

CAOS

LEFORT: Hungría 56
BATAILLE: No Saber.
Homosexualidad y
Muerte.
STIRNER



ULTIMA HORA

NOTA URGENTE: ACABA DE LLEGAR A ESTA ILUSTRE REDACCION UN TELEX PROCEDENTE DE ITALIA DONDE SE NOS COMUNICA LA DETENCIÓN DE LOS COMPAÑEROS ALFREDO BONANNO Y BARLETTA.

LOS DELITOS QUE LA PERINCLITA DEMOCRACIA CRISTIANA LES IMPUTA SON LOS DE PENSAR Y POSEER MATERIAL EXPLOSIVO (o sea libros).

Este tipo de actos son cada día más frecuentes en las democracias "avanzadas" y se realizan en pleno acuerdo entre los mastines cristianos y sus fieles aliados del partido comunista, de la misma manera que don Santiago Carrillo en España se besa el culo con los fascistas de toda la vida. Escépticos como somos incluimos esta nota con la remota ilusión de desengañar a alguno sobre los paraísos cristianos y marxosos.

la redacción

CAOS :

: 20A2

INTRODUCCION

Pues si, henos aqui de nuevo, condenados, como estábamos a desaparecer. Nuestro total irrespeto por la propiedad intelectual nos hace persistir en la jubilosa actividad de dudar de lo indudable. Para esta sesión contamos con la mascarada inicial de Georges Bataille de su conferencia: La risa y el no saber, especial para sapientes incipientes, Don Claude Lefort desarticula a los extalinistas de toda la vida, Antonio Eyzaguirre siguiendo su ejemplo, ataca con encono al ya desprestigiado León de Coyoacán, Anabitarte y Lorenzo nos muestran la maravilla de la represión sexual en ambos mundos, o sea en el mundo, Clastres sigue despedazando a los estatolatras marxofilos, Lorenzo Aubague apátrida irredento imagina sobre el CAOS, Jorge Robles ex fiel discípulo de Paz lo niega tres veces y el devorador Stirner goza de la vida destruyéndola. En fin, que nos salió bonito, a pesar de que mortecinos, normópatas y sucedáneos nos condenaran a parecernos a ellos.

CAOS es editada por:
Coordinación Libertaria de México.
En incordiante coordinación a cargo de:
H. Subirats
J. L. Rivas
A. Eyzaguirre
V. Molina

Diseño y montaje: R.T.X I.P.L./A.A.I.S.
Registro en trámite.
Distribución: Ediciones Antorcha (Apdo. postal 12818. México 12).
Tel. 575 05 28

LOS BIBLIOFILOS ANOMALOS RECURRAN AL MISMISIMO ANTORCHA, A EDITORES MEXICANOS UNIDOS, A EDICIONES PASQUIN, O SABE USTED LEER Y A LO QUE SU OLFATO LES DICTE.

Nota: La Antología del Amor Maldito a cargo de J. L. R. V. y H. S. S. se agotó en su primera edición. Ansiosos, perversos y similares, tranquilos, vamos por la segunda.

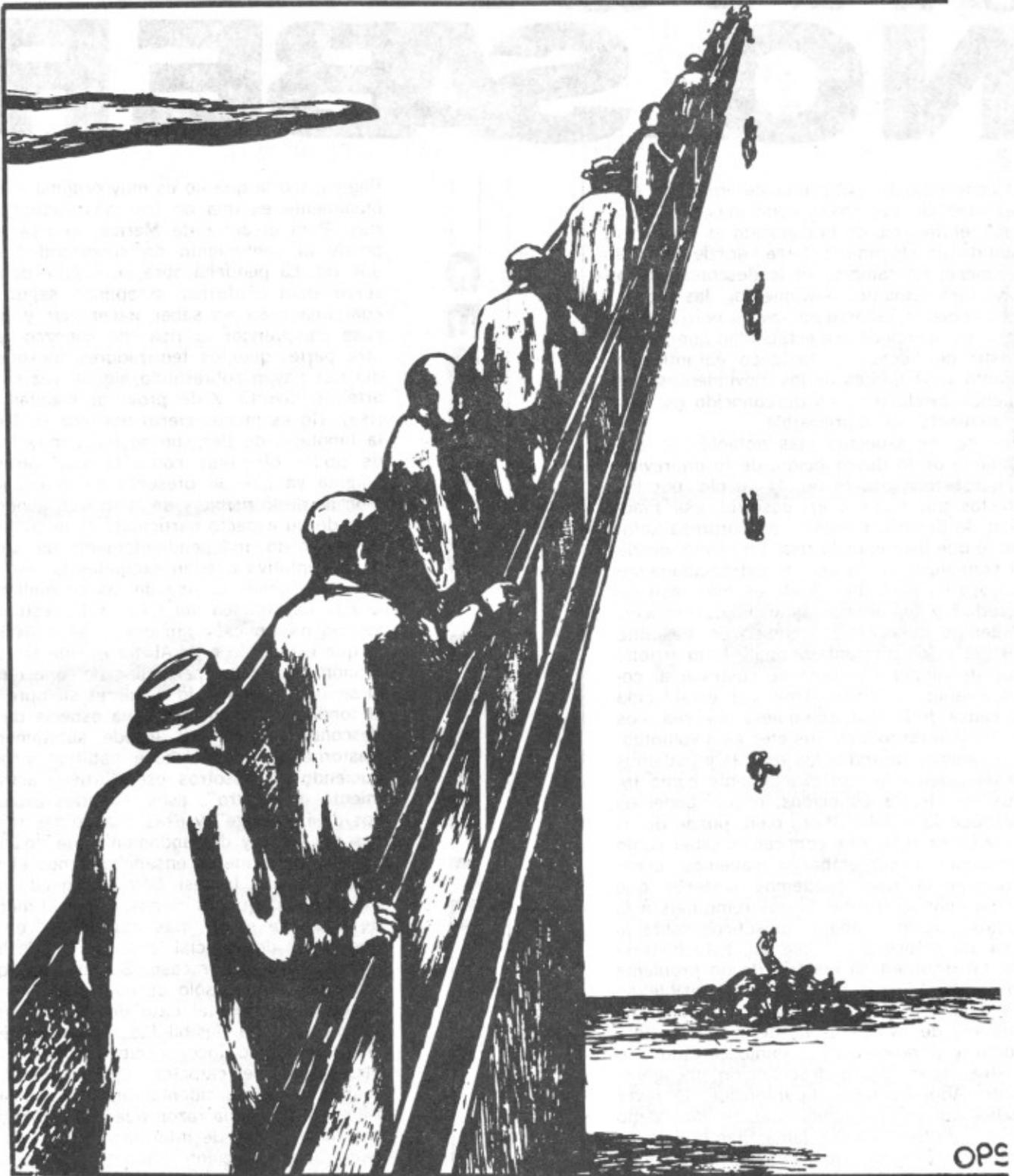
LA RISA Y EL NO SABER

El conocimiento exige una determinada estabilidad de las cosas conocidas, en todo caso, el dominio de lo conocido es en cierto sentido un dominio estable, donde uno se reconoce; en cambio, en lo desconocido no hay forzosamente movimiento, las cosas hasta pueden hallarse inmóviles, pero no hay garantía acerca de esa estabilidad que puede existir de hecho, ni tampoco garantía en cuanto a los límites de los movimientos que pueden producirse. Lo desconocido es, evidentemente, lo imprevisible.

Uno de los aspectos más notables de ese dominio de lo desconocido, de lo imprevisible, está constituido por lo visible, por los objetos que excitan en nosotros esa reacción de desorden íntimo, de sorpresa sofocante que llamamos la risa. En efecto, desde el comienzo, existe eso de extremadamente curioso en lo risible. Nada es más fácil de estudiar y en última instancia de conocer. Podemos observar y definir con bastante precisión los diferentes temas de lo risible, que de ninguna manera se sustraen al conocimiento metódico. Una vez establecida la causa de la risa, cualquiera que sea, nos es posible reproducir sus efectos a voluntad. Disponemos de todas las recetas y podemos desencadenar la risa exactamente como todos los efectos **conocidos**, o sea, podemos producir lo risible. Ahora bien, puede decirse y se ha dicho que conocer es saber cómo producir. Y sin embargo sabemos cómo producir la risa, ¿podemos sostener que conocemos lo risible? Si nos remitimos a la historia de los trabajos filosóficos sobre la risa, no parece que fuese así. Esta historia es, en resumen, la historia de un problema insoluble. Lo que parecía tan accesible no ha dejado de ocultarse constantemente. El dominio de la risa es en definitiva —tanto como lo parece—, un dominio cerrado y lo risible sigue siendo desconocido, incognoscible. Aquí no tengo la intención de rever todas las explicaciones que se han dado acerca de la risa y que jamás han podido resolver el enigma. La más conocida es, sin duda, la de lo mecánico aplicado sobre lo vivo. A mi parecer, esta teoría a veces es objeto de un descrédito poco justificado. En particular, me asombró que Francis Jeanson prestara más atención a la teoría de Marcel

GEORGES BATAILLE

Pagnol, teoría que no es muy original y que igualmente es una de las más rudimentarias. Para el autor de **Marius**, la risa responde al sentimiento de superioridad del que ríe. La pequeña obra de Pagnol podría servir para confirmar la opinión según la cual una cosa es saber hacer reír y otra cosa comprender la risa (no conozco, por otra parte, que los teorizadores filosóficos del reír hayan sobresalido alguna vez en el arte de divertir y de provocar oleadas de risa). No es menos cierto que por su lado, la hipótesis de Bergson se halla muy lejos de poder ofrecerse como la solución del enigma ya que se presenta como explicación no de lo risible y de la risa en general, sino de un aspecto particular, de lo cómico. De tal modo, independientemente del valor de la tentativa quedan excluidas la risa de las ocurrencias, la risa de las cosquillas o la risa espontánea del niño. Y los estudios se han multiplicado sin que podamos decir lo que explica la risa. Al margen de la convicción de un autor particular, no conocemos el sentido del reír y lo risible es siempre en el fondo lo desconocido, una especie de lo desconocido que nos invade súbitamente trastornando nuestra base habitual y produciendo en nosotros ese "brusco alargamiento del rostro", esos "sonidos explosivos de la laringe" y esas "sacudidas rítmicas del tórax y del abdomen" que nos iluminan interiormente ensanchándonos el corazón hasta el frenesí. Sólo nos queda una última teoría que, al menos, posee el mérito de apoyarse en lo más importante, en lo que tienen de esencial todas las que le han precedido, en **su fracaso**. Supongamos que lo risible sea no sólo desconocido sino incognoscible y en tal caso debemos enfrentarnos con una posibilidad: lo risible sería simplemente lo incognoscible, o dicho de otra manera, el carácter desconocido de lo risible no sería accidental sino esencial: reiríamos no por una razón que no llegaríamos a conocer faltos de información o faltos de penetración suficiente, sino porque lo desconocido hace reír lo que nos hace reír es eso, pasar de pronto de un mundo donde cada cosa pertenece a un orden estable y bien conocido a un mundo donde nuestra seguridad es subvertida; si advertimos que



OPS

esa seguridad era engañosa y que allí donde habíamos creído que todas las cosas habían sido previstas estrictamente lo imprevisible ha sobrevenido, ese elemento imprevisible y que trastorna nos revela una verdad última, que las apariencias superficiales disimulan, una ausencia perfecta de respuesta a lo que esperamos y en definitiva, conforme al ejercicio del conocimiento, que el mundo está totalmente ubicado fuera de lo esperado, que hasta el ser que somos está fuera de lo esperado. Es de eso que reímos, allí está lo que nos ilumina, lo que nos colma de alegría.

Esta teoría presenta y desde el principio, muchas dificultades, probablemente más dificultades aún que la mayoría de las conocidas. Creo, en efecto, que no nos da la especificidad de la risa. En rigor, es posible mostrar en todos los casos que cuando reímos pasamos del dominio de lo conocido y de lo previsible, al dominio de lo desconocido y de lo imprevisible. Así sucede con las ocurrencias, con las cosquillas que nos hacen en un sitio en el que no las esperamos o con lo que puede trastornar al niño que, al salir del embotamiento de una existencia embrionaria, descubre la afección molesta, y excitante de su madre. Pero esto no quiere decir que reímos cada vez que una visión calma y conforme con lo esperado es substituida por un trastorno que se verifica de pronto, el revés mismo de lo que nos calmaba, de lo que aseguraba nuestra tranquilidad. Por supuesto, si la tierra tiembla y si el piso se mueve bajo nuestros pies, nadie pensaría en reír. Es cierto que un elemento relativamente mensurable interviene en la causalidad que presento: el reír es, en efecto, proporcional a la importancia de la disminución del carácter conocido de lo que precedía; cuanto más desconocido es lo que sobreviene, cuanto más imprevisible, más fuertemente reímos. La vivacidad de la aparición de un elemento desconocido inesperado—, actúa en el mismo sentido y no es más que un aspecto del mismo efecto, cuanto más rápido es el cambio y mayor la disminución, la alteración de la cual hablo resulta más sensible. Pero eso no convierte en risible una catástrofe repentina.

Es necesario pues considerar las cosas de otro modo. Creo que el error principal, característico de la mayoría de aquéllos que han pretendido hablar de la risa, es haberla aislado. La risa forma parte de un conjunto de reacciones posibles frente a un mismo hecho. El encarar metódicamente la risa puede hacer posible determinar ese hecho, pero si hemos llegado a tal determinación, es necesario decir inmediatamente que:

La invasión repentina de lo desconocido puede según los casos tener como efecto la risa o las lágrimas, pero no sólo la risa o las lágrimas —que Alfred Stern ha estudia-

do recientemente en una obra interesante con el título de **Filosofía de la risa y del llanto**. A la risa y a las lágrimas es necesario agregar lo poético y el sentimiento de lo sagrado, en fin, la angustia y el éxtasis. Por otra parte, este cuadro no se completa de la manera enunciada, al menos en la medida que ciertas formas no son exactamente reducibles a una de las que acabo de enumerar. Este es el caso, por ejemplo, de lo trágico. De cualquier manera, se podría reconocer la imposibilidad de hablar de la risa fuera del marco de una filosofía del no-saber. Y recíprocamente, según pienso, reconocer la imposibilidad de hablar del no-saber fuera de la experiencia que tenemos de él, experiencia que no puede ser en ningún caso, una experiencia sin efecto. Además, para decir la verdad, habría en suma una imposibilidad de hablar del no-saber mismo, mientras es posible hacerlo de sus efectos, ya sean la risa o las lágrimas, etc. Insistiré finalmente sobre un último aspecto de este método. Creo que para un filósofo es inútil querer abordar la risa como un enigma que su filosofía, elaborada de manera independiente, le permitiría resolver. Existe pues cierto interés en el esfuerzo de quienes han sometido su filosofía a la prueba que constituye este enigma. Parecen admitir en principio el hecho de que si su filosofía era la filosofía verdadera, debía ofrecer la clave del problema. En efecto. . . Pero se me ocurre que era necesario fabricarla expresamente para tal problema: la reflexión filosófica debía tratar **en principio** sobre la risa. Era necesario, primero, tomar la risa como tema de reflexión. Esto puede sorprender considerando lo que acabo de decir, que era indispensable no aislar el problema de la risa sino relacionarlo con el problema de las lágrimas, del sacrificio, etc. No es cuestión de abandonarlo, se trata sólo de reflexionar tan profundamente sobre la risa que su objeto, bajo sus más diversos aspectos, aparezca como el problema central y en un cierto sentido como el único problema, al menos, como el primer problema de la filosofía.

Quisiera hacer notar, por otra parte, lo que significa esta orientación determinada de la reflexión filosófica. Esto me resulta posible precisando mi experiencia personal; en efecto, en la medida que puedo hablar de mi filosofía, me es posible sostener esencialmente que se trata de una filosofía de la risa. Sin embargo, debería decir que se trata más de la reflexión sobre una experiencia que de una filosofía. En efecto, lo que caracteriza mi manera de ver, es que se trata de una experiencia antes de convertirse en una reflexión. Y es antes que nada una experiencia reflexiva sobre la risa y sólo luego una experiencia reflexiva sobre el no-saber. (Insisto en precisar esta posición contando cómo han ocurrido las cosas).

No soy un filósofo de oficio.
Encuentro con Bergson.

lectura de **La Risa**
Una zambullida vertiginosa en la posibilidad de la risa.
Ninguna resistencia a la **destrucción**.

De qué manera la fe religiosa parece precaria.

Al mismo tiempo, no hay nada en la experiencia de la risa en la que no se encuentre toda la experiencia de la risa en su sentido más pleno.

El fondo de esta experiencia es que el ser se da a si mismo inmediatamente puesto que el ser es problemático a partir del momento en el cual un saber particular lo distingue.

Ahora bien, para resolver el problema de la risa, **en primer lugar** es necesario tener esta experiencia.

En este caso, el carácter alegre de la risa no aparece ya como un tardío problema extraño y fastidioso, es por el contrario el mundo vulgar quien me resulta extraño y fastidioso. Las leyes de la utilidad etc... No hay nada en lo útil que regocije profundamente. Mostraré a continuación que el colmo de la utilidad es lo que logra hacer llorar.

Existe aquí una especie de mística, de experiencia mística inmediata, no me refiero al misticismo de las presuposiciones, que me parece por otra parte posible de delimitar; se trata de la misma experiencia que tuvo Nietzsche. Siempre he querido asociar mi pensamiento al de Nietzsche, de tal manera que ya no haya en absoluto pensamiento aislado sino un movimiento produciéndose de un pensamiento al otro, pues de tal modo eso tiene un sentido preciso

lo mismo que la experiencia de San Juan de la Cruz y la de Santa Teresa son una misma experiencia, creo que la de Nietzsche y la mía son una misma (experiencia).

"Ver zozobrar una naturaleza trágica y poder reír, es divino"*

Lo que hace difíciles las cosas es el estar aisladas de la risa.

Nunca se encuentra a la risa situada en un lugar de deslizamiento.

Generalmente se considera la risa limitada cosa posible gracias a un procedimiento de lucidez.

Ch. Eubé.
en lo más profundo de nosotros mismos"

Pasar a la composición del conjunto de las reacciones.

En un caso determinado, la risa es, en efec-

to, reacción: creo que tal caso es aquel en el cual conservamos una situación de dominante.

Existe pues la risa menor y la risa mayor

La risa menor: a menudo no podemos conservar una situación dominante sino a condición de no comprender lo que se halla implícito en nuestra **alegría**.

Lo más misterioso las **lágrimas**.

Las lágrimas alivian de manera extraña aturden excitando en principio responden como la risa a la invasión de lo desconocido a la destrucción súbita del universo conocido que nos hemos construido

Carácter extraño
las lágrimas de alegría
las lágrimas de triunfo.

Lo **inesperado** lo que sobrepasa la espera al punto de transformar el Hook** la promoción.

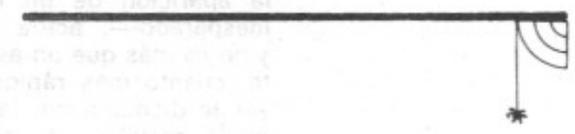
No continuaré ni volveré sobre lo que ya he dicho erotismo sagrado

tampoco del éxtasis o de la angustia. Pero se da el hecho de que a partir del reír se abre esta experiencia general.

que no tiene más que una contraparte la **teología** mística o teología **negativa** merece el nombre de **ateología** y que en realidad constituye una **religión**.

Dios es también un efecto del no-saber ***

Para concluir: que hay un carácter filosófico a pesar de todo referencias a filosofías que impliquen una teología negativa.



SOMOS DIALECTICOS. CREEMOS EN LA NECESIDAD DE LA CONTRADICCION, ESTUDIAMOS CON AGRADO A HERACLITO Y HEGEL. PERO UN ASUNTO SON LAS CONTRADICCIONES DIALECTICAS, Y OTRO EL PURO CAOS, QUE RESULTA DE PRODIGAR LA INCONGRUENCIA COMO METODO DE ACCION. O DE INACCION.

