Hace poco Quico Rivas hacía un, digamos, «revelado» de Warhol, vía Guy Debord, y un párrafo de *La sociedad del espectáculo*: «El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediatizada por imágenes». Y así, mientras que Debord es el lúcido y muy crítico profeta y analista de la sociedad del espectáculo, Warhol intuye y asume la importancia del factor fama y se convierte en el gran manipulador. Teoría y práctica, estaría tentado de decir, de un lado teoría revolucionaria, y del otro, reciclaje cínico.

DOS DIARIOS IMPOSIBLES O AL MENOS INÉDITOS

También me gustaría mencionar dos diarios inéditos, tal vez definitiva y frustrantemente inéditos, en Anagrama y en cualquier otra editorial.

Uno es el de Jesús Aguirre, a quien conocí ya en su primer año de incorporación a la editorial Taurus, que tan bien dirigió durante unos años. Le propuse presentar el primer Premio Anagrama de Ensayo otorgado a *La estética sin herejías* de Xavier Rubert de Ventós. Aceptó con algún comentario apenas mordaz, bien comprensible: al fin y al cabo éramos competidores en un mismo territorio, el ensayo. Tras la presentación, obviamente brillante, durante la cena salió el tema de unos diarios, minuciosísimos, dijo, en los que cada noche transcribía los hechos más relevantes de la jornada y reflexiones sin duda punzantes, por cuya publicación me interesé de inmediato. Cuando Jesús se endosó, tan cumplidamente, el disfraz de



Ángels Viladomiu *Tattooed garment* (detalle) 2002-03

Duque de Alba, mis esperanzas, ya remotas, se desvanecieron. Aun así, a propósito de la correspondencia que sostuvimos acerca de un proyecto editorial, le reiteraré, de forma ritual y como de paso, mi interés. Y, con su sorna característica, me escribió que, como máximo, podría ofrecerme el índice de nombres. Apunto aquí la existencia o posible existencia de esos diarios, podría tratarse de un documento de singular interés sobre la España de las últimas décadas.

El otro diario inédito es el del gran escritor argentino Ricardo Piglia. Se trata de un diario que el autor califica de monstruoso, iniciado en 1957, a los 17 años. Un diario que le sirve, entre otras cosas, de cantera. Y, sostiene Piglia, todo lo que ha publicado hasta ahora es simplemente una coartada para poder editar finalmente este diario sin problemas.

Al escribir esto he recordado un texto del novelista israelí David Grossman, en un diario que empezó a raíz de los atentados del 11 de septiembre: «Han pasado varios meses desde

que terminé mi última novela y sentía cómo el hecho de no escribir me influía para mal. Cuando no escribo tengo la sensación de que no entiendo realmente nada, de que todo lo que me pasa, todo lo que ocurre y todas mis relaciones con las personas son hechos que tan sólo están “uno al lado del otro”, sin ningún contacto pleno entre ellos. En cambio, desde que he vuelto a escribir todo se va hilando de repente».

Aunque, como visión completamente opuesta respecto al impulso de escribir *Diarios*, hace poco Roger Grenier, el más veterano colaborador de la editorial Gallimard, desde 1964, y también escritor, afirmaba: «En cuanto a llevar un diario, es insoportable. ¡Es como recorrer el mundo con una cámara fotográfica!».

LOS DIARIOS DE UN EDITOR: EDMUND BUCHET

Terminaré, deformación profesional obliga, comentando los diarios de un

editor. Al revés que sus colegas españoles, los editores franceses son muy propensos a escribir memorias. Sin pretensiones exhaustivas, en mi librería están las de Robert Laffont, José Corti, Pierre Belfond, Maurice Girodias, Françoise Verny, Hubert Nyssen, Eric Losfeld, Maurice Nadeau, Pierre Bordas, Gérard Guégan. Uno echa de menos las de Gaston Gallimard, pero la tradicional opacidad de la *maison* Gallimard queda iluminada por la gran biografía del fundador de la dinastía a cargo de Pierre Assouline, y por la propia correspondencia de Gaston Gallimard con varios de sus más grandes escritores —como Proust, Claudel y Céline—, donde el editor se revela como un negociador correoso con guantes de terciopelo... y con una paciencia infinita.

Pero, además de tantas memorias, biografías, estudios, etcétera, hace poco encontré una rareza, una pieza única, una joya: los diarios de un editor, que se publicó en 1969 y se ha reeditado en junio de 2001. Se llama *Les auteurs de ma vie*, su autor es Edmund Buchet, fundador de la editorial Buchet Chastel, una editorial independiente que dirigió con acierto desde 1935 hasta 1968. Una editorial muy prestigiosa que lanzó en Francia, entre otros, a Lawrence Durrell, Henry Miller y Carl Gustav Jung, autores franceses como Roger Vailland, Maurice Sachs y Charles Plisnier, una colección, «Páginas inmortales», con selección de textos de Mauriac, Gide, Mann y otros clásicos, y otra colección, Música, de gran prestigio. El propio Buchet fue novelista y autor de estudios sobre Beethoven y Bach. Edmund Buchet nos advierte en su prólogo que este diario, una selección de uno más amplio y más íntimo, no lo escribió para su publicación. De ahí, dice el autor, sus debilidades y también su interés, que reside en primer lugar en su autenticidad. Buchet nos brinda un panorama de más de cincuenta años, con una información excelente, escrito sin ningún afán pedagógico, pero como *en passant* nos ilustra nítidamente acerca de los entramados de la cultura, la literatura y la edición francesas.

Es un diario tan sugerente que hubiera merecido dedicarle una ponencia monográfica. Me limitaré a mencionar alguno de sus aspectos más significativos.

1) Una situación excepcional: la responsabilidad moral y penal de los escritores que colaboran con los nazis en la Francia ocupada y también de los editores. El tema de los escritores está marcado por el suicidio de Drieu La Rochelle y el juicio y la ejecución de Robert Brasillach. El caso editorial es complejo y confuso. Muchos editores colaboraron con los nazis, con Denoël y Grasset a la cabeza. Denoël fue asesinado en la calle en 1946 y las ediciones Grasset fueron disueltas en 1948. Buchet Chastel formó parte del grupo de editoriales «que se mantuvieron dignas durante la Ocupación», según la fórmula que se adoptó en la época, como nos recuerda el autor; un grupo poco numeroso y en el que se echa de menos más de un nombre sonoro de la edición francesa. Como contrapunto, durante la ocupación alemana se fundó una mítica editorial resistente: las Éditions de Minuit.

2) Los caprichos de la suerte: Gaston Gallimard le cuenta que el mayor éxito comercial de la editorial fue *Lo que el viento se llevó*, que había sido rechazado por su comité de lectura, pero que luego pudo repescarlo de Hachette. Al igual que Proust, su mayor éxito literario, también otro rechazo y otra repesca, en este caso de Grasset.

3) La visión literaria de un editor: Buchet afirma, en 1956, que Borges y Alejo Carpentier (a quién él no publica) son los dos mejores escritores latinoamericanos. Y tiene el acierto de fichar, en 1949, a un joven crítico, Maurice Nadeau, que publicará en su colección *Bajo el volcán* de Malcolm Lowry, una de las joyas de la corona de la casa.

4) El oficio de editor: uno de sus méritos es el de «haber cultivado el gusto por la lucha», escribe en 1960, ya con mucha lucha detrás. También anota, en 1965, suspirando: «¡Qué oficio!», y su secretaria replica: «Y sin

embargo no querría usted tener ningún otro». Y una norma que yo también procuro seguir: «En principio, no recibo jamás a los autores antes de leer su manuscrito».

5) El editor como retratista: Buchet lleva a cabo certeros y memorables retratos de autores amigos como Henry Miller o Roger Vailland. A este último, a quien tanto admira y aprecia, le reprocha en un momento dado, en 1952, que siendo un espíritu tan libre se haya plegado a la ortodoxia comunista. «Los escritores, incluso los verdaderos, necesitan ser guiados, y éste no es el papel menor del editor», anotará más tarde.

6) Nuevas tendencias en el mundo editorial: asistimos a la eclosión de algunas tendencias que tanto han avanzado en los tiempos actuales. Así, la necesidad de «crear un acontecimiento» al lanzar un libro; los primeros acuerdos para colecciones de bolsillo conjuntas (1964); los primeros signos de concentración editorial (1965); la primera asistencia a la Feria de Frankfurt, aún sin *stand*, en 1958, y luego ya imprescindible; la oposición entre calidad literaria y ventas: «si se quiere encontrar al gran público hay que ponerse a un nivel deplorablemente bajo», escribe en 1949.

7) Rarezas del mercado: entre las muchas que depara la profesión, cito sólo una por su relación con este encuentro. «Japón, ¡qué extraño país!», escribe Buchet: en él se han vendido más de tres millones de ejemplares del diario de Gide y el de Amiel ha superado las ventas de cualquier país.

8) La Internacional Situacionista en Buchet Chastel: en 1960 publican la primera novela de Michèle Bernstein, una joven rebelde e insolente que en su primera intervención televisiva ridiculiza al indignado entrevistador. Con su marido, Guy Debord, han fundado la Internacional Situacionista. Más tarde publicarán la segunda y última novela de la autora, que, en 1967, les llevará un manuscrito de Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, cuya valía el editor capta enseguida. Intenta que el autor

cambie el título, que podría prestarse a confusión, sin el menor éxito: «Debord es tan testarudo como Robespierre y Saint-Just juntos», escribe Buchet.

9) Relación con los autores: las referencias son abundantísimas, me limitaré a sus anotaciones del 11 de septiembre de 1941:

«Algunos de nuestros autores son espantosamente celosos. Si a uno le dedico más publicidad que a los otros, me expongo a auténticas escenas. Las heridas de vanidad seguramente son las que se cierran menos rápidamente, quedan como una ofensa permanente a esa personalidad exterior, la única, desgraciadamente, que anhelan tantos escritores. Hay que decir, en descargo de estos últimos, que son en general grandes nerviosos. ¡Qué destino cruel el suyo! Sucesivamente, los editores, los críticos, los jurados, los libreros, clasifican sus obras, antes de que los manuales de literatura los reclasifiquen o los descarten. Deberían ser insensibles para no sufrir antes ese examen jamás termina-

do. Han puesto en sus libros lo mejor de ellos mismos, han querido expresar un mensaje que creen único o, como mínimo, precioso. ¿Cómo no sufrir si se ven descartados, despreciados o simplemente preferidos? Entonces hacen responsable al editor de su falta de éxito, lo que resulta menos vejatorio para ellos». Y después de otras consideraciones termina de forma bastante amarga: «Ah, tengo ganas a menudo de seguir el consejo de Grasset: sólo editar autores muertos o extranjeros... Pero, como dice Grasset, están las viudas y, después de la guerra, se viajará fácilmente» (o sea, los extranjeros ya no lo serán tanto). En fin, desánimos ocasionales que pueden afligir a cualquier editor.

Y ya para terminar de una vez, si yo llevara un diario (cosa que sólo hice durante tres días en un Salón del Libro de París), no faltaría una alusión a una lectura de *Santuario* de Faulkner.

Cuando tenía 16 años, los hermanos de La Salle nos concentraron en la gélida ciudad de Manresa para una tan-

da de ejercicios espirituales, siguiendo su costumbre. Rezos, silencios impuestos, terroríficas soflamas sobre el infierno tan posible a poco que nos desviáramos del camino recto, pero sobre todo recuerdo un aburrimiento aún más terrorífico. Una noche, Luis Goytisolo, que estaba en la celda vecina, me pasó una edición de *Santuario* de los años 30, la única que se publicó en España en muchos años. Leí de un tirón la historia de la joven Temple Drake, secuestrada y violada con una trocha de maíz (así decía la traducción, si bien recuerdo) empuñada por el gángster Popeye. Una de las lecturas más hipnóticas e intensas de mi vida, subrayada por el peculiar entorno. Gracias, pues, querido Luis, por aquella emoción antigua y por tu hospitalidad de ahora. □

Ponencia leída en la
Fundación Luis Goytisolo,
El Puerto de Santa María.

asóciate

A CEDRO

TELÉFONO

91 702 19 39
asociados@cedro.org

TELÉFONO

93 272 04 45
cedrocat@cedro.org

SI ERES AUTOR O EDITOR, asóciate a CEDRO, la entidad que gestiona colectivamente los derechos reprográficos de escritores, traductores, periodistas y editores. Todos los años recibirás los derechos económicos por la fotocopia de tus obras y podrás beneficiarte de los servicios que CEDRO pone a tu disposición. La adhesión a CEDRO no requiere el pago de cuotas ni desembolso alguno.



Centro Español de Derechos Reprográficos
Entidad de Autores y Editores

www.cedro.org

Hacia una nueva definición de la política

Victoria Camps



GLOBALIZACIÓN Y MUJER

Dolores Renau (comp.)

Editorial Pablo Iglesias
Madrid, 2003

Bajo la batuta de la incansable Dolores Renau, que actualmente preside la Internacional Socialista de Mujeres, se organizó, en la Fundación Pablo Iglesias, un Foro para hablar de las repercusiones de la globalización en la vida de la mujer. Un grupo de mujeres y hombres, mayormente universitarios, se reunieron para desarrollar el tema desde todos los puntos de vista imaginables. El resultado es un libro que recoge el conjunto de las intervenciones, sumamente esclarecedoras para detectar no sólo cómo está la situación, sino, lo que más debería importarnos, por dónde deberían ir los cambios y las estrategias con el fin de neutralizar los efectos negativos de la globalización.

A estas alturas todos tenemos un vago concepto de lo que la globalización implica y significa, por lo que detenerse en definir el concepto no es sino una pérdida de tiempo. Sabemos también que todos los fenómenos que constituyen la globalización —la liberalización económica y financiera, la expansión de los mercados, la concentración de poderes, la construcción de redes informáticas— están teniendo, por lo menos, una consecuencia deplorable: el aumento de las desigualdades. Lejos de invertir la innovación tecnológica y las transformaciones del mercado en una lucha sostenida y constante por erradicar la pobreza, ésta no sólo no decrece sino que aumenta. Mientras los países y las personas ricas se enriquecen más, los pobres se vuelven más pobres. Los movimientos migratorios, uno de los fenómenos políticamente más desestabilizadores, constituyen seguramente el síntoma más evidente de que son muchos los que viven por debajo del nivel humanamente tolerable.

Todo lo cual no puede sino afectar en negativo a las mujeres, a las que la globalización ha pillado en medio del proceso de emancipación iniciado hace poco más de un siglo. Afecta a las mujeres, sobre todo, por lo que hace a su acceso al mundo laboral y a una educación que debe incluir necesariamente las nuevas tecno-

logías. Era previsible que ocurriera: la feminización del empleo ha sido uno de los factores que ha conducido a un empeoramiento general de las condiciones laborales: empleos precarios y contratos basura son una constante de nuestro tiempo que los jóvenes han empezado a aceptar con resignación, ya que es mejor trabajar en tales condiciones que no tener trabajo. En lugar de aprovechar el cambio del mercado laboral para repartir mejor el empleo entre hombres y mujeres, haciendo uso del trabajo a tiempo parcial para ambos, y facilitando así un reparto equitativo de la carga doméstica, a donde hemos ido es a un empleo pobremente remunerado en todos los casos pero, especialmente, en el caso del género dominado y más vulnerable, que sigue siendo el femenino.