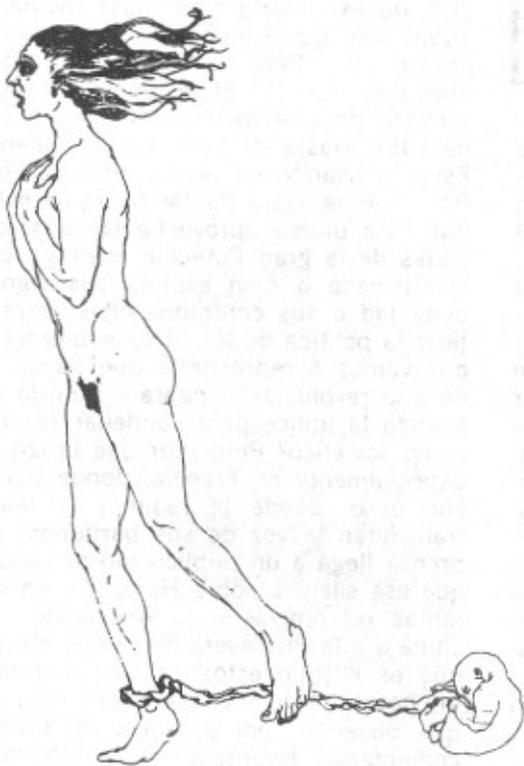
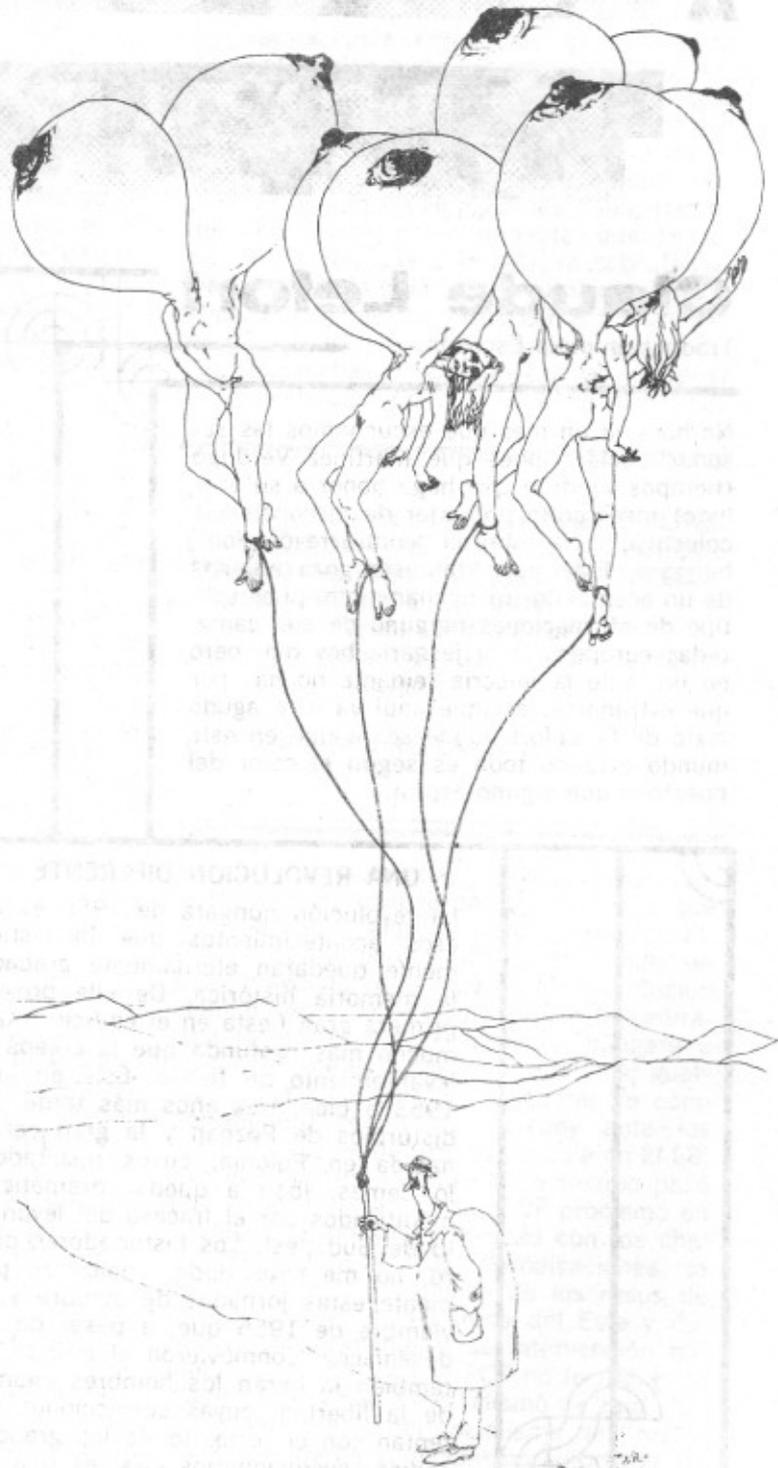
J. Garcia Terres

Heidegger.
 Hegel
 pero más importante
 la audacia del juego
 lo que no es dado jamás
 la aceptación de la mala suerte
 probablemente alusión a *El Viejo y el Mar*
 la lucha contra la mala suerte
 pero nosotros hemos aprendido todo
 Heidegger católico
 la moral del señor caza pesca
 pero no podemos ignorar
 solamente podemos volver a encontrar la
 ignorancia
 más allá del saber).

* La frase es una abreviatura de las palabras de Nietzsche, citadas a menudo por Bataille: "Ver zozobrar a las naturalezas trágicas y poder reír viéndolo a pesar de la profunda comprensión, de la emoción y de la simpatía que se experimenta, eso es divino". Nachlass, 1882-1884.

** ¿Posible alusión a uno de los usos rituales o simbólicos que diversos pueblos hacen de ganchos o anzuelos (en inglés: hook - sust., verbo)?

*** Nota agregada al margen por el autor.



UNA REVOLUCION DIFERENTE

Claude Lefort

Traducción Julia Escobar

No hace ni un mes que escuchamos las sedudas declaraciones que Martínez Verdugo (tiempos vendrán que haga honor a su apellido) mediócrata poseedor de la conciencia colectiva, hacia sobre la "contrarrevolución" húngara. Este neo-extalinista goza además de un acentuado trasnochamiento, pues este tipo de afirmaciones ninguno de sus camaradas europeos la arriesgaría hoy día, pero en fin, ante la miseria reinante no hay por qué extrañarse, así que aquí va este agudo texto de C. Lefort donde se ve que en este mundo extalino todo es según el color del puesto al que alguno aspira.

UNA REVOLUCION DIFERENTE

La revolución húngara de 1956 es uno de esos acontecimientos que incuestionablemente quedarán eternamente grabados en la memoria histórica. De ella proviene la primera gran fiesta en el edificio totalitario, mucho más profunda que la creada por el levantamiento de Berlín. Este en junio de 1953 o bien, tres años más tarde, por los disturbios de Foznan y la gran convulsión habida en Polonia, cuyos resultados, por lo demás, iban a quedar dramáticamente modificados por el fracaso del levantamiento de Budapest. Los historiadores del futuro, no me cabe duda, analizarán profusamente estas jornadas de octubre y de noviembre de 1956 que, a pesar de funesto desenlace, "conmovieron al mundo", como también lo harán los hombres enamorados de la libertad, cuyas convicciones se sustentan con el recuerdo de los grandes episodios revolucionarios —si es que el afán de saber y el afán de libertad no son silenciados en las sociedades futuras.

Pero la memoria histórica es una cosa y la memoria colectiva, otra. Esta última se elabora en el seno, y con la conjunción de múltiples agrupaciones que sólo conservan del pasado lo que conviene a su representación del momento presente.

Además está modelada según a nuestra época y cada vez con mayor insistencia por el reducido número de personas que controlan los medios de difusión de dichas representaciones: los dirigentes políticos, cuyas declaraciones están plagadas de reminiscencias creadas para dar peso a una tradición, los intelectuales, encargados de escenificar un pasado que resulte presentable, los pequeños y grandes manipuladores de los **mass media**, enormemente hábiles en conseguir que solo se filtre aquello que más pueda complacer a los amos del momento. Pero si consultamos esa memoria colectiva, no puede dejar de sorprendernos el destino que tuvo la revolución húngara. Ha quedado sepultada bajo ella. Pero este año se nos presenta la ocasión de exhumarla. Los **mass media** necesitan, y les gusta mucho, la necrología y los aniversarios. Pero esto no borra, sino que más bien acentúa el olvido voluntario o el rechazo de que ha sido objeto la Hungría de 1956. Hasta tal punto ha sido silenciada. Estoy pensando en la izquierda occidental. Para qué vamos a hablar de la derecha, ya que esta última aprovecha las susceptibilidades de la gran Potencia enemiga cuando le conviene o bien explota sus signos de debilidad o sus contradicciones, para justificar la política de los otros gobiernos. ¿Por qué vamos a reprocharle que hayan borrado a la revolución húngara o que de vez en cuando la utilice para condenar el imperalismo soviético? Pero ¿por qué la izquierda? Especialmente en Francia, donde tiene mucho peso, donde la radio y la televisión transmiten la voz de sus baritonos, y cuya prensa llega a un público tan extenso? ¿Por qué ese silencio sobre Hungría y en cambio tantas referencias a la revolución cultural china o a la Primavera de Praga? ¿Nos dirán que es porque estos hechos se refieren a un pasado más reciente? Pero no hay más que observar, por ejemplo, el torrente de comentarios levantados por el terror estalinista. ¿Pretenderán acaso que acaba de ser descubierto gracias a los relatos de los supervivientes de los campos y sobre todo gracias a **Soljenitsin**? De acuerdo, el "Archipiélago Gulag" ha sacado a la luz, basándose en un conjunto de testimonios e infor-

maciones irrefutables, las características, la amplitud y la duración de dicho terror. Sin embargo, desde 1949, las revelaciones hechas ante el Consejo económico y social sobre el número de prisioneros en los campos estaban ampliamente difundidas entre la opinión pública, llenaban de estupor a los intelectuales de izquierda no comunistas, en Francia, y arrancaban a Sartre y a Merleau-Ponty la condena de un régimen del que incluso llegaron a decir que usurpaba el nombre de socialista. ¿Por qué entonces se ponen a descubrir ahora aquello que ya se sabía desde hace más de veinticinco años? La verdad es que aquello que antes parecía nuevo, inaudito, inconcebible, posteriormente quedó sepultado en las tinieblas de la memoria colectiva. La verdad es que la información que se había recibido fue bien conservada, pero quedó excluida de la representación. Si ahora vuelve a salir del olvido, es porque se ha hecho asimilable. ¿A qué es debido este cambio? ¿No será por qué ayer ponía en peligro la fe de la izquierda en el socialismo, mientras que hoy contribuye más bien a restaurarla? Ese peligro se le ha conjurado encarnando al Mal en la imagen de Stalin, para no tener así que reconocer bajo la máscara del socialismo al totalitarismo y para no tener que admitir que este último subsiste con diferentes rasgos. Lo que me interesa analizar no es el hecho de que este cambio esté ligado a múltiples circunstancias históricas, este fenómeno sólo me interesa porque nos informa sobre el destino de la revolución húngara. Este acontecimiento, para la mayor parte de la izquierda occidental, fue algo nuevo, inaudito, inconcebible, cuando se produjo. En aquel momento se ofrecía a la vista de todos. Pero la conmoción que causó en los corazones y en los espíritus, no duró mucho. Más adelante se prefirió no volver a pensar en ello. Sin duda alguna dejó algunas huellas que para algunos fueron graves heridas. A este respecto, el ejemplo ofrecido por algunos intelectuales del partido comunista, los más conocidos del momento, resulta haroto elocuente. Recuerdo que en noviembre de 1956 se celebró en París una reunión de la Asociación de intelectuales contra la guerra de Argelia. En ella había comunistas, troskistas, cristianos progresistas, sartrianos y hombres de las más variadas tendencias, así como muchos otros no organizados. Durante esa asamblea, que excepcionalmente agrupó a varios centenares de personas, fue presentada una moción para condenar, en nombre del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, a un mismo tiempo la intervención de Francia en Argelia y la de la URSS en Hungría. Un reducido núcleo de comunistas se puso a vociferar: "Canallas, víboras lúbricas" contra quienes apoyaban la moción. Vuelvo a ver a Edgar Morin, en la tribuna, intentando

hablar y vacilando bajo los insultos. Ahora, héte aquí, que durante las semanas o los meses subsiguientes, aquellos furibundos defensores de la URSS (cuyo rostro no olvidó), dejaron el Partido a pesar de su largo pasado de militantes. Hay que admitir que las revelaciones contenidas en el informe Kruchef habían supuesto un rudo golpe para ellos y que el oportunismo de que hacía gala el PCF ante la guerra de Argelia, ponía muy duramente a prueba su sentido de la disciplina. ¿Pero cuál era el verdadero motivo? El asunto de Hungría les había hundido. Ahora bien, posteriormente, que yo sepa, no dijeron una sola palabra sobre Hungría. El tema siguió siendo tabú para todos ellos. Por supuesto, ya no estaban nada seguros y habían perdido el gusto por calificarse de canallas a sus antiguos adversarios. Es más, habían perdido su fe en la URSS.

CLARO, SOLO EL CAPITAN. PUEDE TENER LA INICIATIVA AL RESPECTO, PORQUE CUANDO SURGEN MUCHAS SENSIBILIDADES SE PRODUCE EL CAOS.

Franz Beckenbauer.

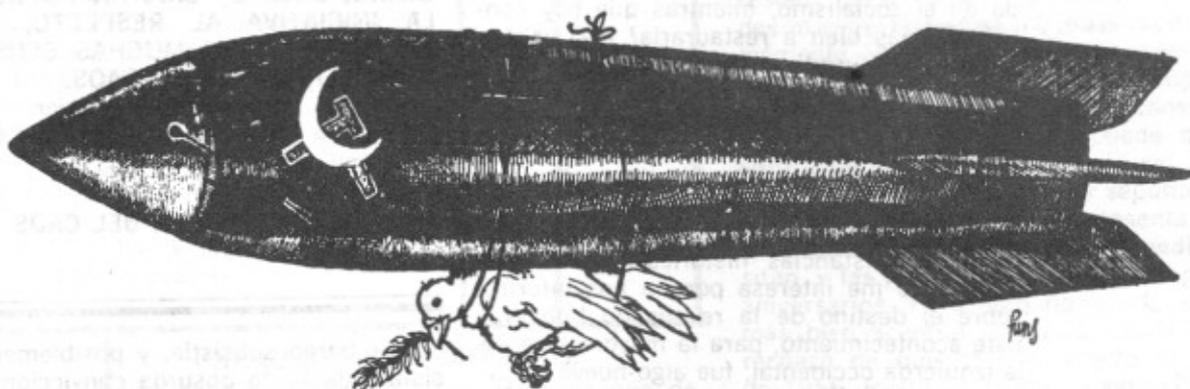
Capitán del equipo de fútbol Cosmos.

QUE POCA MADRE LA DEL CAOS

Sin embargo subsistía, y posiblemente subsista todavía, la absurda convicción de que Hungría había caído en la contrarrevolución. Digo absurda porque ¿cómo se puede seguir creyendo que hay contrarrevolución cuando se ha dejado de creer en la naturaleza revolucionaria del régimen húngaro o soviético? Ese es su secreto, que se lo guarden. Es más interesante comparar su comportamiento con el de Garaudy ante los acontecimientos de Checoslovaquia en el 68. Ese hombre que durante tanto tiempo pasó por ser el gran teórico del PCF proclamó en aquella ocasión su solidaridad con los checos. Hizo públicas sus reivindicaciones, se indignó ante la pretensión de los rusos de imponer su ley a la Europa del Este y denunció con gran fuerza su intervención militar. Su ruptura con el PCF no le indujo al silencio. Convirtió al socialismo de tipo checo en el símbolo del socialismo de "rostro humano", frente al socialismo autoritario de tipo ruso. Y ¡qué acogida se le dio en la prensa y en las pantallas de televisión hasta hoy mismo! ¡Qué asombro contraste entre Garaudy y sus predecesores! Pero resulta mucho más asombroso si pensamos que ese campeón del socialismo liberal y democrático se abstiene de despertar los recuerdos del 56. El, que había participado en to-

das las calumnias con las que su querido partido abrumaba a los insurrectos húngaros, no dice nada para retractarse. Ahora critica el sectarismo, el dogmatismo, el apoyo incondicional a la URSS pero si se le nombra Budapest recupera su estalinismo perdido. La revolución húngara ha quedado relegada a la era de las Tinieblas.

Ahora bien, la aventura de los comunistas que desde hace veinte años han ido uno tras otro distanciándose de la madre patria, no es única. Gran parte de la izquierda no comunista denota un comportamiento similar. Los dirigentes socialistas —tanto los llamados derechistas como los llamados izquierdistas— no se molestan en hablar de Budapest pero no pierden ocasión de recordar la Primavera de Praga.



No importa cuál sea su intención política: algunas veces intentan confundir a sus aliados comunistas instándoles a que saquen alguna consecuencia de su "asombro" ante las ingerencias soviéticas en los asuntos de las naciones socialistas, otras, se dedican a acreditar a la **Unión de la izquierda** aprovechándose de las distancias mantenidas por el PCF ante la URSS, esperando así que la opinión pública acabe convenciéndose de que existe un comunismo nacional. Sea como fuere, para esta izquierda la historia ha dado su viraje decisivo en el 68: Dubcek encarna para ellos al dirigente comunista moderno, independiente, liberal, hombre abierto al diálogo, cuyos rasgos han de ser popularizados.

Que no se llame a engaño el lector sobre el sentido de mi comparación. Esta no implica ninguna desvalorización del movimiento de reformas que se ha desarrollado en Checoslovaquia.* En una sociedad totalitaria, cualquier reforma de signo democrático y liberal, por muy limitada que sea, no sólo es beneficiosa en sí misma, sino que además posibilita una serie de transformaciones que antes resultaban impracticables.

Cuando la autoridad del Estado se confunde con la del Partido, cuando la sociedad civil es —o tiende a ser— absorbida por ese Estado que, a través del Partido, lanza sus tentáculos hacia todos los ámbitos de actividad y de socialización, no se pueden subestimar los efectos de un proceso que reintroduce un distanciamiento entre el Estado y el Partido, que al mismo tiempo, establece las condiciones para una diferenciación en el interior de este último y que empieza a diferenciar los imperativos de lo político, de lo jurídico, de lo económico y de lo cultural. El hecho de que este proceso haya sido iniciado en Checoslovaquia, y de que las necesidades de su desarrollo hayan sido públicamente admitidas y que hayan movilizadas

las energías colectivas a lo largo y lo ancho de la sociedad, basta para justificar las esperanzas puestas en los acontecimientos de la primavera del 68. Hay que señalar además que la imbricación de los regímenes del Este es tan fuerte que se puede legítimamente imaginar que el éxito de la reforma de Checoslovaquia habria tenido efecto sobre los países vecinos.

De todas maneras no se pueden ignorar las diferencias entre el movimiento húngaro y el movimiento checoslovaco. Sólo se parecen en su desenlace. Sólo el primero tuvo carácter de revolución; el segundo, a pesar de la movilización de masas que supuso, se desarrolló bajo el signo de la reforma. Sólo el primero surgió de abajo, el segundo fue provocado por la iniciativa de una élite ilustrada. Pues bien, esta diferencia me parece que explica por qué fue activamente olvidado el primero y por qué sin embargo la memoria del segundo ha sido tan cuidadosamente cultivada. Y si se reflexiona sobre ello, veremos que a pesar de todos los cambios producidos, los mecanismos de interpretación que prevalecen en los medios de la izquierda progresista siguen funcionando a favor de nuevos objetivos.