Varios capítulos del libro que estoy comentando insisten, con razón, en que la globalización no hace más que agravar la precariedad e insuficiencia del Estado de bienestar que tenemos. España ha llegado al modelo tarde, y lo ha hecho con timidez y poca energía, por lo que nuestra situación es peor que la de los países de nuestro entorno. Nuestras políticas de bienestar son mucho mejores que las del pasado reciente, pero siguen siendo muy escasas. El gasto en educación, en pensiones o en sanidad es de los más bajos de la Unión Europea. Pero en lo que no estamos en absoluto homologados es en servicios de asistencia social. Sólo el 1,4% de las personas mayores tiene servicio domiciliario en España, frente al 30% que goza de dicho servicio en países como Finlandia o Suecia. Habida cuenta que la tercera edad va en aumento, éste es uno de los problemas más preocupantes, pues lo que no hace una asistencia social pública lo hacen las mujeres que, cuando acaban de cuidar a sus hijos, tienen que empezar con el cuidado de los padres ancianos.

Las políticas públicas se limitan a poner parches, en especial cuando se acercan las elecciones y hay que ganarse a los colectivos

de mujeres o jóvenes. Uno de esos parches es la propuesta de «ayuda a la familia», un eufemismo —se dice en el libro— que pretende encubrir que a quien se ayuda malamente —pues las ayudas siempre son pobres— es a la mujer y no a la familia. El tema de la familia fue siempre un tabú para la izquierda, mientras que la derecha la ha convertido en el objetivo de las políticas más conservadoras y retrógradas: vuelta a los valores básicos, preservación de los modelos tradicionales. El caso es que hoy ya no es posible eludir a la institución familiar como cuestión política, pues se ha convertido en un problema de todos, porque la estructura familiar, que tan cómodamente para el Estado sustituía a las inexistentes políticas sociales, ya no se sostiene. La consecuencia inmediata de la deserción de ciertas cargas familiares por parte de las únicas que las asumían como propias, es que la natalidad ha descendido en proporciones inauditas, que los jóvenes prolongan su dependencia todo lo que pueden y que nadie tiene la sensación de que el futuro se esté encauzando adecuadamente.

«En el mundo globalizado de hoy, la política está por definir y podemos escribirla las mujeres», es una de las conclusiones, a mi juicio más felices, del libro. Efectivamente, la política está por definir porque brilla por su ausencia, y debería ser la izquierda la que se encargara de liderar las nuevas políticas ya que esa ha sido siempre su función. La izquierda

que ya empieza a tener una presencia femenina considerable, aunque insuficiente, debería proponerse en serio los objetivos que el liberalismo de los derechos formales nunca se tomó en serio. La igualdad para que haya más libertad para todos sólo será una propuesta creíble si se propone acabar con la pobreza, corregir las tremendas desigualdades y no cejar en el empeño de desarrollar el Estado de bienestar.

Hace unos años, la Federación de Mujeres Progresistas propuso un nuevo «contrato social» que consiguiera articular la redistribución del poder y del trabajo doméstico, pues es un hecho que la crisis de la familia y las alternativas al modelo familiar tradicional, como lo son las familias monoparentales, no han logrado detener «el auge del apego a la familia», como reducto de seguridad y afecto, y uno de los valores más apreciados por la juventud de hoy. Ahora bien, ese contrato imprescindible ha de estar motivado por la unión de voluntades en el deseo de construir un mundo común más amable y racional que el que tenemos. Son esas voluntades las que, a su vez, han de impulsar a los gobernantes y a los partidos políticos a que se fijen en lo realmente importante y no malgasten energías en menudencias y puntillismos que sólo contribuyen a restar crédito a su trabajo. No todo es negativo e inprovechable en un mundo globalizado. Ojalá la mayor visibilidad de las mujeres en dicho mundo sirva para ponerlo de manifiesto. □

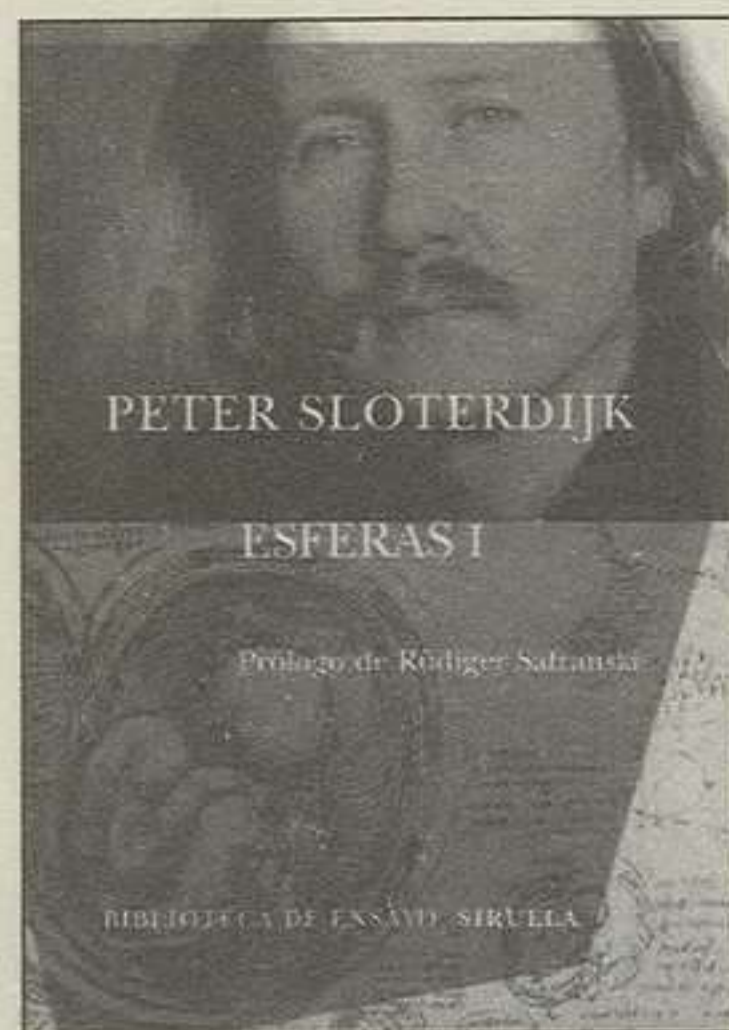
Dialéctica de la burbuja

Ignacio Gómez de Liaño

No cabe duda que *Esferas I-Burbujas- Microferología*, de Peter Sloterdijk, recientemente editado por Siruela en excelente traducción de Isidoro Reguera, es una obra audaz, original y llena de sugerencias. Baste decir que el autor se atreve a trazar las líneas maestras del destino de la humanidad desde su nacimiento o, para ser más exactos, desde esa oscura prehis-

toria en la que el embrión humano flota en el mar de líquidos amnióticos que cubren la íntima caverna del seno materno.

Como todos estamos bastante interesados en el destino de la humanidad, la lectura del libro de Sloterdijk produce en el lector una comprensible agitación, pues no es corriente que en estos tiempos los filósofos abandonen



ESFERAS I

Peter Sloterdijk

Traducción de Isidoro Reguera

Siruela

Madrid, 2003

su habitual charlatanería para enfrentarse a desafíos tan abisales como los que encara el autor de *Esferas*.

Hay que agradecerle, además, que trate su esferología de una forma tan gráfica o, si se quiere, tan geográfica y cosmográfica, que entra por los ojos y estimula a mover las piernas para ver qué pasa en esas regiones que solemos situar delante y detrás de nosotros, a nuestra derecha y a nuestra izquierda y, sobre todo, encima de nuestra cabeza y debajo de nuestros pies.

«Esfera» es un término con obvias resonancias geométricas y cosmográficas —así se llamaba al cosmos todavía en el siglo XVI—, pero también microsociológicas y mnemónicas. En los tratados de esta clase del siglo XVIII se llamaba «esferas» a los «lugares de la memoria», a pesar de que la planta de esos *loci* era generalmente cuadrada o rectangular.

«Esferas —dice Sloterdijk— son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres extáticos en los que opera el exterior» (pág. 37). Dicho de forma más llana, el individuo no podría subsistir fuera de algún tipo de abrigo, ya que volcado como está al exterior, debe contar con un clima psicológico que le facilite la supervivencia. De ahí que Sloterdijk, para referirse a su propia filosofía, hable de una «crítica de la razón redonda» (pág. 66) y que la precise así:

«La teoría de las esferas comienza, por su objeto, como psicología de la formación interior de espacio a partir de correlaciones dúplice-únicas» (pág. 64).

Salir de una esfera para exponerse a otras más complejas no es sino enfrentarse a situaciones de más alta indeterminación con la esperanza de lograr formas superiores de integración y armonía. Me parece que Sloterdijk da a entender que nuestro tiempo se caracterizaría por su complejidad y, en consecuencia, por los estados de máxima indeterminación. Pienso que así es en el conjunto, pero que muy bien puede ocurrir lo contrario en todas esas infinitas partes a las que dedican su vida los individuos en una sociedad tan especializada y fragmentada como la moderna. Ahora bien, si las partes son extremadamente simples, el tipo humano que sólo afronta esa esfera particular está destinado al empobrecimiento y la simplificación «rebarbarizadora» de su ser, por más complejo que sea el conjunto.

Otra cosa que hay que agradecer a Sloterdijk es que a menudo parece olvidarse del tremendo asunto de las esferas con toda esa redondez que llega a transportarnos a los *corsi e recorsi* de la Ciencia Nueva de Giambattista Vico, y se le ve encantado de mostrarnos una variada galería de cuadros. Entonces Sloterdijk resulta ser un cicerone amable y truculento que nos va diciendo «fíjese en eso o en lo otro o en lo de más allá» y, a partir de ahí, nos descubre cosas que nunca habíamos sospechado en los cuadros que nos pone delante, a pesar de que podíamos haberlos visto a menudo. En esa función, nuestro esférico cicerone hace gala no sólo de una hiperes-tésica receptividad, sino también de unos conocimientos enciclopédicos que abarcan las más variadas materias y tradiciones.

Dice Sloterdijk en alguna parte de sus *Esferas* que «Freud se las arregló muy bien para hacer de cada historia de enfermos una pequeña novela», un folletín incluso, me atrevería a añadir. Pues bien, no son pocas las páginas de *Esferas* que se podrían leer como una ficción novelesca que se hubiera inspirado en un híbrido del *nouveau roman* y de *La náusea* de Sartre, o sea, una ficción en la que el tema se va deslizando por una superficie tan paradójica que es a la vez helada y viscosa. Qué duda cabe que el capítulo 5 puede leerse como si fuera una ficción. Su título, «El acompañante originario», anticipa un relato de intriga en el que el silencio del paciente «analizando» se enfrenta al silencio del agente «analista» en una especie de esgrima atonal de silencios, con la particularidad estilística de que el autor toma a beneficio de inventario hallazgos lingüísticos de uno de sus mentores, Heidegger, y los bate con la terminología usual en las revistas de ilustración científica o en las esferas donde anidan los modernos terapeutas del espíritu, de modo que el sabroso cóctel resultante me recuerda, sobre todo cuando trata del canje de corazones y de los líquidos amnióticos, a la forma de expresarse de Dalí en *El mito trágico del «Angelus» de Millet*, *La vida secreta de Salvador Dalí* y otras obras suyas no menos memorables.

Provisto de forma tan succulenta, Sloterdijk ameniza sus perspicaces análisis con visiones de Santa Hildegarda de Bingen, teorías de antropología cultural, muestras de iconografía surrealista y teológica, amén de la sugestiva historia de la placenta —o las secundinas— y

sus inesperadas implicaciones psicológicas, en relación con el doble, genio o ángel de la guarda que nos acompaña o debería acompañarnos a cada uno a lo largo de la vida, y políticas, en relación con el advenimiento del Estado totalitario. «Habiéndoseles robado su segundo —dice Sloterdijk—, todos los individuos se convierten en algo inmediato a las madres y, acto seguido, en algo inmediato a la nación totalitaria» (pág. 350).

Cuando el individuo estrecha su relación con la madre hasta el punto de pasar sobre el cadáver del hermano, el sentimiento totalitario de pertenencia a la nación surge como una amenaza terrible, que se consume con la destrucción del tejido placentario o, para decirlo con las propias palabras de Sloterdijk, «cuando, como sucede en la Modernidad más reciente, el espacio-con es anulado y desechado desde el principio, al destruir la placenta, el individuo cae, cada vez más, bajo la influencia de los colectivos maníacos y de las madres totalitarias» (pág. 351). Tan singular forma de discursar y de expresarse podría antojársele a más de un incauto provocativa y declamatoria, y sospecho que no se equivocaría del todo al pensar así, pues, no contento con lo que acaba de lanzarnos, Sloterdijk no duda en proclamar, poco después, que, «considerado desde el punto de vista de su fuente psicodinámica, el individualismo moderno es un nihilismo placentario» (pág. 352).

¿Pero qué es lo que quiere este filósofo? Lo que quiere es que nos pongamos a mirar al hombre desde su reclusión en el abrigo, regazo, gruta del útero, y que, desde esas hondas Altamiras prenatales, intentemos entender su continua búsqueda de nuevas cavernas, pues no otra cosa son las esferas. Los peldaños de esta escala son, para decirlo con las propias palabras del autor:

«Los espacios de la cardialidad histórica y el campo interfacial, el contacto magnetopático de la hipnosis y la posición envolvente amniótica del feto, el desdoblamiento placentar y las figuras culturales de la doble alma, la evocación psicoacústica del yo-mismo y, finalmente, también los ensayos teológicos de asentamiento sobre una base íntimo-topológica de la relación entre Dios y el alma» (pág. 97).

Este último punto lo desarrolla el autor en un interesante capítulo final sobre el misterio de la Trinidad, donde, como no se deja de

señalar, «el discurso trinitario trata, a la vez, de la burbuja más pequeña y de la esfera más grande; del espacio más compacto y del más extenso» (pág. 524). Erasmo, que estampó entre sus célebres adagios el de *Homo, bulla*, o sea, «el hombre es una burbuja», una pompa de jabón, por lo que entendía su extrema fragilidad, jamás habría imaginado que su adagio podría ser algún día parafraseado como *Deus, bulla*, o sea, «Dios es una burbuja», una pompa de jabón. Sin embargo, bien puede decirse que lo es, pues lo máximo, si de verdad es máximo, debe ser también lo mínimo, y lo más fuerte, si de verdad es lo más fuerte, debe ser también lo más débil. La trinidad que tan brillantemente explora Sloterdijk viene a ser la expresión más radical y trascendente de «la ley fundamental del espacio anímico y micro-social» que, según nuestro autor, «es la intrusión de individuos en individuos» (pág. 555). Ahora bien, ¿puede haber mayor intrusión de individuos en individuos que la que reina en el seno de la Trinidad, entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo?