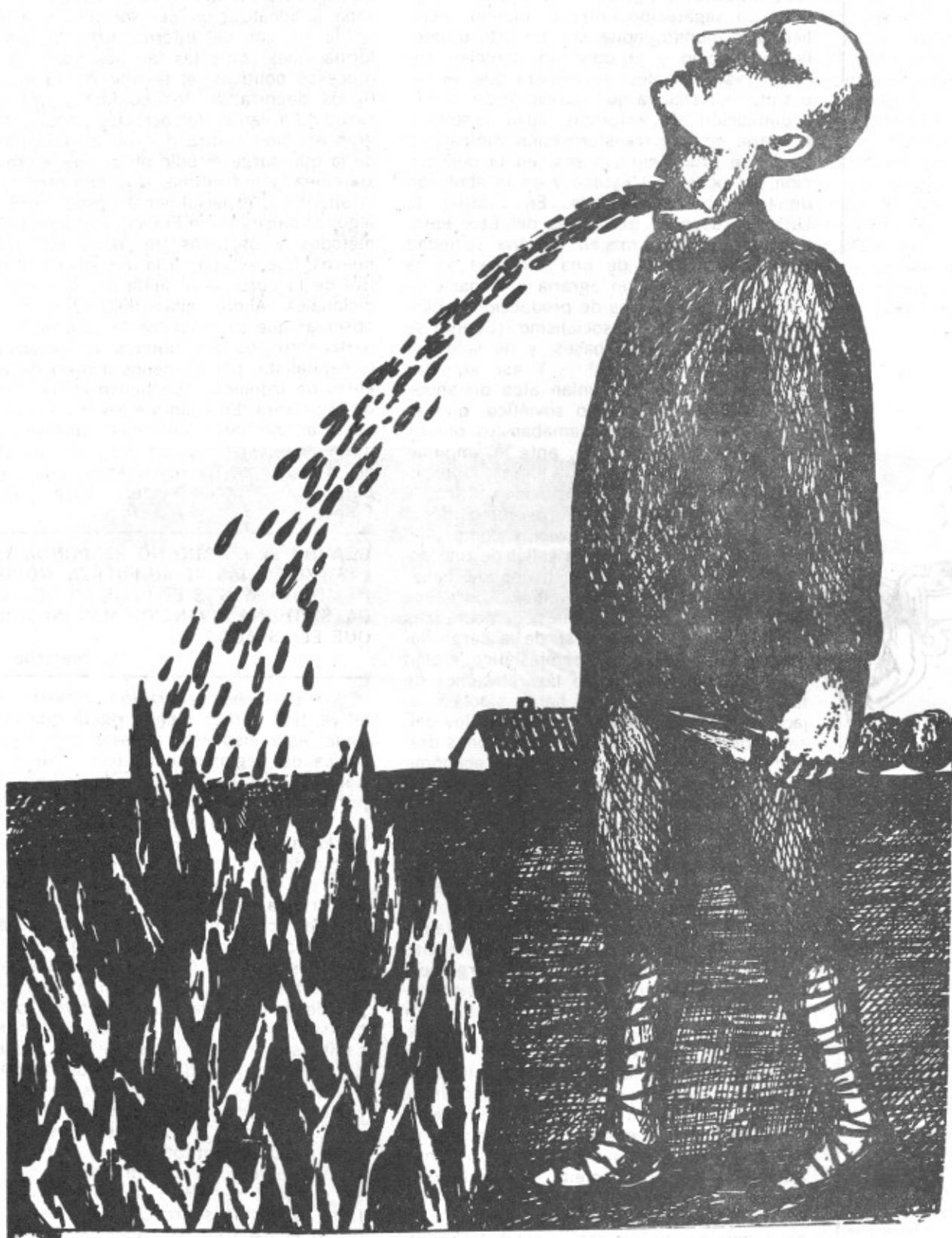
¿Cómo funcionaba el mecanismo anteriormente? —quiero decir, durante el decenio que precedió a la última guerra, pero sobre todo durante el siguiente? Existía una gran línea de separación entre el mundo socialista y el mundo capitalista. En este último, la explotación y la opresión parecían ser rasgos estructurales, de manera que no había más alternativa que la revolución, o una acumulación de reformas cuyo resultado abocaría en una transformación radical del modo de producción, o sea, en la destrucción del poder del Estado y en la abolición de la propiedad privada. En cambio, la URSS (y después los países del Este europeo) ofrecían la imagen de una sociedad postrevolucionaria, de una sociedad en la que la colectivización agraria y la nacionalización de los medios de producción habían creado las bases del socialismo. ¡Cuánto se ha hablado de estas bases, y no sólo por parte de los troskistas!... Y así, aquellas personas que se mantenían algo distanciadas respecto del modelo soviético, que se alarmaban ante lo que llamaban los privilegios de la capa dirigente, ante la amplitud de las diferencias entre salarios, ante el aniquilamiento de la oposición política, e incluso ante el uso del terror como medio de gobierno, veían estos vicios como algo accidental, o bien como la señal de una sociedad que por el mismo hecho de haber quemado la etapa de la revolución burguesa y de carecer de tradiciones democráticas tardaba mucho en liberarse de la carga hereditaria del despotismo semiasiático, o bien como la consecuencia de las relaciones de fuerza internacionales, al haber sido empujada la URSS, debido al bloqueo de los países capitalistas a una serie de opciones dramáticas, tanto en el terreno de lo económico como en el de lo político, para poder defender las conquistas logradas en octubre y consolidar su seguridad. Nuevamente, los rasgos de opresión y de explotación en la URSS, o en general en el Este, incluso cuando eran reconocidos, no ponían en tela de juicio la representación del socialismo, cuyos progresos se consideraba que estaban siendo dificultados por las circunstancias históricas. Sin duda alguna, este argumento está muy lejos de haber desaparecido. Incluso últimamente está empezando a ser recogido por los teóricos del PCF quienes, después de haber excluido cualquier tipo de crítica al régimen soviético y a la política de su guía supremo y, por ejemplo, después de haber negado pura y simplemente la existencia de los campos de concentración, no vacilan —como el historiador Elleinstein— en hablar de un **fenómeno estalinista** dentro de una perspectiva troskizante, o —como el filósofo Althusser— en denunciar la existencia de una **desviación estalinista** (póstumo desquite —como él mismo descubre— del economismo socialdemócrata sobre el

leninismo). No obstante, fuera de los círculos del Partido, ha habido toda una serie de acontecimientos que han ido poco a poco minando los fundamentos en los que se basaba la idealización del socialismo soviético: la difusión del informe Kruchef, las informaciones sobre las falsificaciones de los procesos políticos, el testimonio de los antiguos deportados, los conflictos que han sacudido a varias democracias populares, la gran escisión dentro del mundo comunista, de la que surge el polo de la nueva ortodoxia china, y por último, y ya con otro cariz, la aparición, especialmente desde 1968, en algunos países como Francia e Italia de unos métodos y objetivos de lucha totalmente nuevos, que escapan a la iniciativa y al control de la burocracia sindical y política tradicionales. Ahora, cuán instructivo resulta observar que se mantiene la idea de un reparto entre los dos mundos, el socialista y el capitalista, por lo menos a nivel de esas élites de izquierda que tienen el monopolio de la palabra. En cuanto a los maoístas, sus posturas son hartamente conocidas. Para ellos, los dirigentes soviéticos son unos revisionistas: en la URSS se ha restablecido una nueva burguesía; el socialismo está encarnado en China.

CUANDO EL ESTADO NO RESPONDA YA A LAS EXIGENCIAS DE SU FUERZA, NO SERÁ NI MUCHO MENOS EL CAOS LO QUE VENGA, SINO UNA INVENCIÓN MÁS INGENUOSA QUE EL ESTADO.

F. Nietzsche

La nueva generación troskista, bien es verdad, parece menos rígida que la antigua: está dispuesta a llevar más lejos la crítica del régimen, e incluso la del imperialismo soviético, aun cuando sea más bien por falta de consistencia teórica que debido a análisis más avanzados. Ni maoístas, ni troskistas, son capaces de concebir la existencia de un nuevo sistema de dominio dotado de una lógica propia, donde la clase burocrática se encuentre cimentada alrededor del aparato del Estado y del Partido y que funcione bajo el imperativo de su propia conservación. A lo más que pueden llegar es a pensar que el régimen ruso, en lugar de defender las famosas bases del socialismo, más bien ha pactado con el bando capitalista y ha restaurado una ideología burguesa... ¿Cómo van a poder descifrar, a la luz de los acontecimientos, las características de una nueva formación social, cómo van a poder comprender el sentido de una revolución antitotalitaria y a interesarse en el desarrollo de la burocracia como clase? Algunos se verían obligados a preguntarse lo mismo sobre China. Otros a escurrir el papel de Trotsky y de Lenin en la constitución de un Estado y de un partido burocráticos.



Ciertamente, no hay que confundir sus posiciones con relación al levantamiento húngaro. Los trotskistas, por lo menos, tuvieron el mérito de haber defendido su causa. Lo han hecho, todo hay que decirlo, porque estaban convencidos de que la creación de los Consejos obreros denotaban una vuelta a las condiciones iniciales de la lucha proletaria y sin medir el alcance de esa revolución. De todos modos, son los únicos grupos organizados a los que no se les puede reprochar el silencio ni el olvido, aunque continúan prisioneros de la idea de que el mundo está distribuido en sociedades potencialmente buenas y sociedades potencialmente perversas. Por lo demás, ya que esta idea es explícita por lo que a ellos respecta, no hay que remitirse a la revolución húngara para conocer su modo de pensar. Pero, sin embargo, si que es muy reveladora de la mentalidad maoísta. Estos implacables críticos del régimen soviético (¿no han llegado algunos a denunciar la "burguesía roja"?), cuando se les provoca, no tienen reparos en justificar el aplastamiento de Budapest. Con lo cual, por lo demás, no hacen sino ser fieles a la política del Gran Timonel, que apoyó totalmente la represión de la insurrección del 56. Por lo tanto, en vez de hablar de inconsecuencias, como hacíamos al referirnos a los intelectuales comunistas arrepentidos, tal vez sería mejor reconocer la coherencia de sus representaciones. La revolución húngara (Mao no se equivocaba), que movilizó a todas las fuerzas populares contra el aparato del Estado y el partido dirigente, que realizó la democracia de hecho, amenazaba con arruinar los fundamentos del orden burocrático, fuese cual fuese el lugar donde éste estuviera implantado y el aspecto que presentara. Pero dejemos de lado a los grupúsculos, no sin antes precisar que sus creencias, una vez desligadas del duro núcleo de la ideología, se propagan (especialmente el mito de la buena China) más allá de sus reducidas fronteras y dediquémonos mejor a la izquierda oficial (no comunista), pues es aquí donde mejor se puede aplicar nuestra argumentación. Actualmente, casi todos los representantes de dicha izquierda se guardan mucho de elogiar el modelo soviético como lo hacían antes, acompañando su elogio con una crítica a los "defectos". Se les oye afirmar que el socialismo no puede dissociarse del respeto a los derechos del hombre, que una planificación no puede ser justa y eficaz si es autoritaria, que conviene descentralizar e incluso, desde hace muy poco, han descubierto las excelencias de la palabra autogestión. En una palabra, es como si se hubiese suprimido la referencia a un polo positivo, históricamente instituido: el socialismo estaría por construir. Ya sólo quedaría el polo negativo, históricamente instituido, del capitalismo y de los regímenes

burgueses al que están ligados. Sin embargo, su silencio sobre Hungría es uno de los signos más evidentes de la persistencia de su modo de pensar. Porque ante determinados acontecimientos revolucionarios que han sacudido o que podrían sacudir al mundo aquí y ahora es cuando se restablece la dicotomía tradicional. Estos acontecimientos se distribuyen implícitamente, en dos categorías, según se produzcan o sea susceptibles de producirse en el Oeste o en el Este (conceptos, ambos, que no son, conviene precisarlos, geográficos, sino simbólicos: el Japón está en el Oeste, la China en el Este). En el primer caso la revolución es necesaria, legítima, deseable, en el segundo, ni tan siquiera habría que decir que es innecesaria, ilegítima o indeseable, simplemente es que carece de **status**. No sólo se trata de que no se la desee, ni de que nadie se alegre porque se lleve a cabo, es que es **indeseable** en el mismo sentido en que se dice que la presencia de una persona en determinado lugar resulta incongruente, o que no es ése su sitio. Por eso, la desaparición del polo positivo el socialismo en la URSS) no debe confundirnos. La izquierda oficial pretende reivindicar al socialismo sólo en apariencia. En realidad conserva sus lazos con el régimen soviético, aun cuando no pueda mencionarlos o justificarlos.

La Primavera de Praga entusiasma a la izquierda porque sólo ha manifestado un deseo de reformas. En el Este sólo pueden hacerse reformas, la revolución no debe de salir del Oeste. Huelga precisar que esta distinción es muy instructiva, porque aquello con lo que, bajo el nombre de revolución, sueña nuestra izquierda, no es sino la instauración de una **buena** burocracia, eficaz, flexible, y que dejaría un pequeño lugar para la autogestión, vigilada por los expertos y por la policía. En este sentido la revolución húngara me parece que constituye la piedra de toque del pensamiento político contemporáneo.

Se me podrá objetar que hace veinte años, en una época en la que la idealización del régimen soviético era muy fuerte, la causa de los insurgentes húngaros suscitó no obstante un sentimiento de solidaridad por parte de una importante fracción de la izquierda no comunista, mientras que la intervención militar de la URSS era objeto de una reprobación masiva. Pero también conviene recordar el equívoco que había en estos argumentos, equívoco que preparaba el olvido. En primer lugar observemos que la primera intervención rusa fue condenada con mucha más fuerza que la segunda. A esta última se la juzgó necesaria, aunque deplorable. De hecho, una vez calmada la emoción de los primeros días, las buenas conciencias se tranquilizaron. Se empiezan a difundir todas aquellas noticias que hablan del resurgimiento de las fuerzas de la de-



recha, cundió el temor de que hubiera una posible restauración del capitalismo. Los informes fueron hábilmente manipulados, para dar la impresión de que se estaba derivando hacia el caos. Casi no hace falta recordarlo: no se adujo ninguna prueba sobre la magnitud de la corriente reaccionaria. Por supuesto, nada tiene de extraño que hubiera individuos que desearan una vuelta al régimen de Horty y que explotasen el desorden, o bien que hubiera individuos que simplemente desearan que se restableciera una democracia de tipo occidental. Toda revolución conlleva numerosas reivindicaciones de todo tipo, aun del tipo más retrógrado. Además, desde hace siglos, se ha utilizado a la reacción que acompaña a la revolución, para convertirla en una serie de figuras de siniestros aventureros o bandidos a fin de desacreditar todo lo que se hace. En Hungría los individuos o los pequeños grupos de derechas no tenían audiencia y no disponían de medio alguno para influir en el curso de los acontecimientos. Ninguno de los partidos reconstituidos preconizaba en su programa medida alguna para devolver la tierra a los grandes terratenientes ni para devolver las fábricas al capital privado. La movilización de los obreros, el desarrollo de los consejos de empresas y regionales, hacían que fuese declaradamente imposible no sólo la realización sino ni siquiera la formulación de un programa de esa índole. En cuanto a la inminencia del caos, ¿cuáles podían ser sus signos? Las ejecuciones sumarias de agentes de la policía política, a las que se dio una gran publicidad, fueron escasas y muy localizadas. En una época en la que el gobierno no podía hacerse obedecer, en la que la huelga era general y los combates se multiplicaban, lo que tenía que haber asombrado a la gente fue la rapidez y la eficacia con que los obreros atendieron a las necesidades de la población al mismo tiempo que atendían a la resistencia armada. Hemos sabido que las grandes fábricas del país tenían consejos electivos y que en el momento del alto el fuego, los días 29 y 30 de octubre, varios consejos centrales representaban ya a los obreros de toda una ciudad e incluso de un departamento. Se presentaron al público, se daban a conocer especialmente en Miskolc, en Győr, en Magyaróvár, en Pécs, y en algunos arrabales de Budapest. Estos organismos, a través de las emisoras provinciales, transmitían sus reivindicaciones, en las que quedaban patentes su aspiración al socialismo y una asombrosa convergencia de puntos de vista. Por último, las declaraciones públicas del Gobierno Nagy, e incluso, después de la segunda intervención soviética, las de Kadar, no dejaban ninguna duda sobre la magnitud del levantamiento obrero. En Francia, la revista "**Socialisme ou Barbarie**" consiguió reunir en seguida la

suficiente información (sacada exclusivamente de la prensa y la radio) como para publicar a toda prisa un folleto sobre la insurrección húngara, que reflejaba la imagen y los objetivos de la organización obrera. Poco importa que con el tiempo esta imagen requiera muchos añadidos y muchos retoques, ha quedado confirmada y en muchos aspectos, considerablemente enriquecida con los trabajos de los historiadores, especialmente de los historiadores húngaros en el exilio. A pesar de ello, la izquierda, que podía perfectamente haber apreciado el papel de los consejos, prefirió dejarse obnubilar por la reconstitución o la creación de los numerosos partidos políticos, agitando así el fantasma de la reacción. En definitiva, su audacia consistió en refutar la versión de los hechos proporcionada por el PCF, o sea, consistió en señalar la participación de los obreros en la insurrección y su voluntad de acabar con el poder de los estalinistas o de impedir su vuelta. Primero, negó heroicamente que se estuviera desarrollando en Hungría una contrarrevolución pero no pudo concebir el fenómeno de la revolución. Y aun cuando llegó a pronunciar la palabra, carecía de contenido para ella porque no podían nombrar el régimen que quedaba destruido por la revolución. Por ello se llegó a hablar del desarrollo de una corriente contrarrevolucionaria que según algunos amenazaba y, según otros, sumergía a la revolución, sin llegar nunca a esta última. Así se acabó juzgando necesaria la segunda intervención soviética, al no haber comprendido que el motivo de la primera había sido ya la defensa de la burocracia. En realidad, el equivoco de la izquierda se manifestó desde el primer momento de la insurrección. La noticia del levantamiento del 23 de octubre no suscitó precisamente entusiasmo. La indignación provocada por las noticias de la represión iba unida, no nos engañemos, a un sentimiento de consternación ante lo que parecía ser una tragedia. De acuerdo, las aspiraciones de los manifestantes podían parecer legítimas, la violencia que se les oponía, condenable. Pero ¿por qué? Porque la revuelta parecía producto de los errores, de las torpezas e incluso de los crímenes de unos malos dirigentes, de un equipo que permanecía indebidamente en el poder, desde la muerte de Stalin, aun cuando estuviesen comprometidos con su política. También porque parecía producto de una crisis económica imputable a los errores, a la torpeza, e incluso a la iniquidad de los dirigentes soviéticos que subordinaban los intereses de los países del Este a los del Estado pionero, el único que a sus ojos podía garantizar la cohesión del bloque socialista. En resumen, el acontecimiento quedaba reducido a una serie de causas particulares, contingentes, evi-



tables, según un esquema interpretativo que dejaba indemne a la representación tradicional de la naturaleza de la URSS. Una **tragedia**. He dicho una **tragedia**; eso es lo que parecía la revolución húngara —una tragedia moderna, en el sentido antiguo de la palabra, en la que se enfrentaban la ley del socialismo en los corazones y la ley del socialismo en las instituciones. Y ¡claro!, como las instituciones están sometidas a las vicisitudes de la historia, y como sus imperativos son interpretados por unos hombres que no tenían el genio de Lenin, era fácil comprender la pasión de un pueblo decepcionado, que luchaba para recuperar sus libertades, mejorar sus condiciones de vida y para que se les reconociera su independencia nacional; pero como el ardor de los corazones ciega la necesidad, se temía que perecieran las instituciones. Nuestros pensadores de izquierdas, con Sartre a la cabeza, hubieran deseado suplicar al pueblo que depusiera las armas, a los rusos que regresaran a sus fronteras, a Nagy que, al mismo tiempo, salvase al Partido, respetase el Pacto de Varsovia y promulgase una serie de buenas reformas. La verdad es que de pronto habían visto como estallaba el mito del estado proletario; por una parte veían al Estado húngaro despedazado, y a su fuerza reducida a la de los tanques soviéticos y por otra parte, veían al pueblo en armas.

En realidad, el escenario donde se estaba desarrollando la tragedia era el de sus propios fantasmas. El acontecimiento en sí no llegaban a comprenderlo, porque eran incapaces de pensar en ese hecho que ellos mismos habían hecho impensable para sí mismos: una revolución antiburocrática.

He mencionado a Sartre. Muy pocos hombres han encarnado como él el espíritu de determinada izquierda occidental durante este último cuarto de siglo. Sartre, que desde los años cincuenta se había convertido en el teórico intransigente del estalinismo, al tiempo que evitaba adherirse al PCF, que seguidamente se convirtió en el censor de la política de la URSS en las democracias populares y que muy pronto se hizo adepto del reformismo krucheviano, partidario de Franz Fanon y portavoz de la revolución tercermundista, después de lo cual se erigió en el protector de los jóvenes maoistas, para acabar siendo algo que no puede ni nombrarse (y en cada uno de estos momentos ha encontrado eco en la gran prensa progresista), Sartre, digo, ha realizado la proeza de pasar de una postura en la que se cuenta que tomó partido a favor de los insurrectos de Budapest. En realidad, si hizo caso a algunas de sus reivindicaciones fue para limitarlas a un deseo de reformas y ha presentado a la revolución sólo como la desgraciada consecuencia de la obstinación de Geroe en impedir el regreso de Nagy, a

quien la razón histórica había prescrito el papel de Gomulka. Un descarrilamiento de la historia, esa fue, en su momento, la versión de los hechos. Y aunque, según su opinión, la culpa la tuvieron los maquinistas o los guardagujas, era necesario volver a poner al socialismo en marcha aún al doloroso precio del aplastamiento de los consejos obreros. Claude Roy relataba recientemente, en "**Somme toute**", esta confidencia que le hizo Sartre el verano de 1956: "Hay que ayudar a los rusos con nuestro silencio(1)". La verdad es que optó por un interminable parloteo: "**El fantasma de Stalin**". Esta fábula, que era una reconstrucción imaginaria de los accidentes que provocaron la catástrofe, propalaba con gran habilidad la tesis de que las corrientes reaccionarias estuvieron a punto de destruir el socialismo. Pero, eso sí, ha sabido callar en el momento oportuno —un silencio muy útil en una persona que visitaba amistosamente Moscú. Y todavía hoy, a pesar del camino aparentemente recorrido, ninguna reminiscencia ha venido a turbar las certidumbres del año 56. La seguridad, eso es lo que resulta pasmoso del pensamiento de izquierdas; la seguridad, que hoy día sería muy difícil de fundamentar, como antaño, pero que se mantiene incólumne, acompañando las desviaciones e incluso los cambios de opinión.

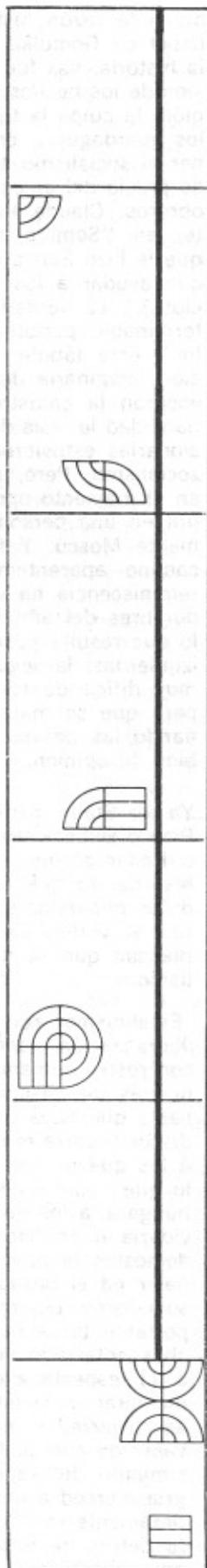
Ya sea Stalin, Kruschef, Breznev, o Mao, Liu Piao o Dubcek, Husak, Geroe, Rakosi, Nagy o Kadar el que represente el curso de la historia, lo que fascina a nuestros pretendidos marxistas es el lugar en donde se sitúa el poder. Desde ahí es desde donde piensan que se decide la suerte del socialismo.

Estalinismo, revisionismo, desviacionismo, liberalización, democratización, socialismo con rostro humano, éstas son las categorías buenas del discurso de la izquierda. Pero basta que haya una revolución para que el discurso corra el riesgo de hundirse.

A los que no han sabido ni querido valorar lo que había puesto en juego la revolución húngara, a los que se han empeñado en olvidarla o en hacerla olvidar a los demás, démosles la oportunidad, este año, de señalar **en el pasado** un trágico episodio del socialismo. Dejemos también a otros la importante tarea de sacar a la luz unos hechos enterrados o falsificados. Por lo que a mi respecta, creo que lo que hay que recordar y cuestionar en esta revolución es su novedad, novedad que no se ha desvanecido con su fracaso, ni con el restablecimiento del régimen burocrático en Hungría merced a una serie de artificios verdaderamente inéditos —y cuyo sentido no está detrás de nosotros sino que permanece ante nosotros.



Ya lo he dicho anteriormente, los húngaros no son los únicos que detentan el privilegio de haberse sublevado. El levantamiento de Berlín Este ya había puesto de relieve la existencia de una oposición de masas dentro de una democracia popular, oposición que generalmente estaba enmascarada por la ideología y que, de hecho, estaba paralizada por el aparato policial. También había puesto de relieve la debilidad de los cuadros dirigentes, sector de donde procedía una fracción de responsables políticos y sindicales que se pusieron al lado de los insurgentes. Tanto en Polonia como doce años después en Checoslovaquia se manifestó en diferentes grados la fuerza de un movimiento colectivo, movilizad por un conjunto de reivindicaciones nacionales y democráticas. Hay que añadir además que en 1962, como nos lo ha indicado recientemente Soljenitsin en la última parte de su **Archipiélago del Gulag**, toda la población de una ciudad industrial de la URSS, Novotcherkaask (situada en la cuenca del Don) protagonizó un motin que duró tres días. Una prueba más del profundo parentesco entre las revoluciones del Este lo constituye el hecho de que en los orígenes de esta protesta obrera haya habido incidentes análogos a los que provocaron la de Berlín-Este y que, al igual que en Hungría, los disturbios aumentaron con la intervención del Ejército, consiguiéndose la casi unanimidad de la población y la dislocación del aparato local del Partido y obligaron a los dirigentes soviéticos a hacer aparentes concesiones antes de organizar una segunda operación represiva, ayudados por nuevas tropas. Pero la novedad que se desvela en Hungría se debe a la amplitud del levantamiento y a su duración, al radicalismo de sus reivindicaciones, al sentido de la organización de que hicieron gala los revolucionarios y, paralelamente, al hundimiento del aparato del Estado y del aparato del Partido. Aquí se muestra plenamente, por primera vez, la contracción del totalitarismo. Mientras que en ese régimen el Estado tiende a absorber a la sociedad civil, a imponer a las poblaciones las mismas normas, las mismas reglas, las mismas representaciones sean cuales sean su sector de actividad y a hacer en cierto modo que su acción resulte invisible por el hecho de que se niega la división interna en clases y de que las diferencias están reabsorbidas en la hermosa unidad de la democracia popular o del Estado proletario, simultáneamente se realiza un fantástico despliegue de poder y dentro de éste una fantástica concentración de los medios de dominio en manos de un pequeño número de dirigentes —hasta el punto de que, al amparo de unas condiciones históricamente determinadas y de una debilitación de la autoridad, el conflicto, paradójicamente, se propaga a toda la extensión del ámbi-



to social. Frente a este poder se sitúa la inmensa mayoría de la población que de un modo u otro y en diferente grado, experimenta por igual la opresión. Esta fue la primera consecuencia de la crisis húngara. Cuando parecía que las jerarquías estaban solidamente establecidas, todos los comportamientos surgidos del nuevo sistema de dominio de repente se mostraron como secundarios ante la escisión entre el Estado-Partidario y lo social; al tiempo que el poder, que hasta ahora pretendía ser omnipresente e invisible, se destacaba súbitamente en su aspecto externo como el órgano coercitivo y como el centro del discurso engañoso, se desmoronaba el juego de identificación por el cual cada pequeño burócrata se suele encontrar investido de la fuerza de los dirigentes, la capa burocrática se disolvía en gran medida y una fracción de la misma, liberada del fantasma de su propia función, apoyaba a los insurrectos. Repitémoslo, el fracaso de la revolución no puede eliminar esa verdad —verdad que podía muy bien haber sido concebida por ciertos teóricos pero que se ha concretado y se ha hecho sensible para millones de hombres al inscribirse en la experiencia: el totalitarismo es el sistema de dominio más eficaz, pero también el más vulnerable. Después de un acontecimiento de esta índole, cabe pensar que si el corazón del edificio totalitario —es decir la Unión Soviética— se viese afectado por una crisis, estallaría una revuelta generalizada, imposible de dominar y que dejaría el poder más desnudo que en ningún otro sitio.

No obstante, no podríamos circunscribir lo **novedoso** dentro de los límites de los regímenes del Este ¿Cómo íbamos a hacerlo?, la eclosión del totalitarismo no es fenómeno ajeno a la historia del mundo occidental. Por una parte, el totalitarismo aparece instaurado en el surco de una revolución proletaria en la URSS (cuyas condiciones provenían de la occidentalización del país) y bajo el signo de una ideología socialista, nacida de la crítica del modo de producción capitalista y de la democracia burguesa. De hecho, la revolución húngara reviste un alcance universal porque ha intentado acabar con la apropiación, por parte del Estado, de los medios de producción, sin querer restaurar la propiedad privada. Todas las propuestas formuladas por los consejos obreros, así como los embriones de programas elaborados durante la revolución que obtuvieron el apoyo de gran número de organizaciones, tanto de estudiantes, como de intelectuales, escritores, periodistas (estoy pensando especialmente en el programa de Bibó, uno de los dirigentes del partido Petoí, ministro de Nagy, populista socialista-campesino) viene a demostrar que se trataba de un proyecto sin precedentes históricos: proyecto anticapitalista y antiburocrático.



Este proyecto, si bien era el producto de unas condiciones específicas, diferentes a las que imperan en Occidente, sin embargo no era en última instancia, húngaro (ni tan siquiera un proyecto revolucionario del Este). Contiene las lecciones de una experiencia histórica que también nos pertenece; pone en cuestión, por encima de cualquier modo particular de dominio, los fundamentos de todo sistema moderno de dominio.

Ahora bien, lo que ahora requiere toda nuestra atención y que yo, aunque sin haberlo ignorado del todo, no supe apreciar lo suficiente hace veinte años, es la originalidad de la **búsqueda** que movilizaba a los revolucionarios húngaros. No basta con señalar que frente a la burocracia, el proletariado ha vuelto a encontrar espontáneamente los métodos de lucha —la huelga general— y las formas de organización —los consejos— que en otro tiempo se forjaron en circunstancias revolucionarias para luchar contra el Capital y el Estado burgués. Tampoco basta con afirmar la legitimidad de las reivindicaciones nacionales y democrático-liberales en un país que padece, tanto en su economía como en su cultura, una opresión de tipo imperialista y donde la supresión de las libertades de asociación, de expresión, de información, de transmisión de las ideas y de circulación de las personas está al servicio de la omnipotencia del Estado. Si nos atenemos a ese lenguaje, se nos escaparía un aspecto de lo nuevo del fenómeno. Los revolucionarios húngaros y, a su cabeza, los obreros organizados en consejos, como ha ocurrido con un pequeño número de sus predecesores en 1917 o en los años posteriores, no sólo tuvieron la noción sino también la representación del peligro que supone un poder (aunque estuviese en "buenas manos", las del gobierno Nagy) que concentra todas las decisiones que afectan al destino de la sociedad. Es más, demostraron en el periodo de su más intensa creatividad, es decir después de la segunda intervención soviética, haber reflexionado de un modo totalmente nuevo sobre el peligro que se derivaba de la expansión de su propio poder.

TODA RELIGION Y TODA CIENCIA HAN PROCURADO EN LA MEDIDA DE LO POSIBLE ELIMINAR EL AZAR DE SUS CONSTRUCCIONES, O TENERLO "CONTROLADO", CON EL FIN DE IMPOSIBILITAR LA INSURGENCIA DEL CAOS EN LAS MISMAS.

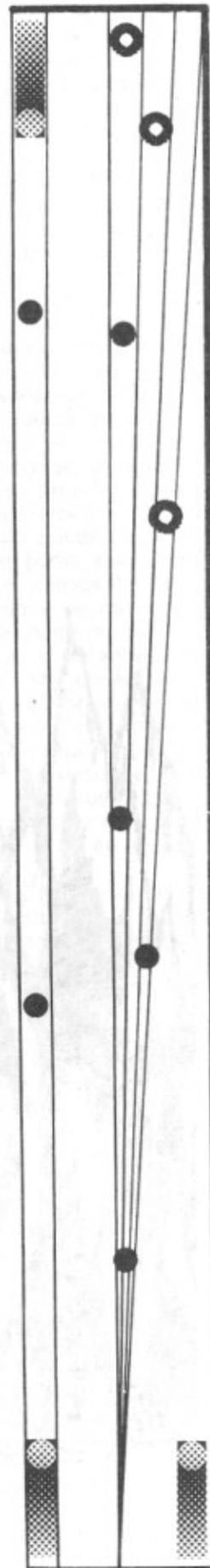
Robert McGee

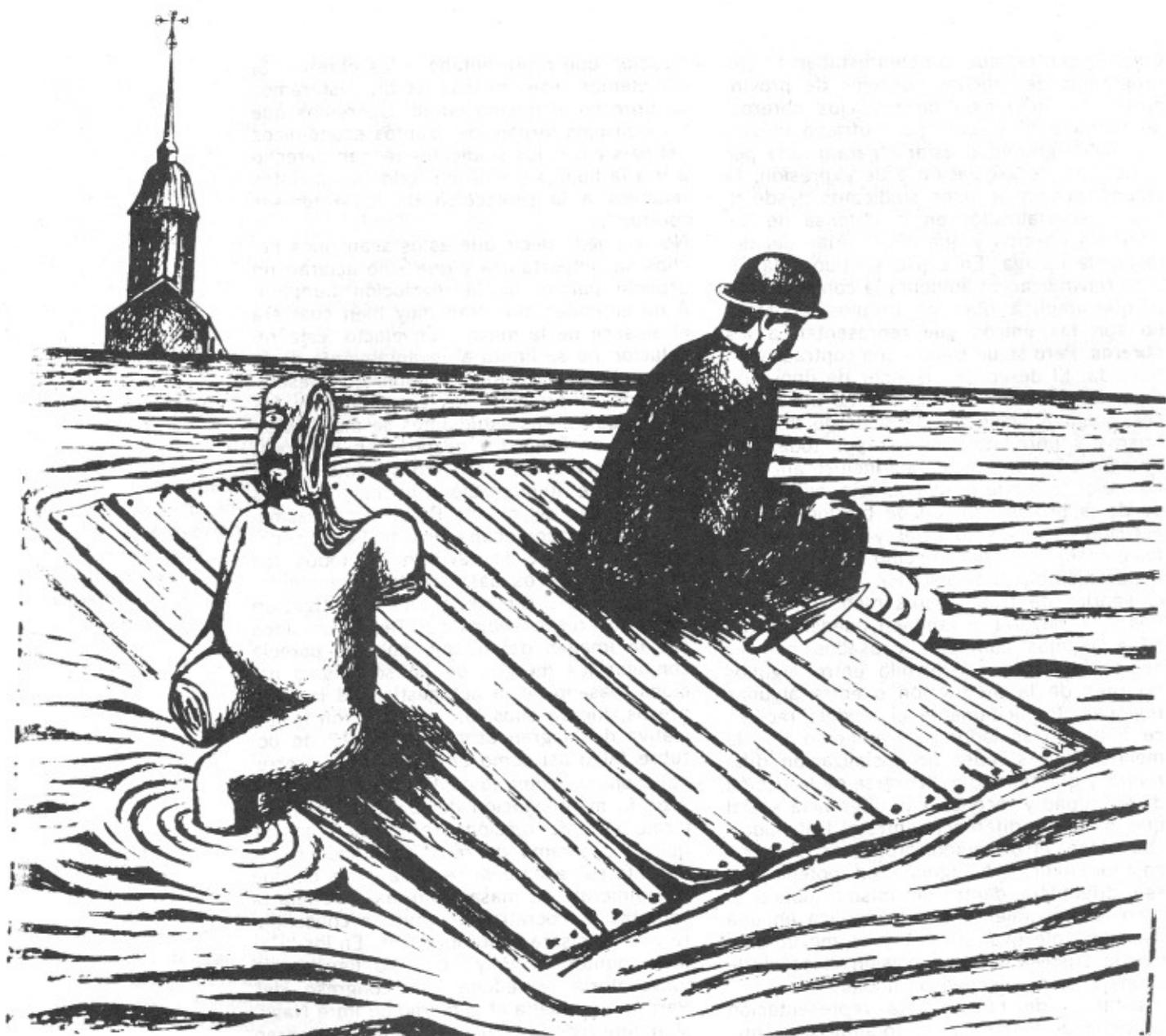
En este sentido, la historia de la formación del Consejo central de Budapest, tal como la ha descrito Balazs Nagy, resulta ejemplar.

El primer signo de que había una voluntad común de no permitir que un órgano ejecutivo se separase de la clase obrera fue el modo de designar a los delegados en la primera reunión de coordinación convocada por iniciativa del Consejo de Ujpest (uno de los barrios obreros más importantes de Budapest). Esos delegados, según la información de que disponemos, eran elegidos en las fábricas, no por su consejo respectivo, sino por la totalidad de los obreros. El fenómeno trasluce la firme resolución de mantener la dirección revolucionaria en el marco de la democracia directa. De un modo general, señala el comentarista, "los obreros húngaros y sus delegados vieron en su carácter democrático el valor más importante de los Consejos; lo vieron en la estrecha relación que existía entre los delegados y la clase obrera, por la cual, los delegados no eran más que los encargados y ejecutantes de la voluntad de los obreros. Conviene indicar que en el movimiento de los consejos, los obreros expulsaron a menudo a los delegados que se apartaban de sus directrices".

La segunda cuestión que hay que destacar es la siguiente: durante la reunión que se celebró en la fábrica Egeyült Izzó, el 14 de noviembre, en la que se formó el Consejo Central, los participantes se mostraron obsesionados por el problema de su representatividad y, como hace notar Balazs, se mostraron firmemente apegados a una "etiqueta democrática" tan rigurosa como la que presidía las ceremonias de la Corte Versailles. Este problema adquiere tanta importancia que renunciaron a crear un Consejo obrero nacional. Por muy útil que pudiera parecer ese organismo, la mayoría de los delegados consideraron que su competencia estaba limitada a la fundación del Consejo de Budapest y que no estaban autorizados a adoptar unas decisiones que podrían comprometer a los Consejos provinciales cuyos representantes no estaban presentes en la reunión. Es muy notable la discusión en la que se enfrentaban el criterio de eficacia y el de democracia, discusión que terminó con el triunfo del segundo. Este criterio resultó ser muy acertado pues en los días sucesivos algunos consejos provinciales se adhirieron libremente al nuevo órgano central. Esto no es más que un episodio significativo dentro del debate fundamental que pone en cuestión la función de los consejos en un régimen nuevo.

A la par se iba consolidando el deseo de crear un poder obrero, y, merced a la intransigencia de Kadar, con quién se estaba negociando, a pesar de que se ponía en duda su legitimidad, ese deseo se inscribió en el ámbito de lo real: el consejo central se definió como el verdadero poder político. Al mismo tiempo se condenó la idea de un nuevo poder revolucionario que estuviese





enteramente en manos de los obreros, porque podría tener vocación totalitaria. Esto era una contradicción, aunque como indica Balazs, era una contradicción fecunda, y que, además, no estaba limitada a los términos de una oposición entre imperativos prácticos e imperativos teóricos. Está bien claro que los delegados, al reivindicar para los Consejos la función de dirigir la economía en el futuro, reclamaban un poder de índole política porque tanto la facultad de decidir localmente las normas de producción, distribución de salarios, condiciones de trabajo como la de decidir a escala nacional las inversiones y dirigir los asuntos económicos del país, implican una responsabilidad gubernamental. Por lo tanto, los delegados estaban aceptando una responsabilidad política no sólo para el presente y un poco en



contra de su voluntad, sino que ya estaban afrontando una contradicción futura, al desear obtener esa responsabilidad y al querer que al mismo tiempo les fuese limitada. Lo que estaban esbozando era el modelo de una nueva división de poder —desconocida en el sistema democrático burgués y que sólo el socialismo podría realizar— entre unos órganos, si se les puede llamar así, políticos y otros político-económicos: división que está jurídicamente instituida. Ese modelo no llegó a estar suficientemente elaborado como para que podamos juzgar si era o no viable. Pero es imposible no reconocer su fuente de inspiración; estaba basado en combinar unas autoridades cuyas precedencias se sabía públicamente que eran diferentes. Lo vemos surgir de la unión de las tres reivindicaciones emitidas por el

Consejo central que también estaban en los programas de muchos consejos de provincias: una federación de consejos obreros; un parlamento elegido por sufragio universal cuya legitimidad estaría garantizada por la libertad de asociación y de expresión; la reconstrucción de unos sindicatos desde la base, especializados en la defensa de los intereses obreros y que disfrutarían del derecho de huelga. En cierto sentido esta última reivindicación aumenta la contradicción porque implica que los propios Consejos **no son los únicos que representan a los obreros**. Pero sigue siendo una contradicción fecunda. El deseo de disponer de unos sindicatos auténticos supone que no puede haber ninguna sociedad de acuerdo consigo misma y libre, de una vez por todas, de antagonismos internos. Que incluso ahí donde mejor funciona la democracia, en el marco de la producción, puede producirse una escisión entre los consejos y los obreros, a los que sólo pertenecen como representados, o por ejemplo, una escisión entre algunas categorías de trabajadores menos favorecidos y la mayoría, o también pueden producirse algunos conflictos causados por las desigualdades de desarrollo entre algunos sectores de la producción o entre algunas regiones. Implícitamente el modelo reconoce que el trabajador está inmerso por lo menos en tres redes de socialización diferentes y que tiene que liberarse de la ficción de la unidad y reconocer la diferencia social que lo habita: diferencia entre el trabajador-ciudadano, el trabajador-productor, y el trabajador-sindicato-huelguista en potencia, o sea, diferencia, dentro del mismo individuo, entre el movimiento que le implica en una decisión colectiva general y el movimiento que le sustrae de esa decisión al asociarle a una acción colectiva particular.