Lo que más interesa a Sloterdijk, como enseguida se nota, son las relaciones interpersonales y todo lo que influye en esas relaciones. Espeleólogo del alma, el autor de *Esferas* se siente seducido por los paisajes penumbrosos, los ecos confusos, el brollar del agua en las fuentes escondidas, los coloquios amorosos a la luz de la luna o en el interior de una cripta románica. Y así, moviéndose en un espacio en el que el interior pliega a lo exterior, traza una secuencia de escenas que hacen sobre todo referencia a las relaciones interpersonales, incluso cuando, como en el caso de la madre y el embrión que alberga en su seno, falta en la relación dúplice una de las dos personas.

La secuencia general de la obra principia con una indagación del canje de corazones que tuvo como protagonistas a Santa Catalina de Siena y a Jesucristo. Es un canje que luego se abre a las relaciones del corazón y los ojos. Sobre esta cuestión pienso que le habrían podido servir al autor los diálogos finales de *De los heroicos furores*, donde Giordano Bruno pone precisamente a dialogar a los ojos con el corazón. Respecto a Bruno, sorprende —dicho sea de paso— que Sloterdijk mencione sus tratados mágicos, algunos de los cuales, por cierto, tradujo en 1973, pero no los mnemónicos, que también tradujo entonces. Digo que sorprende,

pues de la filosofía de Bruno pueden decirse cosas que se ajustarían perfectamente, me parece, a la de *Esferas*. En un libro mío de 1975, al que luego habré de volver, se puede leer:

«Lo más significativo en el caso de Bruno es que ese *topos* [del universo] se hace literalmente *atópico* por ser infinito, por ser la infinita posibilidad de los *topos* todos del mundo, y asimismo esa materia se hace *vacío, lo inane pleno de energía*. En la materia vacía, en la *atopicidad locativa* del mundo de Bruno se confunden lo inteligible y lo sensible» (pág. 368).

¿No hay algo de esta pretensión en las *Esferas* de Sloterdijk?

Rebasando, al fin, el canje de corazones, la secuencia de *Esferas I* sigue con la escena, pintada por Giotto, donde San Joaquín y Santa Ana, padres de la Virgen María, se abrazan con la mirada, de modo que en la frontera de sus fisonomías surge un tercer rostro, extraño e inquietante, y, también, con el abrazo y el beso de Judas en el Huerto de los Olivos, según lo viera también Giotto, o sea, el beso que estigmatiza el encuentro de la fe con la traición, del camino, la verdad y la vida, con el despeñadero, la mentira y la muerte.

El autor encara seguidamente una nueva burbuja al tratar de la relación especular de los amantes, con las inevitables alusiones al *Fedro*, y se introduce, al pasar a una nueva pompa, en las relaciones propiciadas por las sesiones magnetopáticas de los mesmerianos que ofrecían como cuadro telepático la Revolución en ciernes, tal vez el Terror.

En su avanzar hacia lo profundo, la secuencia se sume ahora en la esfera que alberga al feto humano, blanda caverna manante de fluidos y extraños ecos y respiraciones que tal vez se dejan sentir como rachas de viento. Aunque sea discutible que los sonidos y otros referentes sensoriales constituyan «objetos», o sea, estén privados de rasgos objetivos, lo que repugna al uso de la lengua, sí puede decirse legítimamente que se trata de objetos que inciden en la psique no tanto como términos de conocimiento sino como medios del sentir emotivo.

En ese contexto habla Sloterdijk de «la verdad inmarcesible de la cueva: la de que aquí lo uno es todo» (pág. 266). De ella se podría decir lo que yo dije de la caverna, en el libro que antes cité, *Los juegos del Sacromonte*, en uno de los capítulos-estancias,

concretamente en «La estancia de la verdad». «Esta era una caverna mágica (...) Sentía como si estando allí estuviese en todo punto (...) Era como si (...) lo centrado y lo disperso convergiesen (...) A mí me parecía como si se estuviese (...) aludiendo a expansiones mentales difíciles de precisar. (...) Era estar en un Territorio Sin Fronteras, y sin aduanas, o con fronteras y aduanas que sólo son efímeras ficciones» (pág. 378).

Y el paralelismo es todavía más sorprendente pues, unas páginas después, se leen reflexiones que acaban siendo muy familiares al lector de *Esferas*:

«Será el momento en que el hombre se desprenda de la piel que la madre Tierra le ha cosido al alma. Será el momento en que el hombre salga del líquido amniótico o atmosférico con el que le envuelve el claustro materno de la madre Tierra. Para esa tremenda aventura, para ese nuevo nacimiento, acaso ya no le valdrá ni la religión del Verbo ni la del Libro; acaso ya no pueda confiarse a ningún Tao y a ningún Nirvana, sino, quizá, sólo le valga un saberse una pura y mera inanidad “que da lugar a”, sólo un saberse nada, que para ser algo ha de inventarse de continuo el mundo hasta el agotamiento último» (págs. 384-395).

Precisamente, este «saberse nada» es un aspecto central en *Esferas I*, como se ve en el «Excurso 7: Sobre la diferencia entre un idiota y un ángel», al igual que lo es en *Los juegos del Sacromonte*. Si Sloterdijk dice que «en los sistemas idióticos el salvador es un don nadie» (pág. 428), en la «Estancia del Caballero de los Libros», que dedico a Don Quijote, digo de este sagrado Hazmerreír: «Eres el Máximo Don Nadie que puede acoger todos los dones del mundo, pues tu nombre es Ninguno, Ausencia, Lugar Olvidado, Nadie» (págs. 310-311).

Al percibir esas coincidencias y otras no pocas ni menores que cabe rastrear no sólo en esa obra de 1975, sino también en otras posteriores, me he preguntado si Sloterdijk es algo así como un hermano mellizo mío del espíritu. Hasta he llegado a figurarme, y espero que el ilustre autor alemán se lo tome con la magnanimidad que le supongo, que siendo él unos meses más joven que yo tal vez sea mis secundinas, mi placenta, mi doble embrionario... Pero como, junto con las similitudes, también se detectan no pocas diferencias, tanto en el pensamiento como en muchos de nuestros res-

pectivos intereses parciales, decidí que en realidad para el autor de *El círculo de la sabiduría*, es decir, para el que escribe estas líneas, el autor de *Esferas* era como uno de esos parientes de los que nada sabíamos hasta que un buen día se nos presentan en casa.

Como quiera que sea, para los pensadores que pertenecemos a la tradición española hay muchas cosas que nos resultan connaturales en la obra de Sloterdijk que estoy comentando, pues lo que más ha interesado a esa tradición es echar la sonda en el alto piélago del destino humano y eso de la forma plástica, gráfica, topológica que se observa en las esferas cristalinas del *Laberinto de fortuna*, de Juan de Mena (siglo XV), en las composiciones de lugar de Ignacio de Loyola, en las moradas también cristalinas de Teresa de Ávila, en las subidas de Juan de la Cruz (siglo XVI), en las viscosas y pululantes zahurdas de Quevedo, en las diamantinas crisis de Baltasar Gracián (siglo XVII) y, ya en el siglo XX, en las filosofías —tan plásticas, tan carnales y hasta tan esféricas— de Unamuno, Ortega y Eugenio d'Ors.

Pero también es de justicia decir que otros aspectos de la obra de Sloterdijk nos resultan menos familiares. Me refiero a ese romántico gusto suyo por las expresiones caliginosas, a

su obstinada afición a las permanencias prolongadas y meditativas en el interior de cavernas resonantes, y esa desconcertante querencia suya, tan gótica, por recónditos museos donde se exhiben, entre densas sombras, fetos de todas las edades y vísceras de todas las clases.

Para terminar, no quiero dejar de señalar que, en *Esferas I*, Sloterdijk oficia como filósofo sin duda, pero no menos como vidente a la altura de los tiempos que corren y como cristizador de metáforas en las que se reflejan aspectos importantes de la condición humana en general y de esta época en particular. A pesar de la ramificada extensión de sus trabajos, a veces podría decirse de su estilo o, por mejor decir, de sus formulaciones más típicas lo que él mismo dice de los videoclips, cuando los considera «el género sintomático de la cultura del presente, que se esfuerza por lograr el aglutinamiento óptico del oído y la síntesis global por imágenes» (pág. 445).

«Quien no tiene amigos, siempre puede tener una manta» dice Sloterdijk sin demasiados remilgos en la página 329. En esta formulación, tan característica del autor, ¿no está en semilla el guión de un videoclip filosófico? □

En el corazón de la barbarie

Gutmaro López Barvo

En este ensayo, José María Ridaó combina dos planteamientos para reflexionar sobre la sociedad occidental contemporánea. El primero se adentra en los referentes directos de la intolerancia, entendida como cualquier forma de discriminación; el segundo, que difumina la frontera entre el crítico y sociedad, se sitúa en el alma misma de la barbarie y de sus mecanismos. En el punto de encuentro de ambos se establece el verdadero problema de la elección para los habitantes de las sociedades ricas: su falta de significado.

La evidencia más cercana de la reciente barbarie comienza con el fin de la guerra fría, momento que se cree principio de una era legitimada por tres de sus modelos triunfales: el fin de la historia de Francis Fukuyama, el choque de civilizaciones de Samuel Huntington y la globalización desbocada de Anthony Giddens.

En el desprecio a cualquier crítica, convertida automáticamente en disidencia, y en la negación de todo proyecto político reconoce Ridaó los rasgos básicos de la actual sociedad



LA ELECCIÓN DE LA BARBARIE

José María Ridaó
Tusquets
Barcelona, 2002

cerrada. Para su mejor identificación, recurre a sus antecedentes ideológicos e históricos, fijando así sus coordenadas dentro de la tradición occidental. Del legado intelectual, recoge los aforismos de Heráclito y algunas de las visiones heredadas de Platón, Aristóteles, San Agustín o Marx para ejemplificar ese giro constante (*la continuidad del significante oculta a menudo la transformación del significado*) que encumbra el sombrío ejercicio de poder-saber autoritario, sea en nombre de Dios, de la historia, del progreso o del mercado.

Al igual que en los sistemas totalitarios, los discursos de la nueva era nacen con la pretensión de instrumentalizar el saber. Dotan de un sentido inevitable al presente, ahorrándonos las preocupaciones propias del tiempo que nos ha tocado vivir y nos dicen: ¡Participa en la democracia liberal, acepta el reto de la flexibilidad y no temas los cambios tecnológicos, todo es para vivir mejor en el único de los mundos posibles, un mundo feliz!

La generalización de esta visión simplificada del mundo en la política local e internacional asfixia toda autonomía de un individuo recluido en su vida privada y que siente que nada puede hacer, que su voluntad es irrelevante ante problemas resueltos de antemano por los planteamientos más oportunistas.

La tragedia diaria en que acaba convirtiéndose ante nuestros ojos la inmigración, es buena muestra de la táctica de eliminación de los problemas. El debate sobre los movimientos migratorios ha trasladado la responsabilidad a los países de origen, obviando la liberalización comercial y sus efectos en el mercado internacional del trabajo.

Pero la barbarie tiene raíces profundas. El verdadero caballo de Troya del que se sirve la intolerancia en las sociedades laicas y democráticas es la cultura entendida como raza, como pueblo vivo, como símbolo de superioridad. Desde la denominación como bárbaros de aquellos que habitaban los bordes del mundo civilizado a la caracterización religiosa dada en el Romanticismo, pasando por la experiencia del colonialismo, la cultura ha servido para definir al otro por exclusión.

Su versión actual, presentada como *verdad de la nueva era*, está en las políticas integracionistas. Hinchadas de retórica posmoderna, de multiculturalidad y diferencia, estas políticas basadas en el ataque a los derechos civiles se ins-

piran desde los años 90 en el prejuicio cultural y el miedo. La mejor entrega de esta concepción de la política o *pragmatismo mostrenco* está en la estructuración de la relación entre Oriente y Occidente (el epílogo del libro es una excelente interpretación del mapa de las relaciones internacionales tras el 11 de septiembre) que inicia *El choque de las civilizaciones* de Huntington.

La defensa de los derechos universales, de la ciudadanía y la necesidad de control de la economía frente a la exclusividad individualista del modelo neoliberal, no pasa para el autor ni por la izquierda clásica, quemada en su apuesta en la guerra fría, ni por la Tercera Vía, liviano producto fruto del complejo por su pasado de una socialdemocracia que confía toda su ideología a lo nuevo (nuevas tecnologías, nueva economía, y nuevo paraíso o globalización), ni tampoco por los autores del «pensamiento débil».

La reflexión sobre la imposibilidad de pensar por uno mismo, motivada por el desplazamiento del juicio crítico que vacía de sentido cualquier elección, recorre este ensayo atípico tanto por su perspectiva como por su huida de la sistematización. Aunque no plantea una alternativa al problema de la elección, sí apunta los referentes para ello; y, a pesar de basar muchos de sus diagnósticos en los análisis de autores como P. Bourdieu, E. Hobsbawm, T. Eagleton, H. Arendt, N. Bobbio, U. Beck o el filósofo Klemperer, encuentra en la apuesta más liberal de Popper, Hayeck o Berlin la solidez necesaria para que el individuo actual pueda reconstruir las bases de su libertad, comenzando por devolver la dimensión ética y moral a los problemas que les ha arrebatado el neoliberalismo.

Tal vez, al centrarse más en la filosofía de la historia que en los problemas propios de la historia y sus transiciones recientes, José María Ridaó, conocedor y analista de las relaciones internacionales, no sospeche que aquella definición de *sociedad abierta* de la posguerra encerraba grandes contradicciones. Hoy, aquella sociedad civil no se refleja en la larga frontera de la Europa-fortaleza. En cualquier caso, más que plantear un debate sobre lo nuevo y lo viejo es aconsejable pararse a pensar en todo lo que hay implícito en nuestro lenguaje y preguntarse, con la historia, con Camus, quién puede saber lo que significa extranjero, antes de asumir definitivamente la barbarie. □

El discreto encanto de la novela epistolar

Matías Néspolo



LA SILLA DEL ÁGUILA
Carlos Fuentes
Alfaguara
Madrid, 2003

Los grandes autores jamás necesitaron blandir la bandera del experimentalismo o de las innovaciones formales para garantizar su carta de ciudadanía en la república grande de las letras. Si algo de ello hubo alguna vez, vino por añadidura. Tal es el caso de Carlos Fuentes. Uno de los pilares del *boom* latinoamericano, responsable en su tiempo de la sana renovación que el grupo inyectó en novela contemporánea. Una renovación que vino dada con la experimentación de una batería de recursos narrativos inéditos.

Hoy, los héroes de aquella cruzada de los años 60 que mantienen activa su fábrica literaria, como el propio Fuentes, Gabo o Vargas Llosa, parecen demostrar que cualquier gesto vanguardista de aquel entonces era anecdótico. Su mérito está más cerca de la literatura a secas que de la experimentación. Aunque en fructífero diálogo con las nuevas generaciones de narradores, el virtuoso triunvirato aún gobierna el panorama. Pero no nos engañemos: la literatura es una sociedad sin Estado. Ninguna instancia de legitimación, ya sea la academia, el público o la crítica, es infalible. Si los tres autores siguen en la cúspide, no se debe a glorias pasadas sino a sus obras recientes. Obras en las cuales, repito, el experimentalismo formal es inexistente.