Insistamos de nuevo, esta representación proviene de la crítica del totalitarismo, que no aparece como un simple régimen al que hay que destruir como a un adversario exterior con una figura visible que tuviera los rasgos de un Estado y de un Partido establecido, sino que se nos muestra como la **posibilidad interna** del socialismo. Nada más instructivo, en este sentido, que las palabras de Sandor Ball durante los debates del 14 de noviembre que parecen haber expresado fielmente los sentimientos de los asistentes a la Asamblea. Después de haber afirmado que los Consejos ejercían en ese momento una función política y económica hasta que se crearan nuevos partidos y nuevos sindicatos, indicó lo siguiente:

"Sabemos que los Consejos Obreros se convertirán en los órganos directivos de la economía del país y eso es exactamente lo que queremos que sean. No queremos cometer el mismo error que cometió el Partido en el pasado o sea, ser al mismo tiempo el dueño del país y de las fábricas y la única orga-

nización que representaba a los obreros. Si cometemos ese mismo error, estaremos siempre en el mismo punto. Queremos que los Consejos dirijan los asuntos económicos del país y que los sindicatos tengan derecho a ir a la huelga y a dirigir todos los asuntos relativos a la protección de los intereses obreros".

No se puede decir que éstos sean unos hechos sin importancia y que sólo aclaran un aspecto parcial de la revolución húngara. A mi entender muestran muy bien cual era el alcance de la misma. En efecto, esta revolución no se limitó al levantamiento de la clase obrera. Sabemos el papel que desempeñaron al principio los estudiantes y los intelectuales. Los estudiantes se movilizaron primero en Szeged y después en Budapest y su intervención precipitó y radicalizó el proceso de impugnación, iniciado por los intelectuales del círculo Petofi. Entusiasmados por los acontecimientos de Polonia, decididos a exigir la revisión de todos los procesos políticos después de la rehabilitación de Rajk, así como una investigación sobre los responsables del Terror, atraídos por la imagen del titismo que les parecía conjugar los méritos de un socialismo nacional basado en la autogestión de las empresas, fueron ellos los que tuvieron la iniciativa de la gran asamblea del 22 de octubre (algo así como un parlamento prerrevolucionario, como lo calificó Miklos Molnár) y de la manifestación del 23 que se transformó en insurrección. Ya es de destacar que el programa de reivindicaciones fijado durante esa asamblea —o sea antes de que intervinieran las masas obreras— refleja la voluntad democratizadora que se consolidará y se precisará posteriormente. En los "Catorce puntos de Poly" no sólo figuraba la convocatoria inmediata del congreso del Partido y la vuelta al gobierno de Imre Nagy, sino ante todo lo siguiente: "que se celebren nuevas elecciones generales basadas en la igualdad, el voto secreto, la participación de varios partidos y de nuevos candidatos para la Asamblea nacional", la revisión de las normas impuestas a los trabajadores en la industria y la creación de una autonomía obrera en las fábricas; la libertad total de expresión y la libertad de prensa garantizada por la fundación de varios periódicos.

**LA REACCION HA EXTENDIDO EL CAOS
POR TODO EL PAIS, A LA REVOLUCION
SOLO LE QUEDA DECRETAR, QUE PARA
RESTABLECER EL ORDEN, ES NECESARIO
QUE RUEDEN LAS CABEZAS.**

Saint Just

Durante el periodo revolucionario también se apoderó de la población no obrera una extraordinaria agitación que se plasmó en la creación de numerosos comités. La reivindicación de la autonomía se amplió, reactivada por el ejemplo ofrecido por los Consejos. La Universidad, los órganos de información, los grandes servicios públicos, las agrupaciones de intelectuales y de escritores, eran el centro de una incesante discusión sobre los medios de instaurar el socialismo, cosa que para los protagonistas significaba cercenar las raíces del totalitarismo. Mientras el observador occidental permanecía omnibulado por el problema de la propiedad, los revolucionarios húngaros en cambio no pensaban en términos de propiedad sino en términos de derechos.

Bien es verdad que rechazaron explícitamente la posibilidad de restaurar la propiedad privada de los medios de producción. Pero lo que querían establecer eran unos derechos que garantizaran la libertad y la seguridad que es el derecho a la verdad: derechos que no son formales, pero que por separado presuponen que las colectividades y los individuos se sustraen al poder del Estado-Partido, poder que se ha convertido en el único detentador del saber.

Libertad, verdad, esto significa concretamente la fundación, dentro de cada ámbito—el de la educación, el de la información, el de la creación intelectual o artística— de nuevas instituciones en las que haya una autoorganización colectiva y simultáneamente, una pluralidad reconocida de representación, legitimización de la diferencia y del conflicto. Seguridad: eso quiere decir concretamente abolición de la arbitrariedad policiaca, garantías jurídicas a cuyo término los jueces tengan que comunicar públicamente sus sentencias y que los inculpados puedan ser defendidos. Vemos como se va afirmando deliberadamente la voluntad de-

mocrática a partir de dos polos que no podrían disociarse sin aniquilarla: el polo de la organización colectiva que supone la implicación de los agentes en la institución (en ello hay que ver no sólo un sistema de delegación de autoridad de la base a la cúspide, sino también la obligación que tienen los que deciden de rendir cuentas, la posibilidad que tienen los miembros de la oposición de hacer constar su protesta y la circulación de la información) y el polo de la diferenciación social que supone que esté reconocida la especificidad del ámbito político, económico, jurídico, pedagógico, científico, estético. . .

Qué error encontrar en todo esto la señal de un conflicto entre el modelo del socialismo y el de la democracia burguesa o, en el mejor de los casos, creer que los derechos febrilmente sostenidos por los revolucionarios húngaros tenían tan sólo un sentido provisional, puesto que salían de una experiencia totalitaria. Lo que estaba anunciado no era una transición hacia la **buena sociedad**, es decir, hacia el comunismo. El socialismo empezaba simplemente a vivir, en el momento en que se empezaba a descubrir que era el único que podía dar un máximo de vida a la sociedad civil e impedir que el poder se solidificase, que la ley no cayese en el radio de intereses de los dominantes, ni que el saber se diluyese en una ideología. Marx decía que la Comuna era la forma que por fin había encontrado el socialismo. No vamos a caer en el error de pretender que la revolución húngara nos ofrecía una **solución**: a lo que dio sentido fue a la cuestión del socialismo y no sólo gracias a la existencia de los Consejos sino también gracias al descubrimiento del límite del poder, incluso de su propio poder y no sólo gracias a la movilización y a la cuasifusión de las energías colectivas, sino también gracias a una experiencia y a un deseo nuevos de la diferencia.

CLAUDE LEFORT



T ROTSKY

formaron, malversaron el sentido auténtico del marxismo.

Y ya que hemos mencionado a Stalin, digamos de paso que los trotskystas lo condenan por sus crímenes y distorsiones de los hechos históricos; pero si este tipo de acusaciones apuntan contra la persona de Trotsky, entonces arman un escándalo y afirman categóricamente que se trata únicamente de "calumnias" que intentan desprestigiar al auténtico marxismo (que ya sabemos quiénes lo poseen; ellos ¡claro!).

Estos pretextos nos hacen traer a colación el movimiento de insurrección que tuvo lugar en Kronstad.

Como la historia es siempre lo que el Poder cuenta de sí mismo, demos paso a la fábula. Kronstad era una fortaleza-guarnición, ciudad-puerto construida hace dos siglos y medio en Rusia; se encontraba en la isla de Kotlin, a kilómetros de Petrogrado. Era

Y LA REVUELTA DE

A Claudia (después de esto, ¿me amarás?)

Hace apenas unos meses, trotskystas y marxistas que se autoproclaman "revolucionarios" y "críticos", celebraron en la ciudad de México el centenario del nacimiento de León Trotsky; evocaron profusamente las virtudes y sacrificios del maestro, lo mismo que su sostenida lucha en contra de los "perversos estalinistas", colmando de elogios su persona a un punto tal que me hacen recordar el libro de Tomás Carlyle titulado **Los héroes** (autor, por cierto, que goza del desprecio de algunos marxistas que lo tildan de "pensador pequeño-burgués", porque llegó a pensar que la historia era hecha por los héroes). Por lo demás, los trotskystas apelan a menudo al mismo procedimiento: de un lado, nosotros, los "Buenos" y "Virtuosos" revolucionarios, los fidelísimos practicantes de las teorías perfeñadas por Marx y Lenin; y de la otra, por supuesto, los malvados estalinistas que de-

K RONSTAD

la defensa, por el Báltico, de Petrogrado. De ordinario el Golfo de Finlandia se hallaba helado en los meses que van de noviembre a abril y servía de puente entre Kronstad y Petrogrado. En 1921 Kronstad ocupaba la cuarta parte de la isla de Kotlin; por aquel tiempo la población estaba compuesta por la tripulación de la flota del Báltico, los soldados de la guarnición, los obreros, las mujeres, los niños. . .

Antes de 1921, Kronstad insurgió en varias ocasiones contra el despotismo: en 1905, en 1906, en 1915 y 1917, contra el zarismo; y en 1917 contra el gobierno de Kerenski. Así, León Trotsky pudo exclamar alguna vez: "Los marinos de Kronstad son el orgullo y la gloria de la revolución rusa".

En febrero de 1921 los obreros de Petrogrado protestaron en contra de las medidas adoptadas por el gobierno bolchevique acerca del control de la repartición de víveres y de la militarización de trabajo. Los obreros se declararon en huelga: muchos de ellos fueron arrestados por la policía secreta del gobierno (Cheka), y quienes entonces proseguían la lucha difundieron manifiestos donde demandaban libertad para todos los socialistas y obreros sin Partido que se hallaban encarcelados, cese del control de víveres, elecciones libres en los Comités de Fábrica, sindicatos y soviets. Los obreros de Petrogrado serían más tarde reprimidos por las fuerzas del Ejército Rojo y de la Cheka.

Entre tanto en Kronstad, los marinos, inquietos por las noticias llegadas de Petrogrado, deciden enviar una comisión para informarse acerca de cuál es la situación en que se encuentran los obreros de Petrogrado. Cuando la comisión regresa, los marinos se enteran que existe en Petrogrado una política represiva por parte del gobierno en contra de los obreros.

El 28 de febrero los marineros de Kronstad se solidarizan con el movimiento de protesta de los obreros de Petrogrado, y el primer día de marzo del mismo año, en un mitin, se congregan quince mil marinos en la Plaza Principal y demandan al gobierno el cese de la política represiva y la creación de soviets libres, juntamente con las demandas presentadas por los trabajadores de Petrogrado.

En un comunicado fechado el dos de marzo. Lenin y Trotsky señalan: "los marinos de Kronstad son el instrumento de los antiguos generales zaristas, quienes de acuerdo con los traidores socialistas revolucionarios han montado una conspiración contrarrevolucionaria contra la república proletaria".

Por estos días se da el estallido de rebelión en Kronstad, y se organiza el Comité Revolucionario de Kronstad, que proclama que ha comenzado la Tercera Revolución,

declarando a la vez lo siguiente: "Ciudadanos: a partir de ahora, Kronstad pasa por un periodo de intensa lucha por la libertad; se espera en cualquier momento una ofensiva del gobierno bolchevique que querrá apoderarse de Kronstad y esclavizarnos así otra vez". (IZVESTIA).

En Moscú, mientras tanto, la campaña contra Kronstad empieza a adquirir sus perfiles definitivos. En esta ciudad se difunde por la radio —y por los medios oficiales— que: "Es evidente que el motin de Kronstad ha sido preparado en París y organizado por el Servicio Secreto Francés. . ."

El 4 de marzo las autoridades bolcheviques de Petrogrado, para intimidar a los marinos, toman como rehenes a algunas familias de los marinos de Kronstad residentes en Petrogrado. Por su parte, el Comité Revolucionario de Kronstad exige que las familias de los marinos, obreros y soldados detenidos como rehenes por el gobierno de Petrogrado sean puestos en libertad en un plazo de 24 horas, y declaran que los comunistas gozan de plena libertad en Kronstad y sus familias están fuera de peligro, señalando que (ante este tipo de actos) "no queremos efusión de sangre, ni un solo comunista ha sido fusilado por nosotros". Y deciden entonces enviar dos delegaciones a Petrogrado para intentar debatir con el gobierno; sin embargo, son detenidos por órdenes de Zinoviev y fusilados inmediatamente por la Cheka. En ese mismo momento, el gobierno emprende la organización de su ataque contra Kronstad, y, en Petrogrado, entretanto, se mantiene el mismo estado de guerra, adoptado desde un principio.

Así pues, Trotsky arriba a Petrogrado la noche del 4 de marzo; al día siguiente publica un ultimátum a Kronstad donde se dice: "El gobierno de los obreros y campesinos ha ordenado que Kronstad y los buques insurrectos se rindan de inmediato a las autoridades de la república soviética; ordeno que depongan las armas todos los que levantaron el puño contra la patria socialista; quien se oponga será desarmado y entregado a las autoridades. También estoy impartiendo órdenes de aplastar el amotinamiento, los facciosos eliminados por la fuerza de las armas, los amotinados **contrarrevolucionarios** tendrán la plena responsabilidad de los daños que sufra la población civil; ésta es la última advertencia".

Trotsky termina de organizar sus planes para la represión, y elige a Tujachevsky como comandante en jefe del ataque a Kronstad. Este, curiosamente, había sido oficial del Zar; y, por cierto, uno entre tantos argumentos manejados en contra de los marinos —y esto puede advertirse desde nuestra primera cita— era precisamente que estaban dirigidos por los ex-oficiales del Zar.





QUE TODO SE MEZCLE, QUE TODOS LOS ELEMENTOS SE AGOLPEN Y ENTRECHQUEN EN CONFUSION, QUE TODO VUELVA AL CAOS PARA QUE DEL CAOS NAZCA UN MUNDO NUEVO.

G. Baboeuf

El ataque a Kronstad empezó la tarde del siete de marzo. Los marinos resistieron fieramente, y unos días después, cuando estaba próximo el final, responden con el documento que sigue: "Escucha Trotsky: Quienes formamos parte de la Tercera Revolución defendemos el poder de los soviets contra la violencia de los comisarios. Lenin ha dicho: "El comunismo es el poder de los soviets más la electrificación", pero el pueblo está persuadido que el comunismo de tipo bolchevique es la dictadura de los comisarios más los pelotones de fusilamientos". Después de varios días de resistencia se acerca —como siempre— el fin. Según lo había declarado desde un principio, el gobierno rehusa toda tentativa reconciliadora. El 17 de marzo entran las fuerzas del Ejército Rojo en Kronstad, masacrando a la población, en tanto que la Cheka encárgase de limpiar la ciudad rebelde, persiguiendo y fusilando "en masa" a los rebeldes que quedaban; se calcula que fueron más de diez mil muertos —si contamos a los desaparecidos en los bandos—. Un día después la fábula llega, como todas, a su final: El 18 de marzo el gobierno bolchevique —y los aplastadores de Kronstad —Zinoviev y el carnicero de Kronstad celebraron el cincuentenario de la Comuna de París, acusando a Thiers y a Gallifet de haber asesinado a los comuneros de 1871. Con frecuencia un aparato de gobierno —sea "revolucionario" o no— toma medidas de esta naturaleza y cataloga a los rebeldes de **contrarrevolucionarios**. Pero ¿los marinos de Kronstad lo eran? ¿Qué es lo que nos dice Trotsky? El dice: "Estoy impartiendo órdenes de aplastar el amotinamiento; los facciosos serán eliminados por la fuerza de las armas, los amotinados contrarrevolucionarios... (etc.)". Es evidente, pues, que para don León sí lo eran. Este recurso de Trotsky, etiquetando a la revuelta como contra revolucionaria, es un hábito peculiar de las acusaciones marxistas contra sus adversarios. A este membrete apelaron el propio Trotsky y Lenin contra los anarquistas así también contra los populistas, igualmente Stalin la utilizó contra los Trotskistas; pero antes, incluso Marx, la había utilizado en contra de Bakunin en la Primera Internacional.

El movimiento de Kronstad fue espontáneo,

múltiple, sin guardias Blancos, ni con apoyo del exterior; ni organizado (gracias a los dioses, por anarquistas especialistas); esto fue reconocido, aún después de la calumnia, por el propio Lenin cuando afirmaba que: "En Kronstad no quieren nada con nosotros, ni con los Guardias Blancos". Muy recientemente un historiador, trotskysta y francés, Pierre Broue, en su obra **El partido bolchevique**, reconoce que los marinos no eran contrarrevolucionarios, aunque justifica la represión argumentando que habiendo un cerco capitalista en derredor del gobierno bolchevique, tales fuerzas pudieran atraer a los marinos y enfilarlos en contra del gobierno bolchevique (de la misma manera que el "Caballo de Troya"). Para muestra un botón: "En el horizonte se perfila para los bolcheviques el Terror Blanco y el enemigo puede aprovechar el descontento popular, en consecuencia el gobierno toma la decisión de cortar por lo sano." ¿No nos recuerda esto el argumento que el montañés del Kremlin (Stalin, ¡claro!) esgrimiera en contra de la oposición trotskysta?

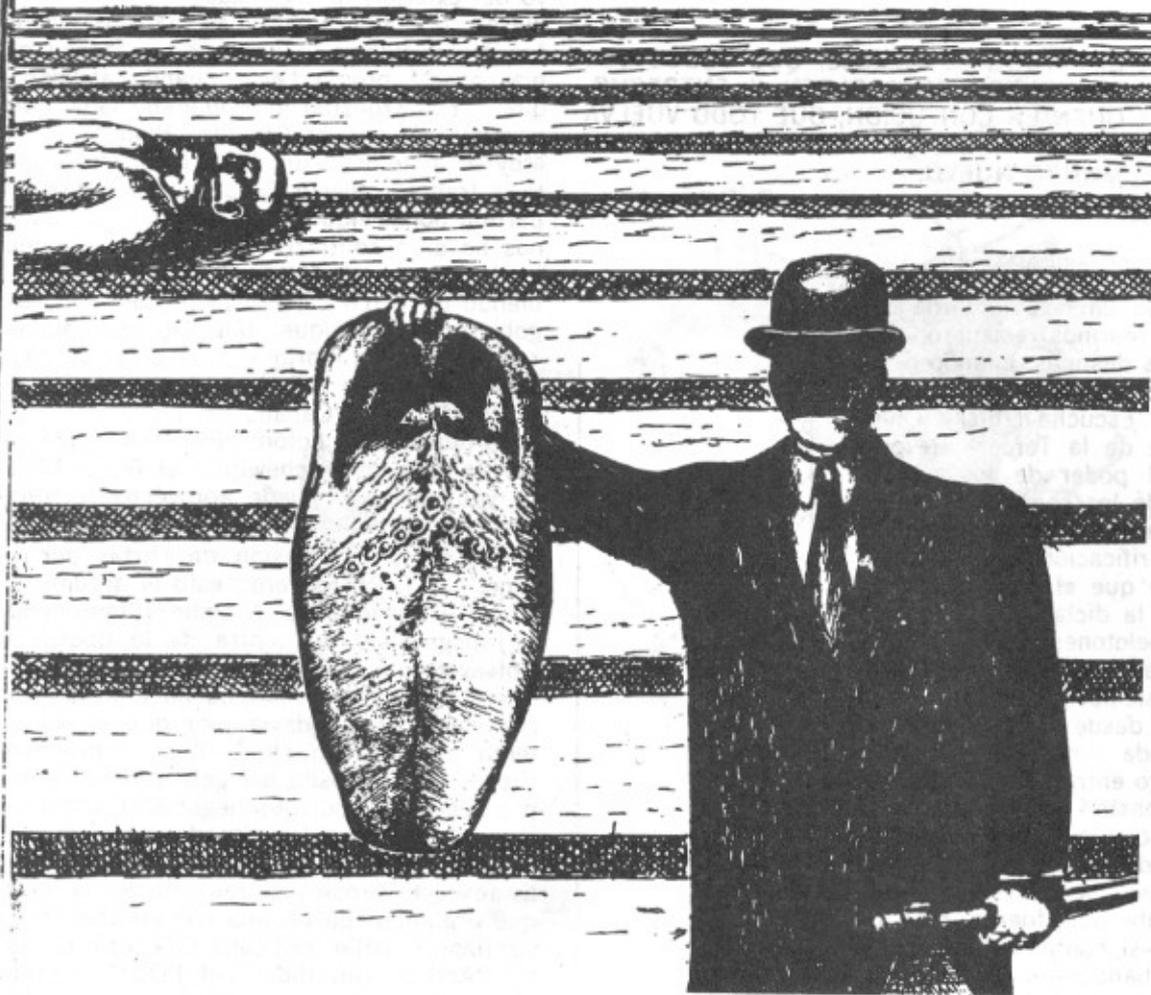
Ahora bien, si los marinos no eran contrarrevolucionarios todavía ¿por qué no se intentó discutir con ellos? Y si, como dice Broue, "el propósito del gobierno fue siempre negociar" ¿por qué negociaron con sangre asesinando a las dos delegaciones enviadas desde Kronstad?

La tesis de Broue me trae a la memoria lo que argumentaba en una conferencia sobre Santiago Carrillo: criticaba una tesis de éste: "Andreu Nin (líder del POUM, partido obrero de unión marxista), una de las víctimas del estalinismo durante la guerra civil española) no era un espía contrarrevolucionario, pero participó en el golpe anarquista de Mayo contra la República; es una desgracia, pero tenía que morir por eso". Este argumento para Broue es un argumento típico del estalinismo. Ahora examinemos el de Broue. Los marinos de Kronstad no eran contrarrevolucionarios, pero se rebelaron en contra de la Santa Autoridad bolchevique; entonces lo de Kronstad es una desgracia, pero tenían que morir por eso. ¿No es éste un argumento muy semejante al esgrimido por Carrillo? Como diría R. Vaneigen:

El leninismo y el trotskismo son la revolución explicada a tiros a los marinos de Kronstad.

AL BROTAR DEL CAOS BROTO LA COSA PRIMERA: EL PODER DE LA LUZ ABRIOSE PASO POR ENTRE LAS TINIEBLAS. . .

Goethe



Es propio de los líderes vanguardistas revolucionarios adoptar un papel de policías que obran impulsados por buenas, muy buenas intenciones (al modo del clásico Torquemada; o como diría Savater: La voluntad "buena" se sabe tal porque las otras que la rodean no pueden ser sino "malas".); no fue otra la actitud de Lenin: "me digo a mí mismo hay que estar ojo avizor y ponerse en la cabeza que la Cheka es una necesidad; los filisteos gritan y chillan que los bolcheviques hemos introducido el fusilamiento; nuestra respuesta ha de ser sí; lo hicimos y lo hicimos expresamente." (*La situación externa e interna*, 1919). Y por si hubiera dudas, ahí va otra más: "Un buen comunista es al mismo tiempo un buen chekista (léase, un muy, muy buen policía) 1920. (Discurso sobre la cuestión de la cooperación).

La represión de Kronstad terminó con el mito de bolchevique (léase versus marxismo) como una fuerza revolucionaria; muchos años antes, Bakunin y Nietzsche, sin método, sin ciencia y sin marxismo y acólitos

supieron intuir eso que llaman "dictadura del proletariado". Así cuando decían (desde polos opuestos):

Los marxistas afirman que solamente la dictadura (la de ellos, evidentemente) puede crear la voluntad del pueblo; nosotros respondemos: ninguna dictadura puede tener otro objeto que el de perpetuarse; ninguna dictadura podría engendrar y desarrollar en el pueblo que la soporta otra cosa que la esclavitud. **Bakunin (Estatismo y anarquía).**

"El estado es el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío hasta cuando miente.

Esta es la mentira que sale de su boca: yo, el Estado, soy el pueblo". Nietzsche.

Esta ha sido una modesta aportación a los festejos por el centenario de don León. ¡Oh, paradojas! No creyendo en la causalidad admito humildemente que parece haberla (por casualidad) entre el padre de los pueblos y su Benjamin.

ANTONIO EYZAGUIRRE

PERSECUCION TORTURA Y MUERTE

Ricardo Lorenzo Sanz
Héctor Anabitarte Rivas

No vamos, a estas alturas, a discursar sobre si la homosexualidad es buena o mala, natural o antinatural. Que cada uno haga con su cuerpo lo que pueda o lo que dejen. Porque así estamos. La expresión homófila ha sidó, en el tiempo y la represión, el blanco de toda una sociedad militarista y machista. Y la persecución, la tortura y la muerte son, casi, sinónimos de esa forma de relación que, todavía hoy, si es tolerada en las grandes ciudades y en algunos hombres de pro, deja un rictus de conmiseración en los labios de los heterosexuales castizos. Ahondar en la manera como nuestro occidente ha tratado la homosexualidad, conlleva el penetrar en la miseria cultural que arrastran nuestros pueblos. Y, tal vez, en ese dolor, nos sea dado el comprender y el librarnos de tabús y rémoras. Porque la homosexualidad no es un trauma de moda al estilo de algunas revistas y algunas locuras. Es, en todo caso, una manera de intentar vivir, lo menos traumáticamente posible y sin máscaras, la propia sexualidad.

Durante quince siglos la Iglesia Católica Romana definió a la homosexualidad de crimen nefando, y muchos miles de hombres y de mujeres fueron condenados a muerte por ello. La persecución comenzó cuando el movimiento cristiano se transforma en la religión oficial del decadente Imperio Romano. Cuando el Papa San Melquiades ocupa el trono de San Pedro, el emperador Constantino el Grande, resuelve que la hasta ayer perseguida nueva religión sea aceptada en calidad de creencia protegida por el Estado. Esta política se manifiesta concretamente en el año 313 cuando es promulgado el Edicto de Milán.

Así la Iglesia de Cristo, construida sobre la tumba de Pedro, sacrificando una parte sustancial del contenido de los evangelios, se convierte en la "fuerza moral" de un imperio en crisis. La oficialización del cristianismo se concreta definitivamente en el año 394, con Teodosio I el Grande, el emperador nacido en Coca, Segovia. Impone con violencia el cristianismo sobre el agotado paganismo romano, con la esperanza de que esta nueva fe puede rehabilitar el imperio, pero a pesar de que logra derrotar a los bárbaros en varias oportunidades, sólo logra retrasar su desmembramiento. Será inútil intentar administrarlo entre dos de sus hijos, Arcadio y Honorio. Seis años antes de la oficialización, la Iglesia, influida más por las severas leyes de Moisés que por las

generosas parábolas de Jesús, decide en el Concilio de Elvira, en su canon 71, excomulgar a los homosexuales, privándoles de la comunión a la hora de la muerte. En el año 314, en el Concilio de Ankara, se les excluye de recibir los sacramentos. Hasta ese momento el castigo sólo afecta a los creyentes y se limita a expulsarlos del seno de la Iglesia. Pero oficializada ésta, sus decisiones deben ser acatadas por el Estado. Valentiniano II, emperador desde el año 72, y que morirá asesinado por el jefe de su ejército, Arbogastro, modifica la Lex Julia, y condena a los homosexuales a ser quemados vivos atados a una estaca.

En Hispania, en la época visigótica del rey Alarico II, año 506, también los homosexuales son quemados en la hoguera. Posteriormente, por la Lex Visigothorum o Liber Judiciorum (642-649), son penados con la castración y la disolución del vínculo matrimonial en el caso de tratarse de un hombre casado. En tiempos del rey Egica (687-701), se dispone que los eclesiásticos acusados de sodomía sean excomulgados, se les afeite la cabeza, se los castre y se los destierre para siempre, recibiendo previamente cien azotes en la espalda.

Siglos más tarde en los reinos de Castilla y León, los homosexuales eran colgados por los pies, una vez castrados públicamente, de acuerdo a disposiciones establecidas en el Fuero Juzgo, el Fuero Real de 1255 y el Código de las Siete Partidas de 1265. Los Reyes Católicos, en la Programática de Medina del Campo de 1497, no sólo confirman que sean quemados vivos, además se les confisca a los condenados todos sus bienes. Felipe II confirma este criterio en la Pragmática de Madrid en 1598.

Empezaron con los albigenses

En el siglo XII se desarrolló una secta religiosa disidente. Fueron los albigenses o cátaros, quienes residían por el mediodía francés, en los alrededores de Albi. Contra ellos ordenó el Papa Inocente III una Cruzada en 1209. El problema de los disidentes hizo que el Concilio de Verona (1183) estableciera las bases de la Inquisición, tribunales de la fe para descubrir y castigar la herejía. El rasgo principal de esta institución consistía en el secreto más absoluto de la información judicial, violando abiertamente la libertad de conciencia.

En España es el dominico Tomás de Torquemada quien se hará tristemente célebre como inquisidor. Los españoles vivirán padeciendo este terror durante 350 años, hasta que es definitivamente disuelta en 1834, a la muerte de Fernando VII.

Creada el 10. de noviembre de 1478, mediante una bula del Papa Sixto IV, la Inquisición española condenará a miles y miles de mujeres y hombres. El profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, Jaime Contreras, analizó 50,000 procesos, que revisó y cuantificó. De estos procesos, 2.979 se relacionan con la sodomía, el bestialismo y otros delitos relacionados con el sexo. 2.154 casos se originaron en Aragón y 825 en Castilla.

El confesor de los Reyes Católicos y miembro del consejo real, es un instrumento idóneo para la política centralista de Isabel y Fernando, que prohíben a los nobles levantar nuevos castillos y los acostumbra a vivir en las ciudades y seguir a la Corte, transformando a la nobleza feudal en cortesana y dependiente. Con el argumento de la fe, supuestamente en peligro por la presencia de árabes y judíos, los reyes a través de la Inquisición desencadenan una feroz persecución sobre todos aquellos que se resisten a su proyecto de "Unidad Nacional de España" (José Repollés Aguilar). En Aragón la resistencia es tan notable que es muerto el primer inquisidor de aquel reino, San Pedro Arbués. "La hostilidad pública cesó al ser castigados los autores de aquel crimen, y el Tribunal de la Fe quedó establecido en Castilla y Aragón en 1483" (Repollés Aguilar).

Será difícil establecer la cantidad de crímenes cometidos en nombre del Dios de la Biblia durante quince siglos, desde el siglo III hasta la Revolución Francesa, cuando el Código Napoleónico, ignoró la homosexualidad como delito.

El investigador tropezará con innumerables casos: En 1392, dos moros valencianos, acusados de sodomía, fueron condenados: uno de ellos fue quemado vivo, el otro pudo escapar (Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería Reg. 2108, folio 93). El 17 de agosto de 1408, en Mallorca, fueron quemados vivos dos cautivos de Arnau Burguet, acusados de pederastia (Bartomeu Jaune, "Datos"). El 20 de abril de 1493, en Barcelona, fueron quemados vivos dos hombres por sodomitas ("Rubriques de Bruniquer", volumen II, capítulo XXIII, página 128). El 26 de abril de 1616, también en Barcelona, el virrey publica un bando sobre los homosexuales: Atendiendo cuán atroz y detestable delito es el nefando crimen de sodomía, para que sea completamente extirpado y pueda ser debidamente castigado, y para que con mayor facilidad pueda tener conocimiento de él la Justicia se notifica y promete a cualquiera que lo

denunciase y diera plena prueba del sodomita, que la serán pagadas 50 libras del real tesoro". (Jesús Lalinde, "La institución virreinal en Cataluña", página 547).

En el Nuevo Mundo

Con la llegada de los españoles en América, se inició la represión de la homosexualidad en el nuevo mundo. En la Crónica del Perú, de Cieza de León, personaje que participó en la conquista y destrucción del Imperio de los Incas, relata que los indígenas se dedicaban a prácticas pecaminosas, al tan mentado pecado nefando. Estas crónicas escritas en el siglo XVI demuestran que la homosexualidad era considerada con benevolencia por los indios. En el título de un capítulo se dice: "De cómo se daban estos indios de haber las mujeres vírgenes, y de cómo usaban el nefando pecado de sodomía". En otro se subraya: "Cómo el demonio había entender a los indios de estas partes que era ofrenda grata a sus dioses tener indios que asistiesen en los templos para que los señores tuviesen con ellos conocimiento, cometiendo el gravísimo pecado de sodomía". En la página 157 del citado libro podemos leer que el capitán Pacheco y el capitán Olmos, hicieron castigar a los indios que cometían el pecado susodicho, "amonestándolos cuánto dello el poderoso Dios se sirve, y los escarmentaron de tal manera, que ya se usa poco o nada de este pecado". Cieza de León opina que "por donde yo creo bien que estas cosas son obra del demonio, nuestro adversario, y se parece claro, pues con tan baja y maldita obra quiere ser servido".

En el Rio de la Plata, actualmente Uruguay y Argentina, el historiador Carlos Machado ha podido establecer cómo se castigaba la homosexualidad entre los nativos: la Inquisición los condenaba a ser comidos vivos por perros especialmente entrenados. En cuanto al Brasil, Gilberto Freyre, en su libro **Casa Grande y senzala**, escribe que el culto de Venus Urania fue traído al país por los primeros colonos venidos de Europa: portugueses, españoles, italianos, judíos. "Aquí encontraron en la moral sexual de los indígenas, y en las condiciones, al principio desordenadas, de colonización, el medio de cultura favorable a la expansión de aquella forma de lujuria y amor".

Un tal Felipe Cavalanti es denunciado como sodomita en el año 1591. Se realizaron procesos contra frailes, clérigos, hidalgos, miembros del toro, profesores y esclavos. "Por abrazar y besar fueron deportados de Portugal al Brasil numerosos individuos" (G. Freyre). Lope Vaz de Sampaio sugiere que el mismo Alfonso Albuquerque —conocido como el terrible—, habría tenido "sus refinamientos lujuriosos".



Un peligro para "el pueblo, el estado, la raza"

La Revolución Francesa impidió que la homosexualidad siguiera siendo un pecado mortal, pero en el conflictivo siglo XX, el totalitarismo nazi y el estalinismo, con el argumento de que se trataba de una degeneración, intentaron liquidar la libertad sexual. Un poder vertical, las exigencias de una disciplina férrea, lo aconsejaba.

Máximo Gorki es quien escribe en la Unión Soviética de Stalin que "en los países fascistas la homosexualidad, ruina de los jóvenes, florece impunemente. Es ya un dicho en Alemania: eliminad a los homosexuales y el fascismo desaparecerá". En marzo de 1934 el gobierno soviético condena los actos homosexuales con penas de cárcel de 3 a 8 años, es decir, reemplaza la derogada legislación homofóbica del zarismo. Se producen no pocos suicidios, inclusive entre militantes comunistas y oficiales del Ejército Rojo.

Tres meses después, el 30 de junio de 1934, en esa Alemania que si elimina los homosexuales el fascismo desaparecerá, la SS hitleriana asesina a doscientas personas, a las que se acusa de practicar el viejo pecado nefando. Todo el estado mayor de la SA, milicias populares nazis, incluyendo su jefe, Roehm, son eliminados. Conviene recordar que la SA planteaba la sustitución del tradicional ejército prusiano por milicias, y exigía la estatización de los monopolios.

El nazismo a través de su Caudillo, Adolfo Hitler, en el documento Mi Programa, de 1932, anuncia con precisión cual es la moral del Nuevo Orden. El nazismo reivindica el machismo y el rol tradicional-conservador de hombres y mujeres: "La mujer es por su naturaleza y destino la compañera de la vida del hombre. Pero los dos no son sólo compañeros de una vida, sino también camaradas de trabajo. Lo mismo que el desarrollo económico a través de milenios transformó las esferas de trabajo del hombre, transformó lógicamente también el ámbito de trabajo de la mujer. Más allá de la obligación al trabajo común, está todavía, por encima del hombre y de la mujer, el deber de perpetuar al propio hombre. En esta misión de conjunto, sus dones particulares, otorgados a ambos por la Provincia en su eterna sabiduría de manera inmutable, encuentran así sus fundamentos. La más alta tarea asignada a los dos compañeros de vida y camaradas de trabajo es, por tanto, el hacer posible la formación de la familia. Su destrucción definitiva significaría el fin de toda la humanidad superior. Por muy amplias que sean las esferas de actividad de la mujer, el objetivo final de un auténtico desarrollo orgánico y lógico debe encontrarse siempre en la formación de la familia. Es la más pequeña, pero la más pre-



ciosa unidad en la organización de toda la estructura del Estado. El trabajo honra a la mujer tanto como al hombre; pero el hijo ennoblece a la madre".

El nazismo planea con claridad sus propósitos familiaristas, patriarcal y monogámica, la defensa del machismo y el sometimiento de la mujer a "su destino de madre". En la publicación nazi "Angriff", en 1933, se puede leer: "La revolución nacional ha barrido todo lo que era mezquino. Las ideas gobiernan de nuevo y gobiernan todos a la vez —familia, sociedad, pueblo—. La idea de la Fiesta de las Madres tiene como objeto honrar a todo lo que simboliza la idea alemana: La Madre Alemana. En ninguna otra parte más que en la Nueva Alemania se otorga esta importancia a la mujer y a la madre. Ella es el guardián de la vida familiar donde germinan las fuerzas que deben conducir a nuestro pueblo nuevamente hacia lo más alto. Ella —la Madre Alemana— es la única depositaria de la idea del pueblo alemán. Ser alemán está eternamente ligado al concepto de la madre: ¿Existe cosa alguna que pueda unir más estrechamente que la idea de una común veneración de la madre?"

La mujer-madre, y el hombre-soldado. De allí que sea lógico entonces que el Caudillo del III Reich se refiera al peligro "racial-biológico" de la homosexualidad. En un discurso pronunciado el 11 de noviembre de 1936, afirma: "No vacilamos en abatir esta peste con la muerte, aún entre nosotros mismos". Dos años después, Goebbels, el ministro de la propaganda, se permite aconsejar a la Iglesia Católica sobre el asunto: "En 1934, las personas que quisieron hacer en el Partido lo que se hace en los conventos y entre los curas, portando así al interior esta inmoralidad, fueron eliminados. Cuánto deberemos agradecer al Führer por habernos librado de esta peste".

La historia se repite. Cada vez que un régimen reaccionario necesita acentuar la represión social y cultural para alcanzar la docilidad de la población, recurre al "espantapájaros" de la homosexualidad. Es que hacer con el cuerpo lo que se sienta es una libertad que esos regimenes no pueden permitir. En el aspecto sexual están obligados a defender a ultranza las estructuras familiaristas conocidas. Tanto para los teóricos del nazismo como del estalinismo, la familia es la célula básica del Estado. El eje de la represión sobre el individuo pasa por la familia. Destruída o debilitada esta, la represión pierde su auxiliar más eficiente. La homofobia nazi se desarrolla cuando el régimen, instrumento de los monopolios alemanes, del gran capital alemán, se lanza a la conquista del mundo (y de sus mercados). La SA es su milicia de choque, que en enero de 1932 cuenta con 300 mil miembros. En diciembre de 1933, tan sólo dos

años después, disponen ya de tres millones de hombres. En 1931, su jefe, Roehm, es acusado de acuerdo al artículo 175 del Código Penal Alemán (que castiga la homosexualidad), pero el Partido Nacional Socialista decide no darle importancia al asunto. Todavía es útil y se está en la etapa del reclutamiento, en la lucha por consolidarse en el poder.

Será en 1939, cuando Hitler se refiere a la "purificación moral" y a la "salud biológica", y entonces recuerda a Roehm de la manera más condenatoria: "Hace cinco años —cuando forma gobierno—, algunos miembros del Partido se mancharon de culpa infamante y por su crimen fueron fusilados". El esquema que se impone es inexorable. Los hombres deben ser muy "viriles" y partir al frente a vencer o morir, y las mujeres, deben tener hijos sanos para la grandeza de la patria.

Algunas estadísticas demuestran el paralelismo entre el afianzamiento del fascismo y la persecución anti-homosexual. El artículo 175 del Código Penal había sido introducido en la legislación alemana en 1871, cuando los germanos, dirigidos por los prusianos, colaboran en la destrucción de la Comuna de París. El recién constituido imperio comienza su política imperialista.