Carlos Fuentes actualiza la vigencia de su prosa retomando la tradición de un género con más de dos siglos de historia y ahora ya casi olvidado. *La silla del águila* es una novela epistolar sin más, sea dicho. El escritor mexicano rinde aquí un merecido homenaje a las novelas del género que lo marcaron: *Las relaciones peligrosas* de Choderlos de Laclos, *La nueva Eloísa* de Rousseau y *Los idus de marzo* de Thornton Wilder. A los 75 años, el Premio Cervantes se da el lujo de transitar por primera vez las sendas de la novela epistolar, ya un tanto anacrónicas; y sorprende, sin embargo, la actualidad y frescura de su estilo.

Por más que are con viejos bueyes, la buena literatura siempre es un reloj que adelanta. Y no lo digo sólo por la ambientación futurista del libro en

cuestión. Corre el año 2020 y México se encuentra al borde del colapso. La movilización obrera, la revuelta campesina y una huelga estudiantil por tiempo indeterminado son los fantasmas que recorren el panorama político. El proceso de disgregación social y de quiebra institucional amenaza con una «balcanización» inminente al estilo argentino. El poder está en manos de Lorenzo Terán, un presidente abúlico surgido de las filas del PAN (Partido de Acción Nacional), que se entrega a la pasividad como herramienta política.

Débil e incapaz de tomar decisiones, Terán se limita a seguir las recomendaciones, altruistas pero poco pragmáticas, de su consejero áulico «Séneca». Retira el apoyo mexicano a la invasión norteamericana de Colombia y desafía los intereses de los poderosos del norte en materia petrolera. La respuesta no se hace esperar. Los Estados Unidos, alegando un fallo en un satélite, sumergen a su vecino tecnológicamente dependiente en la oscura noche de la ausencia de telecomunicaciones. Ya no hay teléfonos, ni radio, ni televisión, ni *web*, ni correo electrónico, ni fax.

Las intrigas palaciegas que definen la sucesión presidencial no encuentran otra vía de comunicación que la epistolar. En veinte años pocas cosas han cambiado. El anciano Fidel Castro sigue garantizando la salud de su régimen: a los 93 años, el dictador inaugura un parque temático de la Revolución en Sierra Maestra. Y en México pervive, a pesar de la alternancia en el poder de los dos partidos mayoritarios, el *dedazo*. El viciado mecanismo de sucesión presidencial que inventó el priísmo (Partido Revolucionario Institucional) durante su largo reinado de siete décadas en el siglo XX, sigue en activo. Pero la acefalía institucional que produce la inesperada muerte del inepto mandatario dispara la trama conspirativa hacia un final imprevisible.

Ya en su novela *Cristóbal nonato* (1982) Fuentes había profetizado el futuro mandato de un presidente del PAN. En aquella época, cuando

la larga hegemonía del PRI era incuestionable, tal posibilidad parecía una locura. Sin embargo, la profecía se hizo realidad con la llegada de Vicente Fox al poder. Hoy, Fuentes describe en la ficción un México al borde del caos, con una grave crisis institucional y una situación inédita de acefalía en el Ejecutivo. La falta de una verdadera transición democrática permite que en un futuro no muy lejano el corrupto sistema presidencialista mexicano no sólo continúe vigente, sino más descarado y envilecido que nunca.

En una reciente entrevista que tuve el placer de hacerle a propósito de la novela, Fuentes confesaba que su intención no era la profecía sino el exorcismo. Describía los vicios y males presentes del sistema político para expurgarlos y para que no sucedieran en un futuro tal y como se narran en la novela. Pero rara vez la literatura purga o exorciza, más bien anticipa como un reloj que adelanta. Mal que nos pese.

La silla del águila traza un retrato descarnado del presidencialismo mexicano. La silla presidencial es una metáfora del poder autoritario. El autoritarismo tiene una larga tradición política en México que se remonta a los tiempos del virrey español o el emperador azteca. Y en los contados casos en los que el primer mandatario no ha querido o sabido ejercerlo con la dureza acostumbrada, ya sea por negligencia, ineptitud o principios, el peligro de golpe de Estado y caos social ha estado siempre presente. Y en esto, el primer mandatario de la ficción guarda sospechosas afinidades con el actual presidente Fox.

La reproducción de cartas privadas o, lo que es igual, de la transcripción de mensajes secretos grabados, es un recurso idóneo para caracterizar los oscuros personajes de la novela. Y la distancia que el tratamiento epistolar brinda es imprescindible a la hora de dar cuerpo a toda esa fauna que habita el mundo de la *realpolitik*. Personajes a los que difícilmente pueda identificarse la voz de narrador o recibir la más mínima simpatía por parte del lector. Un execrable jefe de gabinete, intrigante y adulator; un joven leguleyo dueño de una ambición sin límites; una operadora política tan hábil en la tribuna como en la cama; un jefe de las fuerzas de seguridad que no tiene enemigos porque simplemente los ha eliminado a todos; un tecnócrata insensible y carnudo que sólo atiende a los índices económicos; son sólo algunos de los peculiares especímenes.

De más está decir que la *realpolitik* no se caracteriza por la transparencia. Y en el caso puntal del presidencialismo mexicano, la corrupción, las intrigas y las conspiraciones internas son «el aceite que lubrica el sistema» y garantiza su normal funcionamiento.

Maquiavelo y Hobbes son los autores clásicos de ciencia política que no se echan de menos en el horizonte de producción de esta novela. Una obra tan bien lograda que algún malintencionado lector la pueda frecuentar como si fuera un perfecto manual al uso sobre el funcionamiento de la política actual. Y quizá tenga la suficiente falta de escrúpulos morales para sacarle algún rédito en este sentido. □

Una novela disimulada

Miguel Martínez Lage

De un tiempo a esta parte han aparecido en el mercado diarios de escritor no ya de tamaño, sino de valor y enjundia difíciles de igualar: ahí queda *La tentación del fracaso*, del peruano Julio Ramón Ribeyro, que no sólo es un sinfín de anécdotas vividas muy de pluma para dentro, sino también un prontuario excepcional (ya lo eran sus *Prosas pátridas*) para quien quiera

batirse el cobre en la noble tarea de escribir. Así, de su escritura diarística llega a decir, como quien se toma un vino, que «la vida activa absorbe la redacción del diario. ¡Y debía haber anotado tantas cosas...!».

A quien vuelca la vida en las páginas de un cuaderno sin duda le duele esa sensación de que el diario es mero excedente. Pero hay quien



TODO TIENE GRIETAS

Íñigo García Ureta

Trama

Madrid, 2002

sabe, seguramente a tenor de muchas lecturas, tomar el género por otras hojas. Así, a la vista de lo que se mece en el fondo del Atlántico, del relieve y los detritus, de la langosta errante y el calamar sin tierra, del camarón que no nada porque la corriente se lo lleva y la ostra expatriada, cualquiera diría que *Todo tiene grietas* es un libro premonitorio. A la vista de las grietas que presentaba el *Columbia* antes de lo que fue después, aún lo es más. Sin embargo, a pesar de las 77 grietas que contiene este libro, el primero en prosa de Íñigo García Ureta, y digo grietas, pero también podría decir canciones, hachazos o iluminaciones; fisuras, resquebrajaduras, ranuras, rendijas o intersticios: el título y el libro me recuerdan a *El Crack-up* de Scott Fitzgerald, que podría haberse titulado *La resquebrajadura*, e incluso *La quiebra* (uno de los libros señeros con los que guarda sano parentesco); si se parece al *Prestige* es solamente en que desprende un líquido negro de viscosidad variable. Ahí acaba toda semejanza. De *Todo tiene grietas* mana una mezcla de tinta olorosa y de sabrosa cerveza Guinness. Y lejos de taponar las grietas con guata, borra o estopa, su autor tiene a bien señalarlas, esclarecerlas, perfilarlas; tamizar la luz que dejan pasar una vez las descubre.

Armar un diario e incluso un dietario como éste, que no es lo mismo, requiere dosis de virtudes que largo sería enumerar. La primera es la de no aburrir al lector con el yoísmo recalitrante al uso. Y grande será la sorpresa de algunos cuando comprueben que en este diario, que es a medias cancionero, no hay yo. Hay otros. Hay quien dice que los diarios están hechos para desenmascarar al autor. Éste, disfrazado de recopilación de canciones fundamentales para su autor, consigue un efecto harto infrecuente: que el tal autor no esté en sus páginas, que en ellas hable despacio, en tono confidencial, con exquisita cortesía, una conciencia que percibe el devenir de los días e incluso lo altera. (La baraja del tiempo ha jugado mucho a su favor, pero eso no es casual.)

Curándose en salud, García Ureta quiere que sea su amigo Max B. quien firme estas páginas más grietadas que agrietadas. Sospecho que Max B. podría ser un ortónimo autónomo, y que no sería de extrañar verlo próximamente entre los textos de un autor tan prolífico como García Ureta: en menos de tres años ha puesto en la calle tres libros de poemas

—*Insol(v)encias*, *Dirección de la derrota* y *Polaroids*— y tiene al menos otro entre pecho y espalda, *Cauto de fe*. Suele ser ése un salto de género que indica madurez y que entraña dificultades no menores. A la vista de los resultados, debo decir que García Ureta escribe igual de bien en verso que de prosa, quiero decir, en prosa o despacio. Es un animal de presa que se ha hecho prosa. Pero no es un jornalero de la literatura. A pesar del aparente desorden con que engarza la escritura y la vida (al contrario que en el título de Semprún, para él no son una disyuntiva sino una conjunción perpetua), García Ureta es un escritor de una coherencia asombrosa: en su último libro publicado, *Polaroids*, realizaba sobre un género tan anómalo como el haikú una operación quirúrgica muy similar a la que en *Todo tiene grietas* lleva a cabo sobre la mesa de disección de un género bien escurridizo: el del diario íntimo, aquí más dinamitado que agrietado.

En el prólogo a *Todo tiene grietas*, ya dice Enrique Vila-Matas que «en el diario ficticio, García Ureta ha encontrado la fórmula ideal para hablar del mundo y de la música que escucha de noche y [sobre todo] ser siempre otro». Si Vila-Matas lo felicita «porque sólo el otro puede haber escrito “Hoy no deseo ser yo mismo, he decidido convertirme en otro”», conste que cumple con una de las ideas más felices del propio García Ureta: citar es citarse, de modo que yo también lo cito y lo felicito. Y si citar es citarse, no me resisto a recordar un par de apuntes de dos autores poco frecuentados a día de hoy, pero que coinciden en el sesgo que imprime García Ureta a la voz propia —una voz que parece una prolongación del oído, del ojo—, a las palabras ajenas, a los hallazgos que extrae del fondo de un mar proceloso y a los pedruscos que se encuentra o se inventa o talla cuando escribe como un cantero medieval, sin dejar otra marca que la de un punzón: primero, con Michel Proudhon (en *Sistema de las contradicciones económicas*, 1846) cabe decir que «toda propiedad privada es producto de un robo». Segundo, que si la cita es el uso de la autoridad (hay diccionarios de citas, los hay de autoridades), nada mejor que acordarnos de Mijáil Bakunin cuando afirma que «todo ejercicio de autoridad pervierte, y toda sumisión a la autoridad humilla».

Todo tiene grietas es un libro mestizo, transversal, que contiene de todo, como una

botica. Sobre todo, trampantojos. No todo es lo que parece, aunque todo lo que parece es... grieta. Es primero un falso dietario y un cancionero de otro. Es una baraja que no contiene naipes, sino esquirlas de tiempo. Las grietas que se recogen son una persecución de la luz que se asoma entre las nubes, el humo, los árboles: quizá sean grietas recogidas con el diafragma de una cámara, vislumbres y fogonazos trabajados con el obturador del tesón y el disparador del ingenio. Por las apariencias, por la luz, es un libro velazqueño: sólo es concebible en una ciudad como Madrid, aunque sea exportable a cualquier otra. De las grietas que contiene, yo diría que al menos 70 tienen su correlato en una anfractuosidad correspondiente, de modo que el libro es una especie de cartografía del alma. Y como seguramente se va a leer dentro del género al que aparentemente pertenece, el del diario íntimo, tal vez valga la pena reseñar un par de apuntes sobre esta cuestión.

El género del diario íntimo, y qué decir del dietario, con el tiempo han generado cierta aversión incluso en sus lectores más contumaces. Yo diría que el autor de estas *grietas* padece esa misma prevención, sólo que ha optado por contravenir las normas para dar en la invención de algo que es muy distinto, que desborda

en gran medida el cultivo habitual del diario. *Todo tiene grietas* no es que sea un libro ajeno al diario tipo que se publica en España: más bien se ubica en las antípodas del plúmbeo chapotismo que encenaga esos salones de los pasos perdidos donde resuenan los infundios e incluso las calumnias en clave, cuya grisura tanto perjudica al género, hasta hacerlo más indigesto que un atracón de polvorones. ¿Que cómo lo ha hecho? La fórmula es relativamente fácil. Éste es un libro que se va a emparentar con *El mal de Montano*, de su mentor Vila-Matas, y por eso creo que es importante recalcar que ambos libros están escritos a la vez, pero de espaldas. García Ureta ha sabido ponerse en la estela de Vila-Matas, que es uno de los escritores más atípicos, asombrosos, fecundos e inimitables que hoy hay en ejercicio. Puede parecer empresa fácil, pero no lo es: para llevarla a efecto es preciso convertirse en literatura hecha carne y despojarse de uno mismo, obrar con una generosidad muy reñida con el individualismo, hacer gala de una elegancia insólita en el encubrimiento de lo ajeno, en el desvelo de los guiños, mirar los alrededores sin verse, enseñar sin mostrarse. Como diría Canetti, en *El corazón secreto del reloj*, «se libera de sí mismo y respira aliviado. No quiere saber nunca más de sí». □

Cerca del corazón salvaje

Edgardo Oviedo

*Todo lo que escribí es verdad y existe.
Existe una mente universal que me guió.
¿Dónde estuviste de noche? Nadie lo sabe.
No intentes responder, por amor de Dios.
No quiero saber la respuesta. Adiós. A-Dios*

CLARICE LISPECTOR

¿Dónde estuviste de noche?

Cuando en 1943 Clarice Lispector (Tchetchelnik, Ucrania, 1920-Río de Janeiro, 1977)

publicó su primera novela, *Cerca del corazón salvaje*, admiró no sólo que con apenas veintitres años hubiera concebido tan extraordinaria novela, que se desmarcaba sorpresivamente de la tradición realista de la literatura brasileña, sino también y sobre todo por la novedad y prodigio de su personal estilo «un intento impresionante de llevar la lengua a dominios poco explorados», según la crítica. Con la aparición en la escena literaria de Joao Guimaraes Rosa y de esta jovencísima escri-



Cuentos Reunidos

Clarice Lispector

Alfaguara

Madrid, 2002

tora —hija de inmigrantes judíos ucranianos—, la prosa brasileña daba un giro sorprendente.

Clarice Lispector había comenzado a escribir siendo muy joven y a los quince años ya había publicado sus primeros textos en algunos periódicos. Sin embargo, su primer libro de cuentos, *Alguns contos*, apareció en 1952 y, ocho años más tarde, en 1960, el siguiente, *Lazos de familia*, del cual Erico Veríssimo afirmara que era «la más importante colección de historias publicada en Brasil en la era posmachadiana». En muchas de esas historias destaca el tema del yo femenino, omnipresente en su obra, en el que Lispector —sin voluntad ni afanes feministas, aunque con ímpetu ciegamente transgresor— afirma, discute, indaga y se interroga sobre el lugar y el papel de la mujer en ese drama de agonías y resurrecciones del alma que plantea la conciencia del vivir, celebrándolo siempre como una fiesta «de guardar», con una sencillez, con una simplicidad que estalla como un cristal —en miles de fragmentos que refractan la luz— en su estrategia narrativa. El cuento titulado «Amor» bien podría ser un paradigma de ese tema y de la estrategia narrativa de Lispector, la que no sólo la situó en la vanguardia de la literatura brasileña sino también —pese a la existencia de notabilísimas escritoras— en la avanzada del auto-reconocimiento de la mujer.

Aunque la cuidada edición de Miguel Cossío Woodward de *Cuentos reunidos* no compila —como nos informa en su prólogo— todos los cuentos de Clarice Lispector, ya que muchos de ellos se encuentran todavía dispersos en periódicos y revistas diversas, se trata, sin duda, de una presentación de sus cuentos sin precedentes en lengua castellana que nos permite considerar la extraña belleza de esa arriesgada pasión por el lenguaje que constituye toda la obra de esta notable escritora.

Como dice en su novela *La pasión según G.H.*, «El lenguaje es mi esfuerzo humano. Por destino tengo que ir a buscar y por destino vuelvo con las manos vacías. Pero vuelvo con lo indecible». Y es precisamente lo inefable, el placer y la aventura del texto —la gran travesía por el sentido que limita, anima e intenta explicar a la palabra—, el gran tema de toda su literatura.

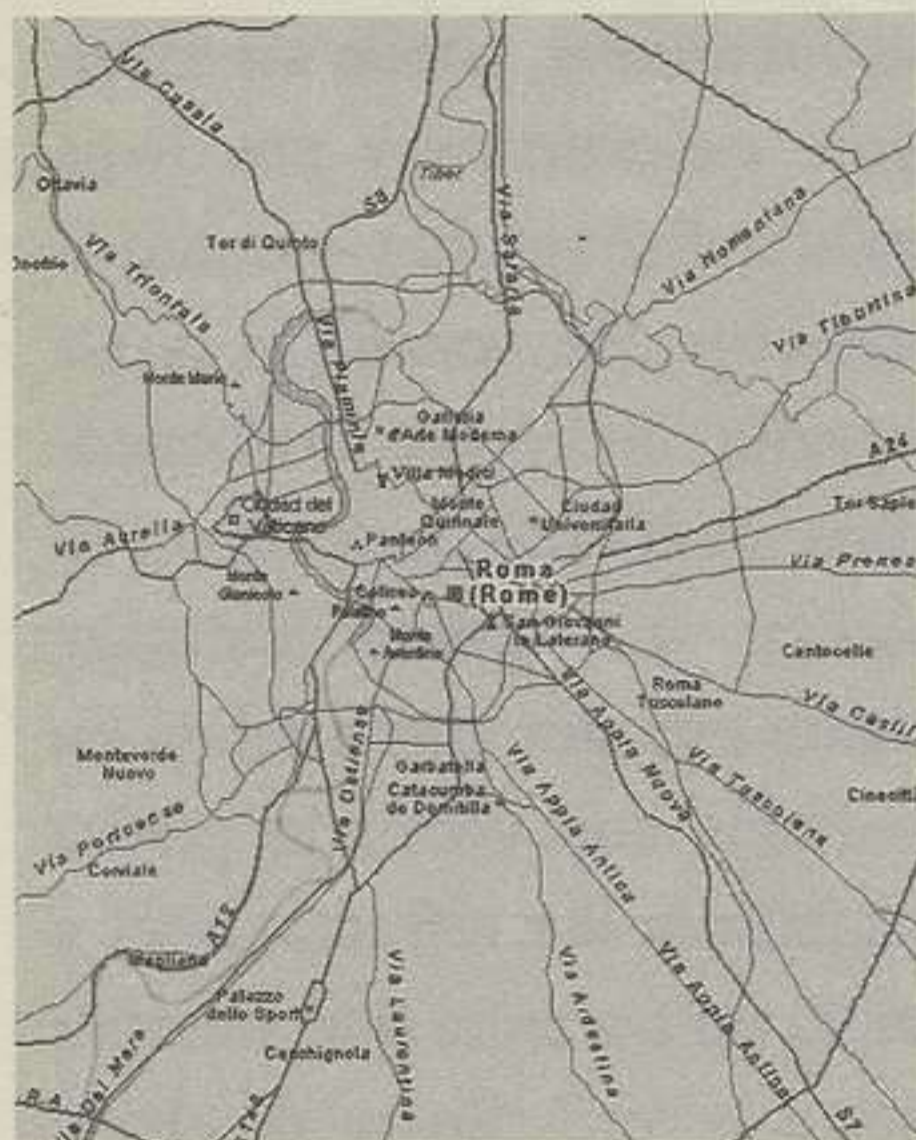
Su gran travesía por los meandros del sentido no sólo indaga impetuosamente el placer estético de la expresión sino también el dolor de su límite, porque la aventura de su creación literaria afronta lo metafísico, lo alude, lo urge, lo invoca para cegarse, ensordecerse y enmudecer con sus destellos. Como ella misma explica en *La hora de la estrella*: «La verdad es siempre un contacto interior inexplicable. La verdad es irreconocible. ¿Por lo tanto no existe? No, para los hombres no existe».

Leer sus *Cuentos reunidos*, puede ser aventura que nos ciegue, ensordezca y nos haga enmudecer y la retahíla discontinua —como la vida misma— de relatos que rozan ¿la prosa poética, la autobiografía, la crónica, o el cuento? puede depararnos un cuento perfecto en su modernidad como es «La quinta historia» Pero, ¿sería pertinente escoger algún relato en particular, cuando todos son como la piedra contra el cristal, cuando la luz refracta, aquí y allá, en un fragmento, en un tema que siempre se dispersa en varios a la vez? ¿Se puede elegir «La legión extranjera» —que da título al volumen publicado en 1964—, porque relata con cruel maestría, en la figura de una niña, la imposibilidad del ser cuando el yo ha sido maniatado por la educación y la costumbre? O el magistral relato que cierra estos *Cuentos reunidos*, «La bella y la bestia o La herida demasiado grande», donde el estallido de la realidad en el alma de una mujer rica para la que «todo en su vida, desde cuando hubo nacido, todo en su vida había sido suave como el brinco de un gato» se produce con la misma intensidad y el mismo súbito dolor que para la adolescente de «La fiesta en el jardín» de Katherine Mansfield? No, no es posible.

Como en casi toda gran literatura, en la obra de Clarice Lispector resulta improbable —y además, ¿para qué?— deslindar con precisión la frontera de los géneros. En todos sus cuentos —heterodoxos, impetuosos, obsesivas crónicas de sensaciones intensas en situaciones banales, impresiones de la realidad— planean el vuelo ensayístico, el fulgor del poema, las historias discontinuas, como la vida misma. Y siempre, en todos ellos, el alma femenina, su alma, en la marea humana condenada a la soledad del yo, siempre cerca de la sublime intuición, siempre cerca del corazón en estado puro, del corazón salvaje. □

Correspondencia

Roma



Andrés Barba

Cuando una persona ha muerto, aseguraba Wittgenstein, vemos su vida a una luz condescendiente. Nos parece que hubiese sido redondeada por una emanación, que se hubiese completado, que, aunque de hecho para esa persona su historia estuviese quebrada e imperfecta, la muerte le hubiese otorgado significado a lo que hasta hacía apenas unos instantes era asignificativo y torpe, imperfecto. Y vistos así, los muertos, una vez que el tiempo, como aquella nieve olvidadiza de la que habla

Eliot, ha despersonificado sus memorias haciéndolas amables, al dejar de ser paños de lágrimas de viudas y de hijos, apagados ya los amores y los odios, y después de ingresar en esa nada sin cielo de los cementerios, parece como si reposaran por fin, henchidos y completos, redondos e incontestables, obedientemente encogidos cada uno en su nicho o en su tumba, significando apenas lo que fueron.

Una de las primeras cosas que uno percibe al acercarse al maravilloso cementerio protestante de Roma (ya el camino ha dado sus sorpresas, ese fantástico quiebro de la via Marmorata tras el que se vislumbra la pirámide que el magistrado Caio Cestio ordenó construir como mausoleo en el año 12 a.C., dignificando así a Roma y a la grandeza del imperio de Augusto, pues hasta un simple ciudadano podía tener ya una tumba digna de emperador) es la extraña manera, tan romana al fin y al cabo, en que todo ha quedado superpuesto y completado, como si la arrogancia de un ciudadano llamado Cestio fallecido hace dos mil años hubiese atraído de forma inevitable y perenne, como una maldición, la muerte sobre este lugar. Una muerte intramuros, pues doscientos años después Aureliano la encierra en la muralla que rodeaba la ciudad, dejando también dentro ese otro vecino cementerio de ánforas que es el monte Testaccio.

La muerte ha sido integrada a la ciudad, pero cercana a la vida, pues allí mismo, en tiempos del emperador Majencio,

muy poco tiempo después, se abre una de las puertas, la de san Paolo, como si este lugar dedicado a la muerte no pudiera descansar del todo, alejarse del todo, escapar completamente. Y la vida vuelve a rodear el cadáver de Cestio, se olvida de él, lo obvia con la inconsciencia con la que se juega a la seriedad, («Déjalos, Musa, que vaguen en vano» susurra Keats, nonato) y sufre Roma los saqueos, la decadencia, la fría arrogancia de los papas, las guerras de religión, pero la vida también contiene la muerte, el miedo a la muerte, pues toda tentativa de sustraerse porta los rasgos de lo negado, y en 1570 un figura encapotada y silenciosa se aleja hacia Nápoles de noche por la puerta de san Paolo. Es Caravaggio, el pintor. Acaba de matar a un hombre. Pesa sobre él una condena; cualquiera que le encuentre está en derecho de cortarle la cabeza. Ha comenzado a pintar un David. Es como si la blancura de esta pirámide se lo recordara. El gesto de su David. Su dolor. Como por contraste. La arrogancia de la muerte de Cestio, su grandiosidad, junto a esa muerte mezquina, amenazante, esta muerte que puede ser de cualquiera. Ya nadie es un héroe, ahora es estúpido ser un héroe. El mismo Miguel Ángel, que sólo unos años antes pasó por aquí para contemplar un extraño grupo escultórico de Laoconte encontrado por unos campesinos a poca distancia, lo sabía. También él había despreciado la muerte, esa muerte. Por eso el David de Caravaggio no es triunfal. Su gesto entre la tristeza, la piedad y el horror le instaura en el tiempo en el que, en palabras de Rilke, el acontecer ya no es visible. Cestio se lo recuerda. Este muerto solitario y arrogante. Y su presencia hace al pintor llevar su miedo hasta sus últimas consecuencias; retratarse, degollado, en la cabeza de Goliat.

El tiempo ha llovido sobre Cestio. El tímido, impotente y atormentado Gogol se ha detenido ya para recordar a otro andrajoso, Francesco, oriundo de Asís, que también cruzó estos muros. El gran escultor y arquitecto Thorwaldsen, ha ordenado a quienes le sobrevivan que en su tumba, que habrá de situarse aquí, inscriban como año de nacimiento no la fecha en la que fue engendrado, sino la fecha en la que llegó a Roma. Las tumbas de dos o tres arqueólogos *pazzi* han comenzado ya a reunirse junto a Cestio. La muerte, esa muerte grandiosa, obscenamente petulante de un magistrado de los tiempos de Cristo, ha comenzado a reunir a sus polluelos.

Mientras tanto el lugar, antes una de las puertas principales de la ciudad, comienza a abandonarse. La vida, como si