El 175 castiga el "comportamiento sexual entre hombres". Contra este artículo luchará incansablemente Magnus Hirschfeld, un destacado científico, quien fundará el Comité Científico Humanitario. En él participan personalidades como Adolfo Brandt y Fritz Radzweit. Este movimiento, en una oportunidad, obtiene la firma de cientos de personas influyentes para la derogación de este artículo. Firman entre otros Albert Einstein y Tomás Mann. En octubre de 1929 se consigue que el parlamento se pronuncie por la supresión del artículo 175. El futuro ministro nazi de justicia dirá de este pronunciamiento: "...esta tolerancia a la cual se pretende arrastrar al pueblo alemán".

Las actividades del Comité Científico Humanitario indican que el interés por los derechos homosexuales es una vieja reivindicación. Es interesante al respecto, leer el trabajo de los norteamericanos John Lauritsen y David Thorstad, **The homosexual rights movent (1864-1935)**.

En 1933 la homofobia pasa a la ofensiva. Ese año en Alemania son condenadas 835 personas. En 1934 los condenados son 948.

En 1936 la cifra da un salto: 5.321. En parte se debe a las leyes de Nuremberg, encaminadas a velar por la "pureza de la raza aria". El año que comienza la guerra mundial, con la masacre de Polonia, los condenados suman 24.450. Muchos de ellos son enviados a los campos de concentración, muriendo en las cámaras de gas.

La represión necesitó un fundamento ideológico y jurídico. Y de dicha tarea se encargó el jurista nazi Rudolf Klare, quien escribe el libro **Homosexualidad y Derecho Penal** afirmando que constituyen un grave peligro para "el Pueblo, el Estado, la Raza". Con respecto a las lesbianas propone la creación de reformatorios, algo así como los establecidos por la ley de Peligrosidad Social española. Klare dice que "los degenerados deben ser eliminados para mantener pura la raza".

Herman Goering, uno de los dirigentes más importantes, apoya esta campaña en una reunión partidaria: "...la defensa y protección de la sangre alemana y del honor alemán", lo exigen. El director general del Ministerio de Justicia, Schaufler, refiriéndose al asunto, expresa: "Una laguna ha sido ahora colmada".

Cuando en 1945 el nazismo es derrotado militarmente, más de cien mil homosexuales han sido eliminados en el transcurso de seis años. Algunas fuentes afirman que los asesinados son más de 200.000. Las cifras oficiales estiman que las víctimas son entre 50.000 y 80.000. En la postguerra ni los aliados occidentales ni los soviéticos se interesaron en conocer a fondo la tragedia de los hombres marcados por el Triángulo Rosa.

En los campos de concentración, antes de ser eliminados por el gas, se los empleaba en las tareas más duras. No pocos fueron castrados. Eugen Kogoa, en su libro **El Estado SS**, escribe que "sobre el destino reservado a los homosexuales sólo se puede decir que fue terrible, casi todos están muertos". Por su parte, el médico Classen Neudegg, en artículos publicados en el semanario **Hamburgos Humanitas**, escribe que "los homosexuales ya habían sido atormentados y hechos morir lentamente de hambre y de exceso de trabajo con una crueldad inimaginable". Neudegg cuenta de experimentos que se hacía con ellos utilizando fósforo, que producían dolores "imposibles de traducir en palabras".

En Cuba también

Para los fascistas la homosexualidad es un peligro para el Estado y la moral. Para los marxistas que han llegado al poder, sea en donde sea, una expresión de la decadencia burguesa. Allen Young, un marxista norteamericano, escribe: "...qué significa que a uno le digan que el modo en que hace el amor está inextricablemente ligado al maligno sistema del capitalismo. ... El movimiento comunista internacional (centrado durante décadas en la Unión Soviética) ha elaborado un falso análisis, los gobiernos comunistas de Cuba y otros lados perpetúan la opresión de los homosexuales. ... El falso aná

lisis de la izquierda tradicional argumenta que la homosexualidad es parte de la decadencia burguesa".

Desde 1972 el gobierno castrista considera a los homosexuales como enfermos, asociales, proxenetas. A muchos se los destituye de sus ocupaciones y a no pocos se los priva de su libertad. Un escritor como Virgilio Piñera fue paseado por La Habana con una P pintada en la espalda. A los homosexuales en Cuba, de manera peyorativa, se les suele llamar "pájaros". Lezama Lima, autor de *Paradiso*, vivió prácticamente aislado. Norberto Fuentes es sancionado por tratar de desmitificar a la guerrilla en un libro de cuentos. *Condenados de Condado*. En

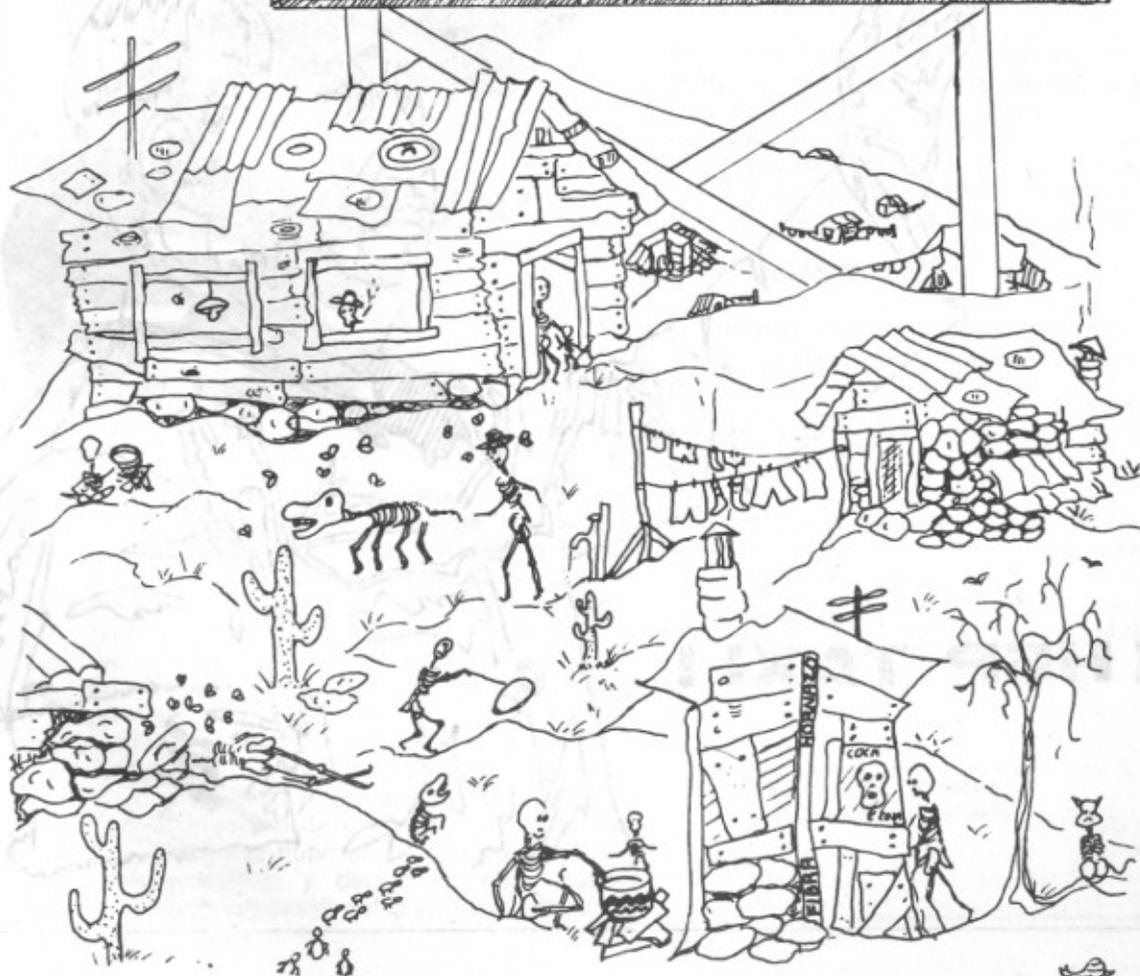
uno de sus cuentos escribe sobre una relación homosexual entre guerrilleros. Uno de ellos es presionado y decide suicidarse.

Pero la represión va más allá. Se crean las UMAP, Unidades Militares de Ayuda a la Producción, verdaderos campos de concentración. En estos establecimientos se confinan por tiempo indeterminado a muchas personas calificadas de homosexuales, vagos, asociales, etcétera.

En el primer Congreso Nacional de Educación y Cultura, efectuado en La Habana en 1971, se resuelve que con "respecto a las desviaciones homosexuales se definió su carácter de patología social" (Reproducido por el semanario uruguayo *Marcha*). -Ade-

Viva el cambio Para progresar

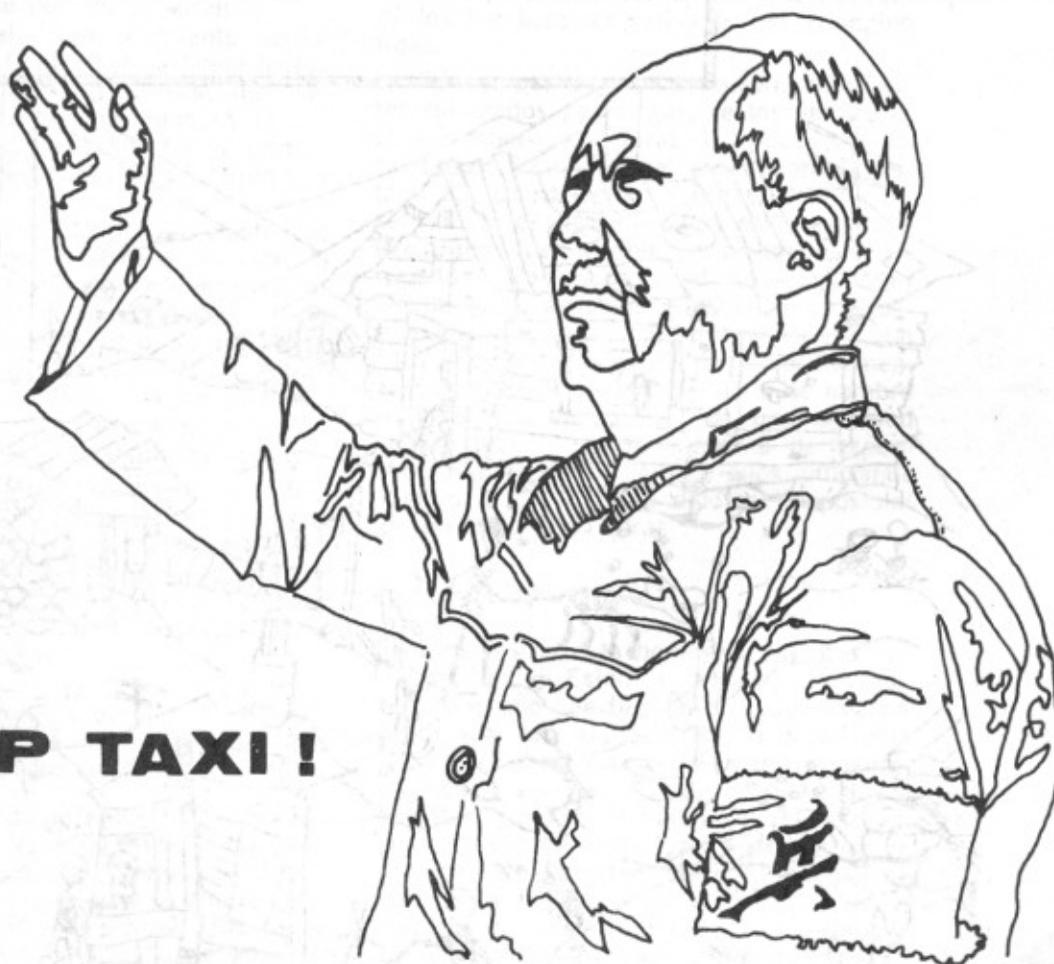
Reforma fiscal



más aprueban de que no es permisible que por medio de su calidad artística reconocidos homosexuales ganen influencia y ostenten una representación artística de Cuba en el exterior. Esta caza de brujas, parecida a la que impulsara en su momento el senador Joseph McCarthy (Pepsi Cola Kid), en los Estados Unidos de la guerra fría, resulta una amarga ironía.

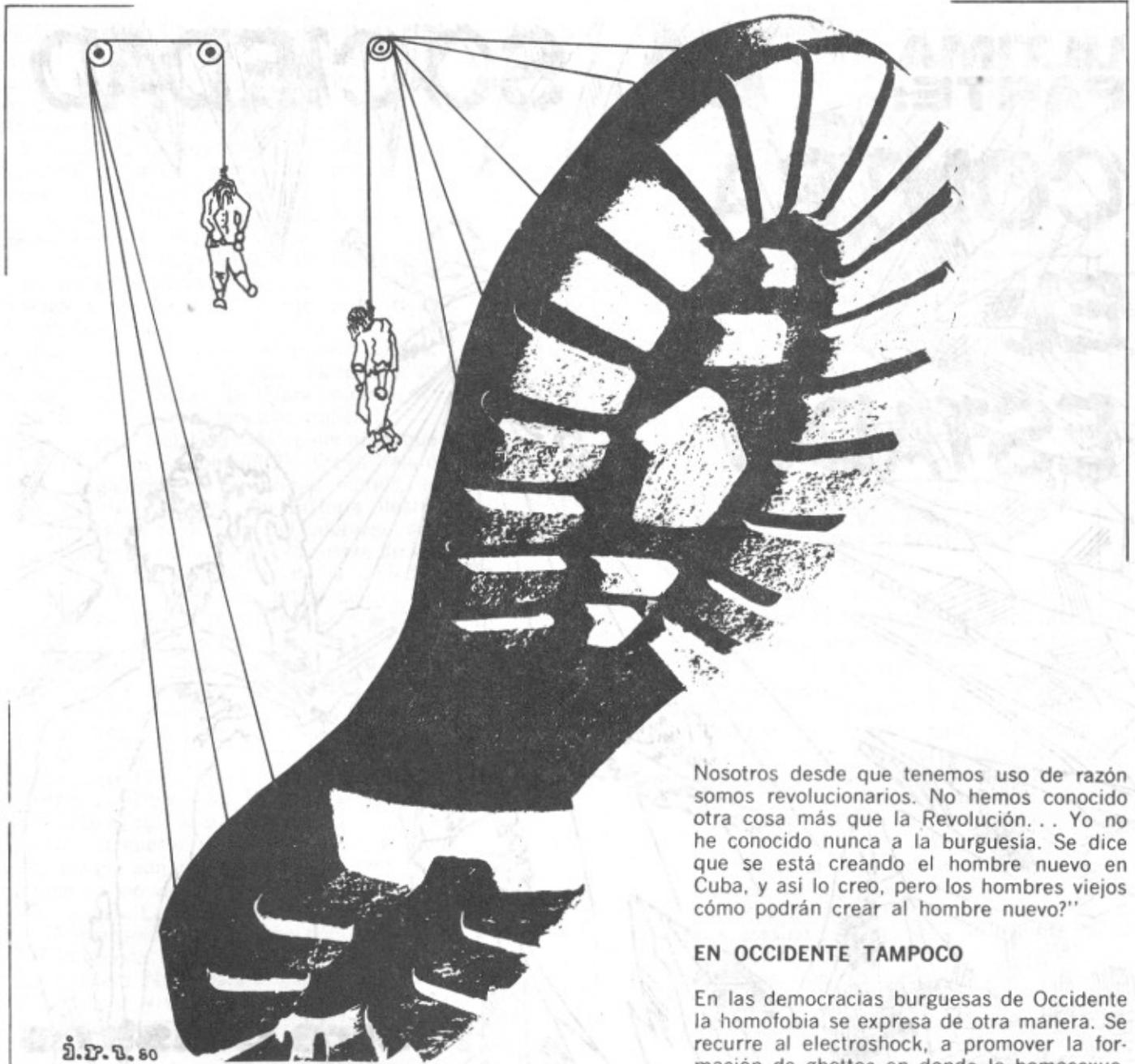
Ernesto Cardenal, sacerdote católico y poeta nicaragüense, cuando fue invitado por Casa de las Américas como miembro de un jurado de poesía, aprovechó la oportunidad para escribir el libro **En Cuba**, que dedica al pueblo cubano y a Fidel Castro. Entrevistando a un seminarista cubano preso, este relató (página 262): "Nuestra unidad se llamó la Número 5570 a las órdenes del teniente Rabasa. Es una unidad de lacra social aunque no se llama así. Pero nosotros cuando llegamos descubrimos que lo era, por que cuando comenzamos a conversar con los otros averiguamos que unos estaban allí por homosexuales, otros por marihuana, otros por rateros o porque no querían trabajar; y otros sencillamente éramos militantes católicos, y cuatro eran seminaristas".

En las páginas 30 y 32, otro reportado por Cardenal, demuestra que el autoritarismo marxista-leninista cubre el cuerpo de la revolución cubana con un corsé de hierro: "Esa es otra de las hazañas de Fidel. Fidel es el hombre de los asaltos. Es una figura de leyenda que ha cautivado la imaginación de la gente. Pero está también la censura de los libros. Usted debe conocer el caso de Padilla. Estuvo un año sin que le dieran trabajo, porque sus poemas no gustaron a un funcionario. Y allí también tuvo que intervenir Fidel. Hace poco dieron el Premio David a un poeta joven que después descubrieron que era homosexual. Ya tenían impreso el libro y la edición entera la redujeron otra vez a pulpa de papel. . . El pelo largo está prohibido. De vez en cuando hacen recogidas de hippies, porque se reúnen grandes cantidades de hippies frente a estos hoteles y del Copelia, y se los llevan presos. La otra vez en una de esas recogidas se llevaron a un dirigente de la Juventud Comunista que tenía el pelo largo y lo raparon. Cuando salió de la cárcel se presentó furioso a la jefatura de la Juventud Comunista a devolver su tarjeta. La persecución de homosexuales no disgusta mucho.



¡ HEP TAXI !

¡ HEP !



E. S. S. 60

Nosotros desde que tenemos uso de razón somos revolucionarios. No hemos conocido otra cosa más que la Revolución. . . Yo no he conocido nunca a la burguesía. Se dice que se está creando el hombre nuevo en Cuba, y así lo creo, pero los hombres viejos cómo podrán crear al hombre nuevo?"

EN OCCIDENTE TAMPOCO

En las democracias burguesas de Occidente la homofobia se expresa de otra manera. Se recurre al electroshock, a promover la formación de ghettos en donde la homosexualidad es limitada en sus límites, o se recurre a la marginación: cada cual en su lugar. En Estados Unidos sectores ultra-derechistas han realizado virulentas campañas electorales para derogar derechos homosexuales. La mafia suele reemplazar a la policía. El médico al sacerdote o al partido. Los homosexuales son ciudadanos de segunda categoría.

y además nos da inseguridad. No porque nosotros seamos. Pero siempre hay temor que lo confundían a uno por el pelo largo, o porque es artista o poeta. Yo ando con peligro en la calle por mi pelo largo. También nos censuran que nos guste el jazz o cierta clase de modas. Todo eso es reprimido. Nos gustan esas cosas porque somos jóvenes, no porque no estamos con la revolución. Yo no soy revolucionario: yo soy la Revolución. Yo y los demás de mi generación no hicimos la Revolución sino que somos el producto de ella, fuimos hechos por ella. Los otros hubo un tiempo que no eran revolucionarios; y dentro de ellos puede haber aún un resto del sistema de Batista.

Ricardo Lorenzo Sanz
Héctor Anabitarte Rivas

ULTIMA PARTE: LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO



Sin embargo hay excepciones, casi todas ligadas con la guerra. Se sabe, efectivamente, que la preparación y la conducción de una expedición militar son las únicas circunstancias en que el jefe puede ejercer un mínimo de autoridad, fundada, solamente, repitámoslo, en su competencia técnica de guerrero. Una vez que han terminado las cosas, y sea cual fuere el resultado del combate, el jefe de guerra vuelve a ser un jefe sin poder, y en ningún caso el prestigio consecutivo a la victoria se transforma en autoridad. Todo se juega precisamente en esta separación mantenida por la sociedad entre poder y prestigio, entre la gloria de un guerrero vencedor y el mando que se le prohíbe ejercer.

La más cabal fuente para apagar la sed de prestigio de un guerrero es la guerra. Al mismo tiempo, un jefe cuyo prestigio está ligado con la guerra no puede conservarlo y reforzarlo más que la guerra: es una especie de salida obligada hacia adelante que le empuja a organizar incansables expediciones guerreras de las que cuenta retirar los beneficios (simbólicos) resultantes de la victoria. Mientras su deseo de guerra corresponde a la voluntad general de la tribu, en especial de los jóvenes, para quienes la guerra es también el principal medio de adquirir prestigio, mientras la voluntad del jefe no exceda la de la sociedad, las relaciones habituales entre la segunda y el primero no cambian.