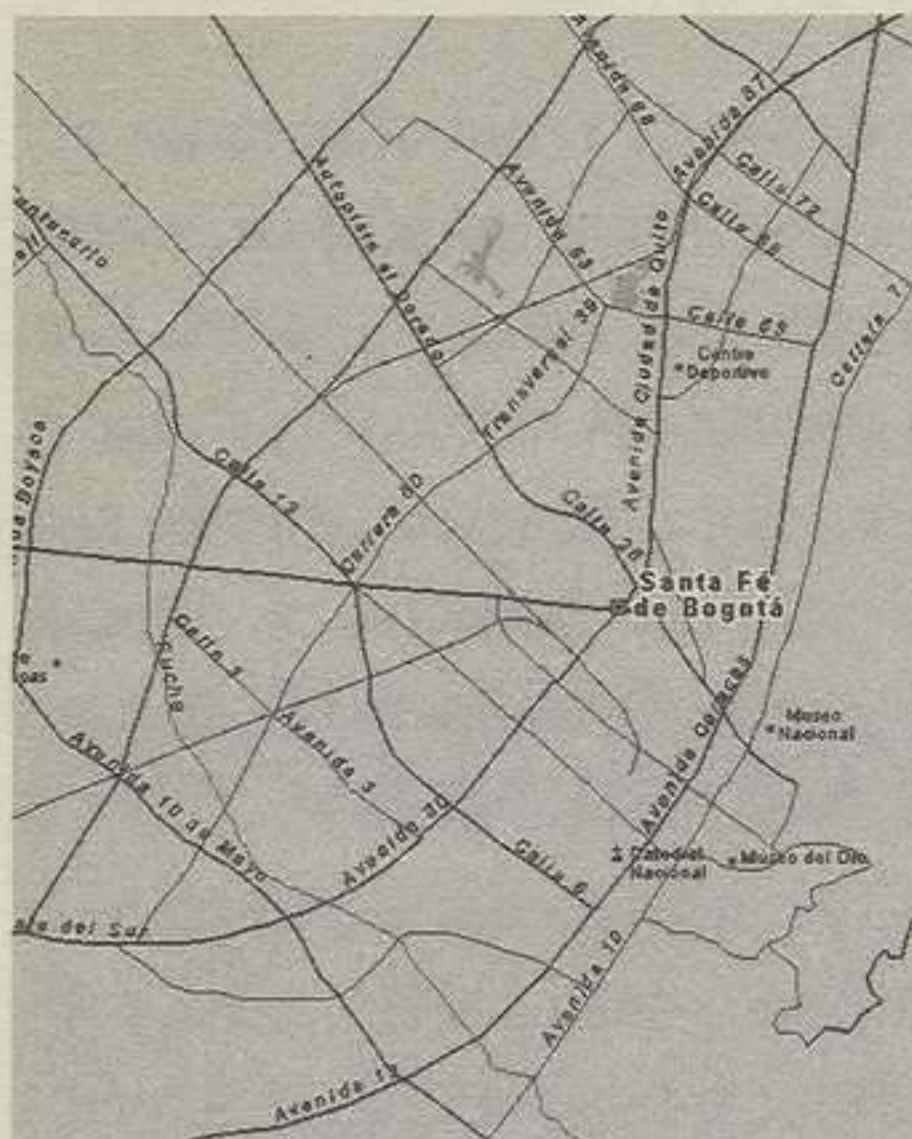
comprendiera, en uno de esos arrebatos que con horror le hace alejarse de la muerte con asco, abandona a Cestio y a sus primeros seguidores a una suerte desatendida, y los cipreses y los pinos centenarios comienzan, con la sola fuerza de sus raíces, a agrietar la muralla. Es un paisaje desolador y extraño que ya ha retratado Vanvitelli. Un paisaje romántico y raro en el que tanto la desolación del tiempo como la grandeza de los antiguos queda evidenciada. Por él pasea ahora el que, en palabras del editor John Murray, es la «peor y más vil bestia humana viviente». Se llama Percy Bysshe Shelley. «El último y más grande egoísta que he conocido en mi vida» diría Byron. Pesa sobre su conciencia otra muerte, la de Harriet Westbrook, su primera mujer, que acaba de suicidarse y a la que abandonó antes de su viaje a Italia por Mary Wollstonecraft Godwin. Y escribe estos versos aquí, junto al cementerio en el que no mucho después él mismo será enterrado al ahogarse de regreso de una visita a Byron; «Harriet! If all who long to live/ in the warm sunshine of thine eye, / that price beyond all pain must give/ beneath the scorn to die», y lo hace en visita a una tumba amiga y temible, la de su amigo Keats, que lleva ya un año descansando en este mismo lugar. Él mismo se encargó de la lápida. Él mismo transcribió, enmarcándolas, las palabras que su amigo, con el que vivía en la piazza di Spagna, le encargó que escribiera. Y a la muerte suicida de su primera mujer se superpone esta otra muerte desoladora de Keats, embellecida por la pálida melancolía romántica del que es, probablemente, uno de los epitafios más significativos con los que pueda soñar un poeta: «This grave contains all that was mortal of a young English poet/ who, on his death bed, in the bitterness of his heart, at the malicious power of his enemies, desired these words to be engraven on his tombstone:/ Here lies one whose name was writ in water». Y aquél cuyo nombre estaba escrito en el agua, motivo de los versos del fantástico Adonais, se empalidece, encogiéndose ante otra muerte pequeña, que sólo ocho años más tarde habría de unirse a la del magistrado Cestio: la de un niño.

No hay nada más minúsculo, ni más tormentoso, ni más solemne que la muerte de un niño. Se muere con él una vida que era sólo proyecto. Proyecto de los otros, de las vidas de los otros. Muere sin tener conciencia de su propia muerte, pero descarga toda la brutalidad de la muerte consciente en quienes le rodean. Quien llora esta vez no es otro que Goethe. Ha elegido este sitio para enterrar a su hijo. Y tal vez Goethe piensa: «Oh, weep for Adonais, he is dead!/ Wake, melancholy Mother, wake and weep!». O quizá es sólo la sombra de Shelley quien lo grita, ahora que también él se ha reunido en torno a estas sombras para descansar. Ha muerto otro Adonais. «Where were you, mighty Mother, when he lay,/ when thy son lay, pierced by the shaft which flies in darkness?/ Where were you when Adonais died?». O tal vez se ha muerto, como los niños de Rilke, silenciosamente, diciendo que juega con los otros, las otras sombras, y es a su padre

Goethe a quien pregunta esa maravilla del asombro infantil que, desde la muerte, adquiere una brutalidad sin nombre; «¿Quién de veras era el perro?».

Nosotros, que bajamos hoy desde la rabia chirriante del tranvía, al introducirnos en el cementerio, sentimos, como en un coro de voces superpuestas, todas aquellas vidas. Una mujer casi hermosa nos abre la puerta (es necesario sonar la campanilla) y a la restringidísima hora de visita, entran con nosotros dos gatos, como dos señoras atusadas y dignas. Digo nosotros porque junto a mí ha entrado también otra muchacha, a quien no conozco. Nos hemos mirado como al borde de una obscenidad, como se miran dos personas que son conscientes de que se adentran a hurtadillas en la intimidad de otros, y tienen, de pronto, una vergüenza eléctrica al ser descubiertos. Ella ha tomado el sendero de la izquierda, y yo el opuesto. De cuando en cuando la sombra de un gato. A este lado de las tinieblas sólo los gatos pueden vivir, esas criaturas tensas y oscuras. Este es su territorio ahora; los muertos. Y sus vidas están aquí, en todas partes, acabadas, duras, llenas. Tan completas que todas las fuerzas del mundo no podrían hacer entrar en ellas ni un átomo. Ya es tarde. Comienza a hacer frío. El aire se ha llenado de humanos desnudos. □

Bogotá



Marco Tulio Aguilera

¿Cuáles son los cambios más significativos que, para bien o para mal, se han producido en el ámbito literario colombiano en los últimos años?

Antes de intentar dar una respuesta, pido una disculpa. Mi visión es una visión parcial, de *outsider*, o de fuereño, para decirlo con una palabra más cercana, y necesariamente estará viciada por la distancia y la falta de información. Cuatro páginas no bastan para hacer un balance, pero la estrechez es una ventaja en un tema tan extenso, pues impone la síntesis y la generalización. Por

lo tanto no busca verdad alguna, sino ser testimonio de lo que conjetura un testigo distante. De Colombia he sabido durante muchos años lo que me dijeron las cartas, los libros de mis amigos, las noticias y las esporádicas visitas. Salí de Colombia a fines de 1975 tras publicar mi primera novela, *Breve historia de todas las cosas*, y este regreso a la presentación de mi novena novela, *El amor y la muerte*. En este intervalo de 27 años —¡27 años!— han sucedido muchas cosas en Colombia, tanto en el ámbito literario como en el político y en todos los demás. Si una enciclopedia no puede dar cuenta de lo sucedido, me atrevo a decir que cuatro cuartillas pueden ser más clarificadoras. Agradezco, pues, la brevedad de la invitación.

Mis recuerdos de lo que sucedía en el ámbito literario cerca de 1975 están ligados a un ambiente más o menos esperanzador. Aparecían novelas y libros de cuentos, había talleres literarios (yo tuve mis primeras escaramuzas en el que Gustavo Álvarez Gardeazábal dirigía en la Universidad del Valle); había grupos literarios, revistas, suplementos culturales (dignos de memoria: el de *Vanguardia Liberal*, el de *El Espectador*, el de *El Puebló*, dirigido por Fernando Garavito; prácticamente cada capital de Departamento importante tenía su suplemento, su grupo de escritores, su ámbito creativo en ebullición. En cuanto a editoriales, por aquellos tiempos Plaza&Janés tenía una producción importante que prestaba atención a la literatura colombiana. También La oveja negra era importante para los escritores colombianos: lanzó una colección ambiciosa, a la que llamó Biblioteca de la literatura colombiana, con cien títulos, no todos memorables. Cuando aparecieron novelas como *Aire de tango*, *Estaba la pajarita pintada en su verde limón*, *Juego de damas*, hubo una respuesta tanto entre la crítica como entre los lectores y los comentaristas. Había grandes concursos literarios como el de la revista *Vivencias* o como el promovido por entidades particulares como Licorera del Valle. Se rendía un culto obsecuente a García Márquez —como se le rinde ahora, con notables excepciones—

pero había espacio y esperanzas para todos; los escritores todavía concebíamos la ilusión de que la literatura podía ser una madre generosa, capaz de levantar a todos sus hijos, educarlos y llevarlos a buen fin: no que fueran ricos y famosos, sino que logran escribir obras literarias sin pasar por las naturales ignominias de los miserables que duermen en cuchitriles de espanto, bajo las escaleras de casas ruinosas.

¿Qué ha sucedido con esta especie de fingida edad de oro de la literatura colombiana? ¿Ya no queda de ella sino la nostalgia? No se puede decir que la literatura colombiana hoy sea tierra arrasada, que haya muerto o que esté en extinción. Lo prueba el hecho de que, sorteando las balas del desempleo, los atentados de los bajos salarios, los secuestros de la falta de oportunidades, la ignominia de la escasez de casas editoriales que le apuesten a la calidad literaria y no al mercado, la literatura colombiana ha seguido brotando de manera espontánea y a veces casi milagrosa, pero ahora la labor se ha tenido que hacer de manera más individual, más heroica, menos cooperativa. Han resultado obras de valor tanto de los colombianos que siguen en Colombia como de los que se han repartido en los Estados Unidos, España, México, Francia y quién sabe cuántos otros países. Está claro que la literatura colombiana es una madre pobre, que sólo le ha dado para buen vivir a García Márquez y un poco tardíamente a Álvaro Mutis, un poco menos a Fernando Vallejo y a mí. Aquí y allá los colombianos han ganado premios literarios importantes, que si en algunos casos no tienen relación alguna con la calidad, por lo menos son indicio de que los muchachos del barrio siguen teniendo sueños de grandeza, como Kid Pambelé, que salió del barrio pobre y llegó a campeón mundial. García Márquez sigue siendo nuestro gallo y es inevitable que lo sea si se trata quizá del escritor más admirado en términos porcentuales en el mundo. En mi opinión, si hemos de juzgar por la calidad literaria, Mutis es más importante, pero éste es un dato del todo accesorio y subjetivo.

¿Qué tenemos ahora? Plaza&Janés es una empresa netamente comercial que muy poco aporta a la literatura colombiana —su más reciente *best-seller*, *Rosario Tijeras*, es más bien un producto de apresurada digestión— y carece del auténtico interés de una empresa cultural: se limita a ser una empresa. Norma ha venido publicando de forma estreñida textos de calidad, entre ellos una bella novela de Tomás González, *La historia de Horacio*. Panamericana ha promovido la literatura infantil y la literatura universal como negocio. Planeta se ha mantenido a lo largo de los años reiterando los nombres de los viejos autores de sus catálogos, pero sin que haya publicado nada de verdadera repercusión. Alfaguara se ha fortalecido, con los aires transnacionales y globalizadores, y es, de alguna forma, El Dorado al que aspiran los escritores que escriben en español. Hay la idea bastante oportunista de que quien no publica en Alfaguara no existe. Han muerto muchos suplementos culturales y revistas, entre los primeros el de *El Espectador*, que fue cuna de tanta literatura. Algún pesimista me comenta que, hasta el año pasado, la única crítica literaria en Colombia era la que hacía Isaías

Peña en su columna Arca del Tiempo. A veces la aparición de una novela sólo suscitaba una línea en la columna de Isaías. Lo demás podía ser silencio para una obra que quizá tardó una década en gestarse. Hay revistas importantes, como *El Malpensante*, *Número*, *Gaceta*, *La Revista de la Universidad de Antioquia*, de paso hay que decir que Sergio Pitol, quien reside en Xalapa, la misma ciudad mexicana donde yo vivo, repite constantemente que en Colombia se editan las mejores revistas literarias de América. Es cierto que muchos escritores o proyectos de escritores se quedaron en el camino, abandonaron la profesión o simplemente cayeron en el juego de azar de la violencia colombiana o se perdieron en sueños de opio en las calles parisinas. Gustavo Álvarez Gardeazábal abandonó la literatura por muchos años y renegó de ella. Dijo que no servía para nada. Hoy, después de muchos meses de cárcel, nos aparece la novela *Comandante Paraíso*, que alcancé a leer en galeradas con la prisa y la emoción con que se lee lo que duele pero apasiona.

En síntesis: ¿qué ha cambiado? Todo y nada. Seguimos viviendo en un mundo difícil. Hay una frase algo retórica, es decir, falsa, de Borges que suena bastante bien: «Le tocó vivir tiempos difíciles... como a todos los hombres». Pero el mundo colombiano no sólo es difícil, sino extremadamente difícil, casi inconcebiblemente difícil, por razones que —los de adentro y los de afuera— conocemos. Y sin embargo, ahí siguen, los escritores sentados en la dura roca del día, produciendo sus obras, como si vivieran en el mejor de los mundos posibles. Y es que, quizá, no esté tan errado quien dijo que el arte florece con mayor esplendor en medio de las condiciones más adversas. No creo que sea justo cantarle a estas flores del mal de nuestro tiempo, pero creo que vale la pena reconocer que mientras haya quien cante, siempre habrá lugar para fiesta, aunque afuera están sonando las balas.

¿Qué obras o tendencias actuales me parecen dignas de consideración? Mi juicio, repito es totalmente limitado. No estoy muy bien enterado de lo que sucede en la literatura colombiana en la actualidad. Recuerdo las que me han interesado: la novela de Piedad Bonnet, una de Tomás González, *La historia de Horacio*, *Cartas cruzadas*, de Darío Jaramillo Agudelo; *Metropolitanas*, de Moreno Durán; las duras y primitivas novelas de Fernando Vallejo; las de Mutis, que me parecen maravillosas, con excepción de *Abdul Bashur* y *Tríptico de mar y tierra* que me parecen francamente deplorables. Nunca he podido leer más de diez páginas de *La tejedora de coronas*, y en descargo me permito decir que *Noticias de un convento*, de Germán Espinosa, me parece el mejor relato colombiano que haya leído; García Márquez ya no me atrae, pues me da la impresión de que ya dijo todo e insiste en repetirlo. En poesía me quedo con Jattín y Harold Alvarado; en ensayo con nuestro Voltaire de pelo largo, William Ospina. De mí mismo sólo sé decir que he escrito muchos libros (aproximadamente veinte) y que, por desgracia, en este año van a salir exactamente ocho más. De antemano pido disculpas por el exceso: no creo que a los mortales que nos ocupa el oficio literario nos correspondan más de una buena novela y un par de cuentos memorables. □

PREMIO ANAGRAMA DE ENSAYO

Ganador

Josep Casals

*Afinidades vienesas**Sujeto, lenguaje, arte*

XXXI Premio Anagrama de Ensayo


 ANAGRAMA
 Colección Argumentos

Finalista

Tomás G. Perdiguero

*La responsabilidad social de las empresas en un mundo global*

Finalista XXXI Premio Anagrama de Ensayo


 ANAGRAMA
 Colección Argumentos


 ANAGRAMA

COLABORADORES

ANTONIO ALTARRIBA
Escritor y guionista de cómic

LLUÍS X. ÀLVAREZ
Profesor de Filosofía de la Universidad de Oviedo

JUAN FRANCISCO FERRÉ
Escritor

JUAN GARCÍA PONCE
Escritor mexicano. Premio Juan Rulfo 2001

ANTONIO GÓMEZ RUFO
Escritor y guionista de cine

JERÓNIMO GONZALO
Periodista y escritor

JORGE HERRALDE
Director de la Editorial Anagrama

IAN MCEWAN
Novelista inglés

LOURDES ORTIZ
Ensayista y novelista

ROSA PEREDA
Periodista y escritora

RAMÓN SÁNCHEZ LIZARRALDE
Traductor y crítico literario

LUIS SEGUÍ
Abogado y ensayista

AMPARO SERRANO DE HARO
Escritora y crítica literaria

JOHN UPDIKE
Escritor norteamericano

GIANNI VATTIMO
Filósofo italiano

LETRA INTERNACIONAL no se hace responsable de las opiniones de sus autores, ni se compromete a devolver los artículos que no hayan sido solicitados, ni a mantener correspondencia sobre ellos.

John Updike, por cortesía de la revista *Crítica*, tomado de *More Matters, Essays and Criticism*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1999; Juan García Ponce por cortesía de la *Revista de la Biblioteca de México*; Marco Tulio Aguilera por cortesía de la revista *Crítica*; ilustración de portada, por cortesía de galería Marlborough; ilustraciones *Cuaderno Central*, por cortesía del Museo de Historia Natural de Lisboa, del Convento de Jesús, Setúbal, Fundación Calouste Gulbekian y Centro de Arte Moderno José de Azeredo Perdigão, galería Presença, Lisboa, Galería Valentim de Carvalho; ilustraciones McEwan, por cortesía de Universidad Pública de Navarra y CajaNavarra; ilustraciones L. Álvarez, por cortesía de galería Ángel Romero; ilustraciones G. Vattimo, por cortesía de galería Begoña Malone; ilustraciones Luis Seguí, por cortesía de Fundación BBK; ilustraciones R. Sánchez Lizarralde sobre obra de Anne Heyvaert, por cortesía de galería Xanon; ilustraciones G. Herralde por cortesía de galería Moriarty; © de la reproducciones autorizadas VEGAP Madrid 2003.

DISTRIBUCIÓN

- ESPAÑA** Librerías: Siglo XXI de España; Quioscos de prensa: COEDIS
- ARGENTINA** Prometeo Libros - Avda. Corrientes, 1916 - 1045 Buenos Aires
Teléf. y Fax: 953 11 65
- CHILE** Editorial Contrapunto - Avda. Salvador, 595 - Providencia - Santiago de Chile
Teléf.: 223 30 08 - Fax: 223 08 19
- COLOMBIA** Siglo del Hombre Editores - Carrera, 32 n° 25-46 - Santa Fé de Bogotá
Teléf.: 337 94 60 - Fax: 337 76 65
- ECUADOR** Libri Mundi - Juan León Mena, 851 - Quito
Teléf.: 544 185 - Fax: 504 209
- EEUU** Distribuidora de Libros Nuevo Siglo - P.O. Box 430569 - San Ysidoro,
Ca 92143 - 0569 Teléf.: 84 09 08 - Fax: 34 14 69
- GUATEMALA** Librería Sophos - Avda. Reforma, 13-89 - Zona 10 - El Portal, Local 1 - Guatemala
Teléf.: 331 63 11 - Fax: 334 68 01
- MÉXICO** Gandhi México - Miguel A. de Quevedo, 134 - Col. Chimalistac - 01050 México D.F.
Teléf.: 661 10 41 - Fax: 661 20 43
Fondo de Cultura Económica. Librería Octavio Paz - Miguel A. de Quevedo 115 -
Col. Chimalistac - 01070 México D.F. Teléf.: 480 18 05 - Fax: 480 18 04
- PERÚ** La Casa Verde - Pancho Fierro, 130 - San Isidro - Lima 27
Teléf.: 440 82 20 - Fax: 221 03 81
- URUGUAY** Ediciones Trecho - Maldonado, 1092 - 11100 Montevideo
Teléf.: 408 36 06 - 907 561 - Fax: 900 59 83
- VENEZUELA** Distribuidora Noray - Los Mangos, Edificio Alfa Las Delicias de Sabana Grande -
1050 A Caracas Teléf.: 761 35 76 - Fax: 762 02 10

PORTADA

FRANCISCO LEIRO
Recolector



TRADUCTORES

ÍÑIGO GARCÍA URETA
Ian McEwan

CÉSAR PALMA
Gianni Vattimo

EZEQUIEL VALDERRÁBANO
John Updike

FE DE ERRATAS

LETRA INTERNACIONAL 77. En el Cuaderno sobre *Gabriel Ferrater*: La "Presentación", corrió a cargo de Edgardo Dobry y Daniel Samoilovich; Bárbara Brnic tradujo "Qué es la métrica"; Edgardo Dobry seleccionó las "Cartas" de Ferrater y Gil de Biedma.

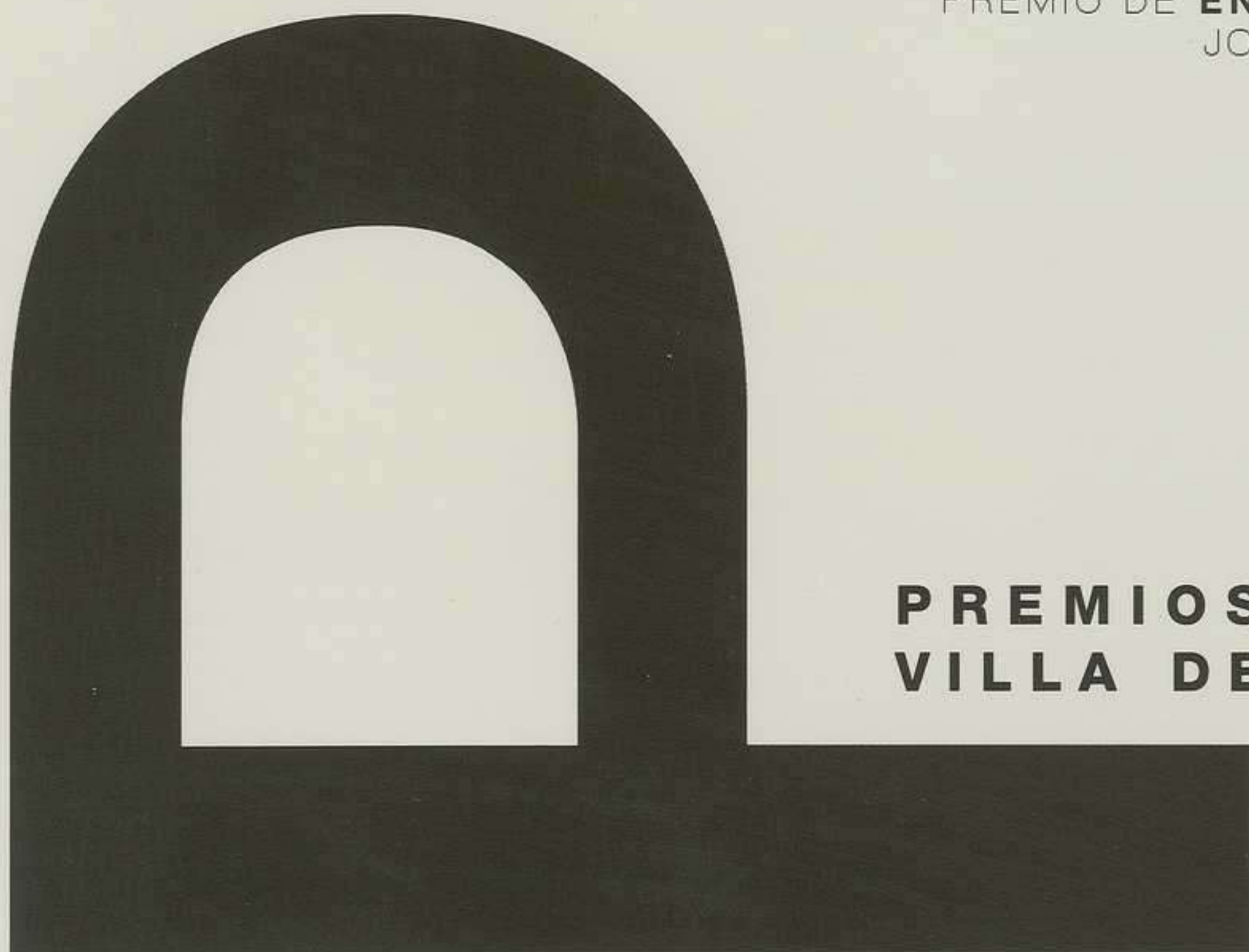
REDACCIONES

- BELGRADO:**
LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Iovan Hristic, Antonin J. Liehm.
Redacción: Cika Liubina 1/V, 1100 Belgrado.
- BERLIN:**
LETTRE INTERNATIONAL
Dirección: Frank Berberich, Antonin J. Liehm.
Redacción: Elisabethhof, Portal 3 B,
Erkelendamm 59/61, 10999 Berlín
- BUCAREST:**
LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: B. Elvin, Antonin J. Liehm.
Redacción: Aleea Alexandru, 38, sectorul 1, Bucaresti.
- BUDAPEST:**
LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Eva Karadi, Antonin J. Liehm.
Redacción: Nagyened u. 11/A, 1123 Budapest.
- ROMA:**
LETTERA INTERNAZIONALE
Dirección: Federico Coen, Antonin J. Liehm
Redacción: Dogana Vecchia 5, 66086 Roma.
- SAN PETERSBURGO:**
LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Jelena Chichova,
Antonin J. Liehm
Redacción: Vsermirmoe Slovo, Spalernaia ul. 18,
191 187 San Petersburgo.
- SCOPJE:**
LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Nikolas Kostaske, Antonin J. Liehm
Redacción: Ruzveltova 34, Apdo. 378,
91000 Skopje
- SOFIA:**
LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Boris Hristov, Antonin J. Liehm.
Redacción: Open Society Fund, Serdika Str. 1,
1000 Sofia.
- VARSOVIA:**
LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Jacek Kurczewski, Antonin J. Liehm.
Redacción: ul. Hipoteczna 2, P. O. Box 133,
00950 Varsovia.
- ZAGREB:**
LETTRE INTERNATIONALE
Dirección: Slobodan P. Novak, Antonin J. Liehm.
Redacción: Kozarskaulica, 16
10000 Zagreb.

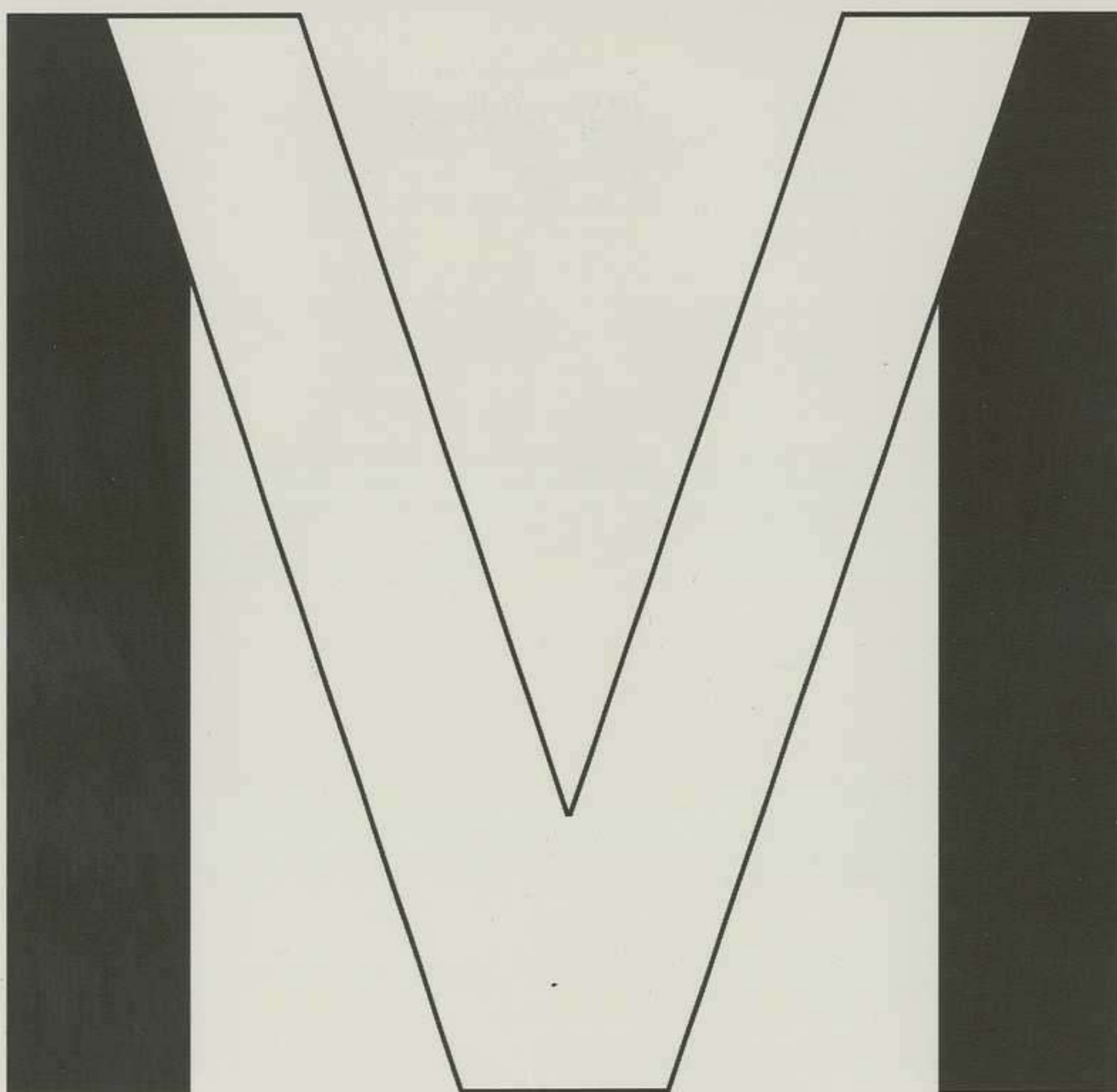
PREMIO DE **POESÍA**
FRANCISCO DE QUEVEDO

PREMIO DE **NARRATIVA**
RAMÓN GÓMEZ DE LA SERNA

PREMIO DE **ENSAYO Y HUMANIDADES**
JOSÉ ORTEGA Y GASSET



**PREMIOS
VILLA DE MADRID**



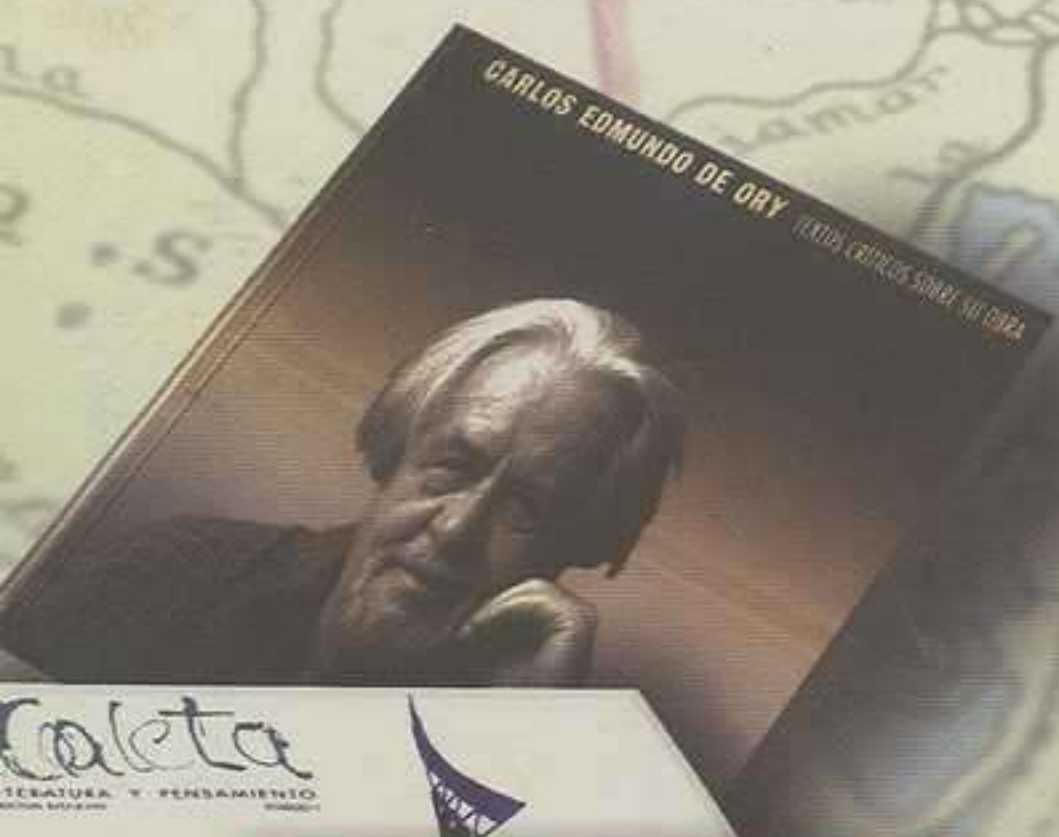
2003


Ayuntamiento de Madrid
Área de Cultura, Educación,
Juventud y Deportes

ENTREGA DE EJEMPLARES: DEL 16 AL 30 DE JUNIO DE 2003, DE LUNES A VIERNES DE 10.00 A 14.00 HORAS EN LA DIRECCIÓN DE LOS SERVICIOS DE CULTURA DEL AYUNTAMIENTO DE MADRID. CONDE DUQUE,

Cádiz

la provincia
en sus libros



Carlos Edmundo de Ory
Textos críticos sobre su obra



Revista Caleta, Nos 8 y 9

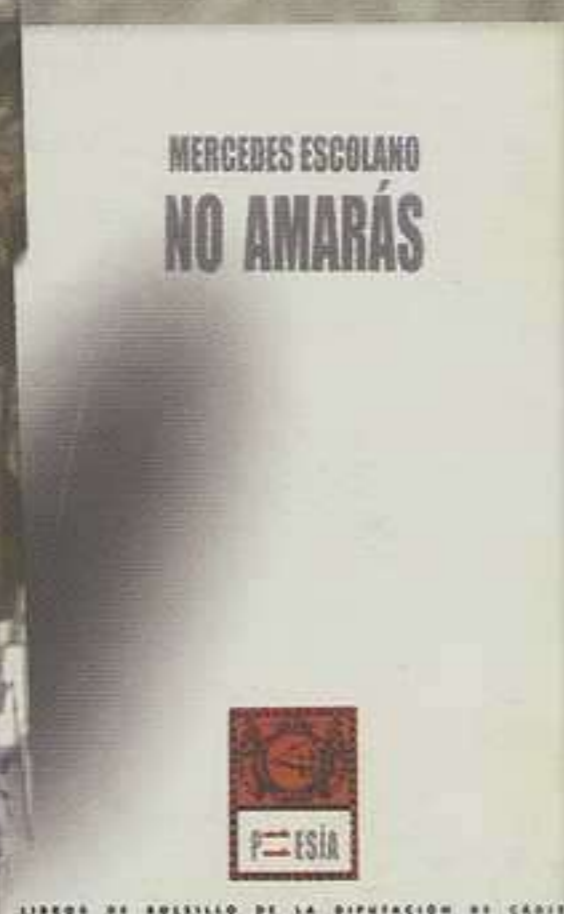


Manuel de Falla
Su vida íntima



Veinticinco escritores
raros y olvidados

Juan Miseria
P. Luis Coloma



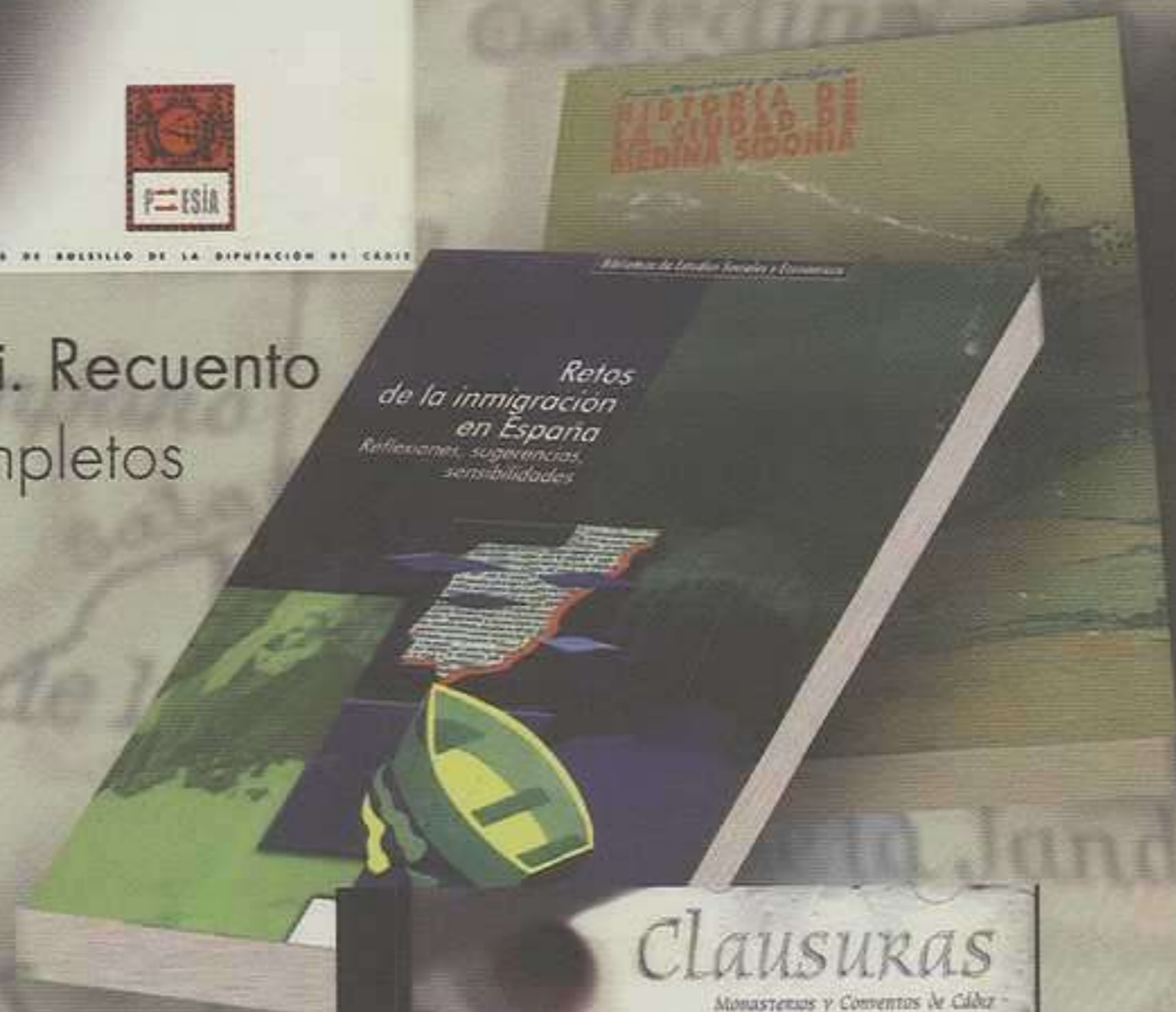
Colección
Libros de Bolsillo

Historia de la ciudad de
Medina Sidonia



Ana Rossetti. Recuento
Cuentos completos

Archivos Municipales
Alcalá de los Gazules



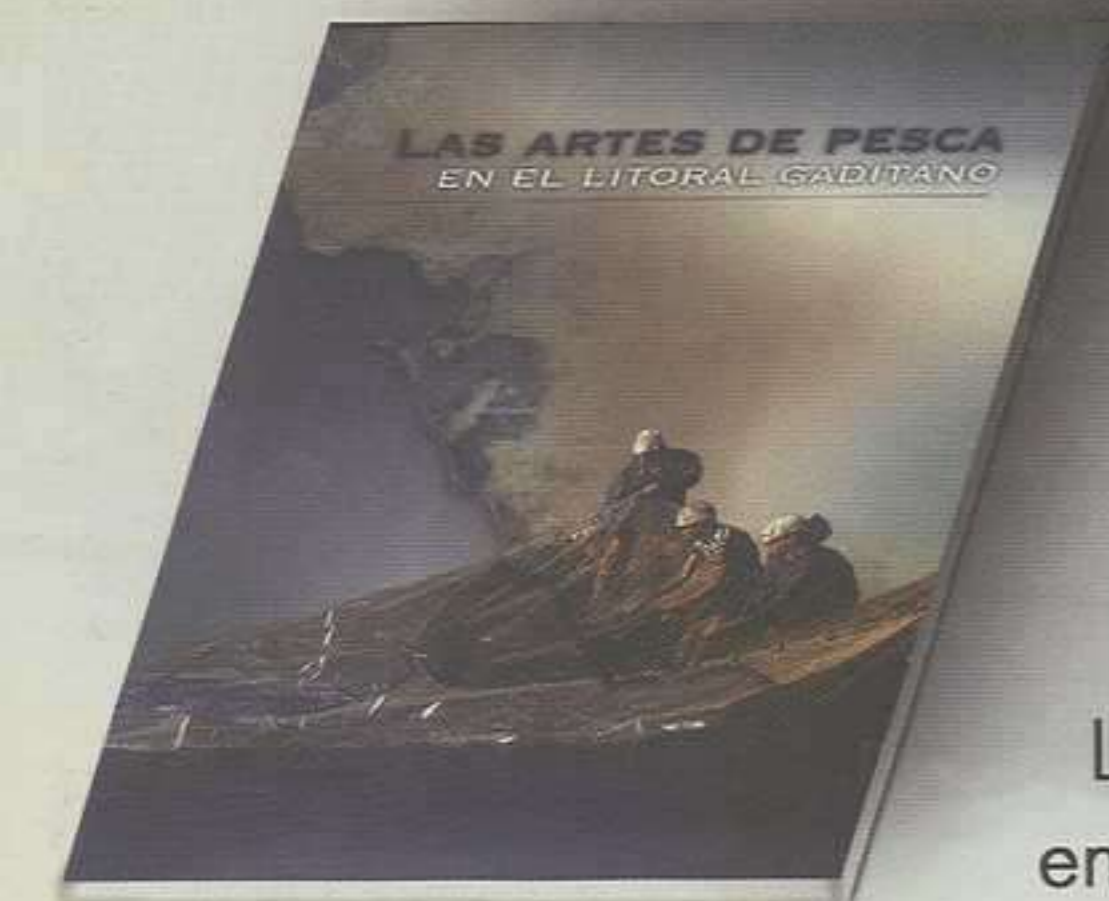
Apuntes taurinos
de Venancio González



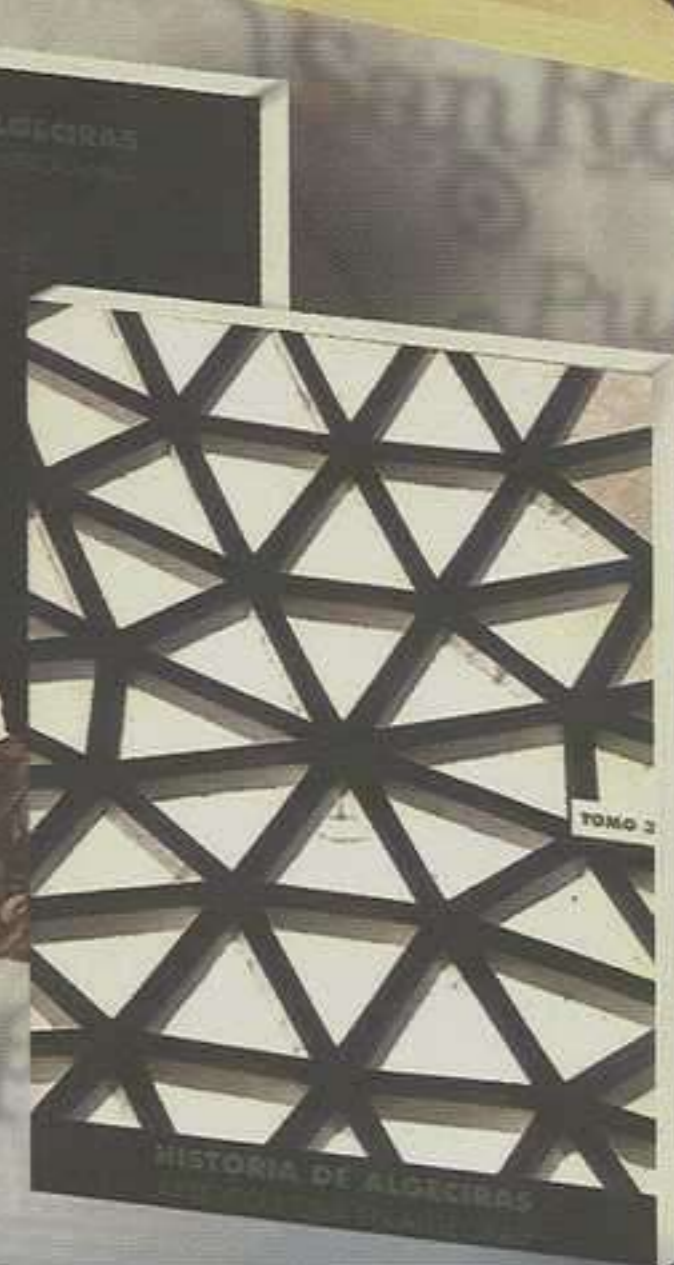
Clausuras. Monasterios
y Conventos de Cádiz
(Libro/CD)



Historia
de Algeciras
(3 Tomos)



Las artes de pesca
en el litoral gaditano



DIPUTACIÓN DE CÁDIZ
servicio de publicaciones

Plaza de España, s/n (Cádiz)

Tel.: 956 240 203

Fax: 956 240 614

e-mail: publicaciones@dipucadiz.es

www.dipucadiz.es

Solicite
catálogo