Pero el peligro de que el deseo del jefe sobrepase el deseo de la sociedad, el riesgo de que él vaya más allá de lo que debe, saliendo del escrito límite asignado a su función, tal peligro es permanente. A veces el jefe acepta correrlo, intenta imponer a la tribu su proyecto individual, intenta substituir su interés personal al interés colectivo. Invertiendo la relación normal que determina al líder como medio al servicio de un fin socialmente definido, intenta hacer de la sociedad el medio de realizar un fin puramente privado: **la tribu al servicio del jefe y no el jefe al servicio de la tribu.** Si eso funcionara, tendríamos entonces ahí el lugar de nacimiento del poder político, como compulsión y violencia, se tendría su primera encarnación, la figura mínima del Estado. Pero eso no funciona nunca.

En el hermoso relato de los veinte años que pasó entre los yanomami(2), Elena Valero habla largamente de su primer marido, el líder guerrero Fusiwe. Su historia ilustra perfectamente el destino del liderazgo salvaje cuando es llevado, por la fuerza de las cosas, a transgredir la ley de la sociedad primitiva que, verdadero lugar del poder, rehusa deshacerse de él, rehusa delegarlo. Fusiwe es pues reconocido como "jefe" por su tribu gracias al prestigio que ha adquirido como organizador y conductor de incursiones victoriosas contra los grupos enemigos. Dirige, en consecuencia, guerras deseadas por su tribu, pone al servicio de su grupo su competencia técnica de hombre de guerra, su valentía, su dinamismo, es el instrumento eficaz de su sociedad. Pero la desgracia del guerrero salvaje consiste en que el prestigio adquirido en la guerra se pierde rápido si no se renuevan constantemente sus fuentes. La tribu, para quien el jefe sólo es el instrumento apto para realizar su voluntad, olvida fácilmente las victorias pasadas del jefe. Nada para él está ganado definitivamente, y si quiere devolver a la gente la memoria tan fácilmente perdida de su prestigio y su gloria, no lo logrará exaltando sus hazañas del pasado, sino suscitando la ocasión de nuevos hechos guerreros. Un guerrero no puede elegir: está condenado a desear la guerra. Es exactamente por allí por donde pasa el límite del consenso que le reconoce como jefe. Si su deseo de guerra coincide con el deseo de guerra de la sociedad, ésta continúa siguiéndole. Pero si el deseo de guerra del jefe intenta imponerse a una sociedad animada por el deseo de paz —de hecho ninguna sociedad desea **siempre** hacer la guerra—, entonces, la relación entre el jefe y la tribu se invierte; el líder intenta utilizar la sociedad como instrumento de su objetivo individual, como medio para su fin personal. Ahora bien, no lo olvidemos, el jefe primitivo es un jefe sin poder: ¿cómo podría imponer la ley de su deseo a una sociedad que le rechaza? Es

a la vez prisionero de su deseo de prestigio y de su impotencia para realizarlo. ¿Qué puede suceder entonces? El guerrero está condenado a la soledad, a ese combate dudoso que sólo le conduce a la muerte. Ese fue el destino del guerrero sudamericano Fusiwe. Por haber querido imponer a los suyos una guerra que no deseaban, se vio abandonado por su tribu. No le quedaba más que llevar adelante solo esa guerra, y murió acbillado por las flechas. La muerte es el destino del guerrero, ya que la sociedad primitiva es tal que **no deja subsistir el deseo de prestigio la voluntad del poder.** En otros términos, el jefe, en las sociedades primitivas, como posibilidad de voluntad de poder, está de antemano condenado a muerte. El poder político separado es imposible en la sociedad primitiva, no hay lugar, no hay vacío que pueda llenar el Estado.

<p>EL PENSAMIENTO ES CAOS, SOLO SI SE DEJA DISPERSO SE OFRECE SU VERDADERA IMAGEN, EN FRAGMENTOS, A PEDAZOS.</p>	
---	--

E. Trias

La historia de otro líder indio, infinitamente más célebre que el oscuro guerrero amazónico, el famoso jefe apache Jerónimo, es menos trágica en su conclusión, pero muy similar en su desarrollo. La lectura de sus *Merorias* se revela muy instructiva, a pesar de haber sido recogidas bastante fútilmente. Jerónimo no era sino un joven guerrero como los demás, cuando los soldados mexicanos atacaron el campamento de su tribu e hicieron una masacre de mujeres y de niños. La familia de Jerónimo fue exterminada completamente. Las diversas tribus apaches hicieron alianza para vengarse de los asesinos, y Jerónimo fue encargado de conducir el combate. Éxito completo de los apaches, que redujeron a la nada la guarnición mexicana. El prestigio guerrero de Jerónimo, principal artífice de la victoria, fue inmenso. Y a partir de este momento las cosas cambian, algo sucede en Jerónimo, algo pasa. Ya que si para los apaches, contentos de una victoria que satisface plenamente el deseo de venganza, la cuestión está de algún modo finiquitada, para Jerónimo la cuestión es distinta: quiere continuar vengándose de los mexicanos, estima insuficiente la derrota sangrienta impuesta a los soldados. Pero, por supuesto, no puede atacar solo los pueblos mexicanos. Intenta pues convencer a los suyos para volver a realizar otra expedición. En vano. La sociedad apache aspira al reposo una vez alcanzado el objetivo colectivo, la venganza. El propósito de Jerónimo es pues un objetivo individual para cuya realización quiere arrastrar a la tribu. Quiere hacer de la tribu el instrumento de su deseo, habiendo sido anteriormente, gracias a su competencia de guerrero, el

instrumento de su tribu. Por supuesto, los apaches nunca quisieron seguir a Jerónimo, del mismo modo que los yanomami rehusaron seguir a Fusiwe. A lo más, el jefe apache lograba (a veces al precio de mentiras) convencer a algunos jóvenes, ávidos de gloria y de botín. Para una de esas expediciones, el ejército de Jerónimo, heroico e irrisorio, ¡se componía de dos hombres! Los apaches, que habían aceptado el liderazgo de Jerónimo por su habilidad de combate, le volvían sistemáticamente la espalda, cuando quería llevar adelante su guerra personal. Jerónimo, el último gran jefe de guerra norteamericano, pasó treinta años de su vida queriendo "hacer de jefe", y no lo logró...

La propiedad esencial (es decir que toca a la esencia) de la sociedad primitiva es la de ejercer un poder absoluto y completo sobre todo lo que la compone, es la de prohibir la autonomía de cualquiera de los subconjuntos que la constituyen, es la de mantener todos los movimientos internos, conscientes e inconscientes que alimentan la vida social, en los límites y en la dirección queridos por la sociedad. La tribu manifiesta, entre otras cosas (y por lo violencia si es necesario), su voluntad de preservar ese orden social primitivo, prohibiendo la emergencia de su poder político individual, central y separado. Sociedad a la que nada escapa, pues, que no deja salir nada fuera de sí, ya que todas las salidas están cerradas. Sociedad que debería eternamente reproducirse, en consecuencia, sin que nada substancial la afecte a través del tiempo.

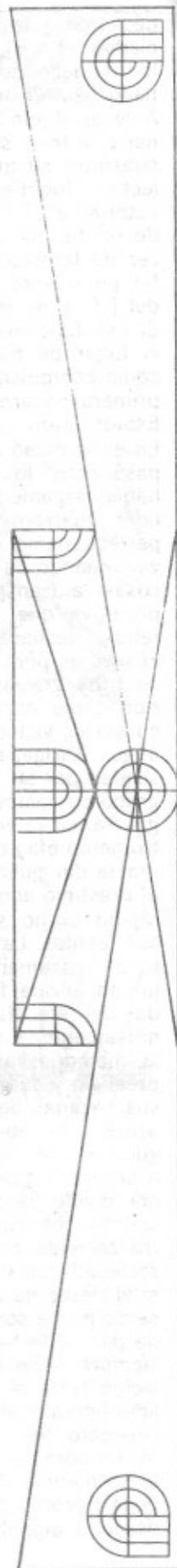
Hay sin embargo un campo que escapa al parecer, por lo menos en parte, al control de la sociedad; hay un "flujo", al que sólo parece imponer una "codificación" imperfecta: se trata del campo demográfico, campo regido por reglas culturales, pero también por leyes naturales, espacio donde se despliega una vida social arraigada a la vez en lo social y en lo biológico. Lugar de una "máquina", que funciona tal vez según un mecanismo propio, y que luego se sitúa fuera del alcance de la influencia social.

Sin pensar en substituir a un determinismo económico un determinismo demográfico, en inscribir en las causas (el crecimiento demográfico) la necesidad de los efectos (la transformación de la organización social), es necesario comprobar, sin embargo, sobre todo en América, el peso sociológico del número de la población, la capacidad que posee el aumento de las densidades para trastornar —no decimos destruir— la sociedad primitiva. Es muy probable, en efecto, que una condición fundamental de existencia de la sociedad primitiva consiste en la debilidad relativa de su dimensión demográfica. Las cosas pueden funcionar según el modelo primitivo sólo si los habitantes son escasos. En otros térmi-

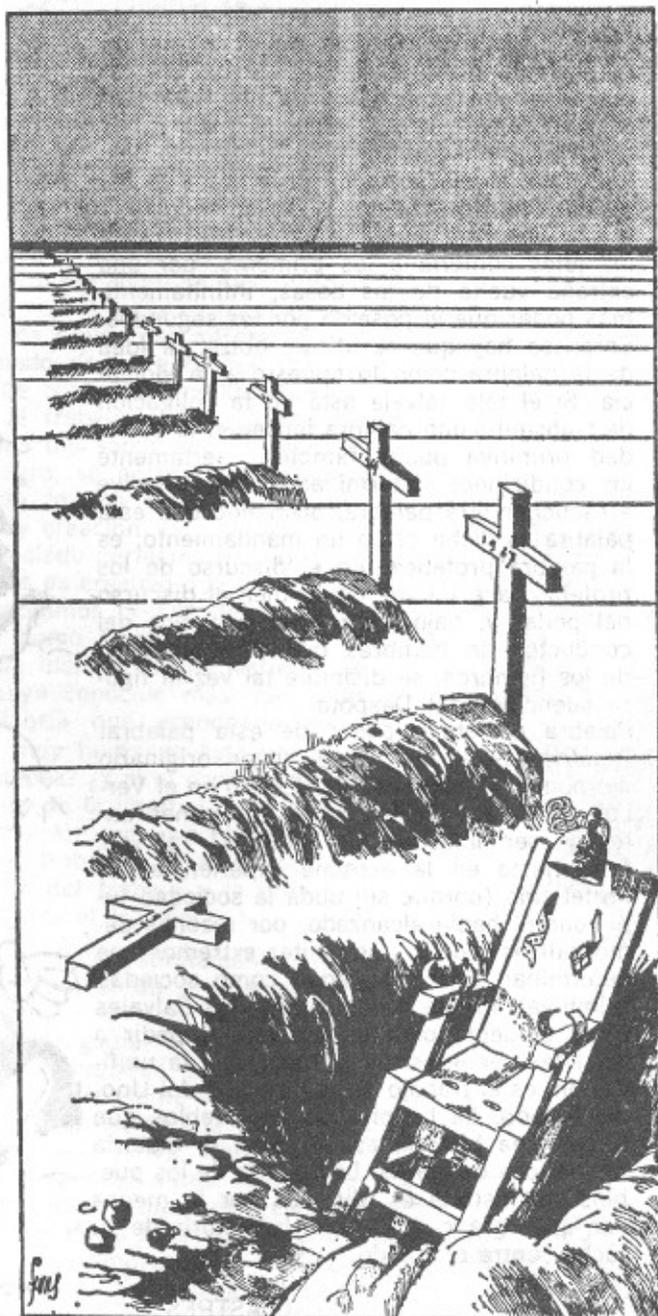
nos, para que una sociedad sea primitiva, es necesario que sea pequeña en número. Y, de hecho, lo que se constata en el mundo de los salvajes es una extraordinaria división de las "naciones", tribus, sociedades en grupos locales, que velan por conservar su autonomía en el seno del conjunto del que forman parte, a riesgo de concluir alianzas provisionarias con los vecinos "compatriotas", si las circunstancias —guerreras en especial— lo exigen. Esta atomización del universo tribal es ciertamente un medio eficaz de impedir la constitución de conjuntos socio-políticos que integren los grupos locales, y más allá de ello, un medio de impedir el surgimiento del Estado, que es en su esencia unificador.

Ahora bien, es sorprendente constatar que en la época en que Europa los descubre, los tupi-guaraníes parecen alejarse sensiblemente del modelo primitivo habitual, y en dos puntos esenciales: el **índice de densidad demográfica** de sus tribus o grupos locales supera claramente el de las poblaciones vecinas; por otra parte la **dimensión de los grupos locales** no tiene común medida con la de las unidades socio-políticas de la Selva Tropical. Evidentemente, las aldeas tupinambás, por ejemplo, que reunían varios miles de habitantes, no eran ciudades; pero dejaban igualmente de pertenecer al horizonte "clásico" de la dimensión demográfica de las sociedades vecinas. Sobre ese fondo de expansión demográfica y de concentración de la población, se destaca —hecho igualmente no habitual en la América de los Salvajes, si no en la de los Imperios— la evidente tendencia de los liderazgos a adquirir un poder desconocido en otra parte. Los jefes tupiguaraníes no eran ciertamente déspotas, pero ya no eran totalmente jefes sin poder. No es aquí el lugar para emprender la larga y completa tarea de analizar el liderazgo entre los tupi-guaraníes. Bástenos con indicar, en un extremo de la sociedad, si así puede decirse, el crecimiento demográfico, y en el otro, la lenta emergencia del poder político. Indudablemente no corresponde a la etnología (o por lo menos no solamente a ella) contestar a la pregunta sobre las causas de la expansión demográfica en una sociedad primitiva. Tiene que ver, por el contrario, con esta disciplina la articulación de lo demográfico y de lo político, el análisis de la fuerza que ejerce el primero sobre el segundo, por intermedio de lo sociológico.

Hemos proclamado a lo largo de este texto la imposibilidad interna del poder político separado en una sociedad primitiva, la imposibilidad de una génesis del Estado a partir del interior de una sociedad primitiva. Y he aquí que, pareciera, nosotros mismos evocamos, contradictoriamente, a los tupi-guaraníes como un caso de sociedad primitiva, en donde comenzaba a surgir lo que



habría podido llegar a ser el Estado. Indudablemente se desarrollaba en esas sociedades un proceso, desde hacía mucho tiempo seguramente, de constitución de un liderazgo, cuyo poder político no era despreciable. A tal punto que los cronistas franceses y portugueses de la época no dudan en atribuir a los grandes jefes de federaciones de tribus los títulos de "reyes de provincia" o "reyezuelos". Ese proceso de transformación profunda de la sociedad tupi-guaraní conoció una brutal interrupción con la llegada de los europeos. ¿Significa esto que si el descubrimiento del Nuevo Mundo hubiese sido diferido un siglo, por ejemplo, se habría impuesto una formación estatal a las tribus indias del litoral brasileño? Siempre



es fácil y arriesgado reconstruir una historia hipotética que nada vendría a desmentir. Pero en este caso, pensamos poder responder con firmeza por la negativa; no es la llegada de los occidentales lo que cortó la posible emergencia del Estado entre los tupi-guaraníes, sino un sobresalto de la sociedad misma, como sociedad primitiva, un sobresalto, un levantamiento, dirigido de algún modo, si no explícitamente contra los liderazgos, al menos, por sus efectos, destructor del poder de los jefes. Queremos hablar de ese extraño fenómeno que desde los últimos decenios del siglo XV agitaba a las tribus tupi-guaraníes; la prédica encendida de ciertos hombres que, de grupo en grupo, llamaban a los indios a abandonar todo para lanzarse a la búsqueda de la Tierra sin Mal, el paraíso terrestre.

Liderazgo y lenguaje están intrínsecamente ligados en la sociedad primitiva, la palabra es el único poder otorgado al jefe: más que ello, la palabra es para él un deber. Pero hay otra palabra, otro discurso, articulado no por los jefes sino por esos hombres que en los siglos XV y XVI arrastraban detrás de ellos a los indios por millares en locas migraciones en busca de la patria de los dioses: es el discurso de los karaí, es la palabra profética, palabra virulenta, eminentemente subversiva por llamar a los indios a emprender lo que bien puede designarse como la destrucción de la sociedad. El llamado de los profetas a abandonar la tierra mala, es decir, la sociedad tal como era, para acceder a la Tierra sin Mal, a la sociedad de la felicidad divina, implicaba la condena a muerte de la estructura de la sociedad y de su sistema de normas. Ahora bien, cada vez con mayor fuerza se imponían a esta sociedad la marca de la autoridad de los jefes, el peso de su naciente poder político. Tal vez podamos entonces decir que si los profetas, surgidos del corazón de la sociedad, proclamaban malo el mundo en que vivían los hombres, es porque ellos descubrían la desgracia, el mal, en esa muerte lenta a que condenaba la emergencia del poder, a más o menos largo plazo, a la sociedad tupi-guaraní, como sociedad primitiva, como sociedad sin Estado. Animados por el sentimiento de que el antiguo mundo salvaje temblaba en su fundamento, obsesionados por el presentimiento de una catástrofe socio-cósmica, los profetas decidieron que era preciso cambiar el mundo, que era preciso cambiar de mundo, abandonar el de los hombres y ganar el de los dioses.

Palabra profética aún viva, tal como lo testimonian los textos "Profetas en la Jungla" y "Del uno sin lo múltiple". Los tres o cuatro mil Indios guaraní que subsisten miserablemente en los bosques de Paraguay gozan todavía de la riqueza incomparable que les ofrecen los *kcraní*. Estos ya no son conductores de tribus como sus antepasados

del siglo XVI, ya no hay más búsqueda posible de la Tierra sin Mal. Pero la falta de acción parece haber permitido una ebriedad del pensamiento, una profundización siempre más tensa de la reflexión sobre la desgracia de la condición humana. Y este pensamiento salvaje, casi engeguecedor de tanta luminosidad, nos dice que el lugar de nacimiento del Mal, la fuente de la desgracia, es el Uno.

Hay que decir tal vez más sobre ello, y preguntarse lo que el sabio guaraní designa con el nombre de el Uno. Los temas favoritos del pensamiento guaraní contemporáneo son los mismos que preocupaban, hace más de cuatro siglos, a los que ya se llamaban **kurani**, profetas. ¿Por qué el mundo es malo? ¿Qué podemos hacer para escapar del mal? Son preguntas que a través de generaciones estos indios se plantean incesantemente: los **karai** de ahora se obstinan patéticamente en repetir el discurso de los profetas de antaño. Ellos sabían, pues, que el Uno es el mal, ellos lo decían de aldea en aldea, y la multitud los seguía en busca del bien, en busca del no-Uno. Tenemos, pues, entre los Tupiguaraní del tiempo del Descubrimiento, por una parte, una práctica —la emigración religiosa—, inexplicable si no vemos allí el rechazo de la vía hacia donde el liderazgo, el rechazo del Estado; por otra, un discurso profético que identifica al Uno como la raíz del Mal y afirma la posibilidad de escapar. ¿En qué condiciones es posible pensar el Uno? Es necesario que de algún modo su presencia, odiada o deseada, sea visible. Y es por esto que creemos poder desentrañar, bajo la ecuación metafísica que iguala el Mal al Uno, otra ecuación más secreta, y de orden político, que dice que el Uno es el Estado. El profetismo tupi-guaraní es la tentativa heroica de una sociedad primitiva para abolir la desgracia en el rechazo radical del Uno como esencia universal del Estado. Esta lectura "política" de un pensamiento metafísico debería, entonces, incitar a plantear una pregunta, tal vez sacrilega: ¿no podríamos someter a una lectura similar toda metafísica del Uno? ¿Qué hay del Uno como Bien, como objeto preferencial que la metafísica occidental asigna, desde su aurora, al deseo del hombre? Atengámonos a esta evidencia sorprendente: el pensamiento de los profetas salvajes y el de los griegos antiguos piensan lo mismo el Uno; pero el Indio Guarani dice que el Uno es el Mal, mientras que Heráclito dice que es el Bien. **¿En qué condiciones es posible pensar el Uno como el Bien?**

Volvamos, para concluir, al mundo ejemplar de los tupi-guaraníes. He aquí a una sociedad primitiva que, atravesada, amenazada por la irresistible ascensión de los jefes, suscita en sí misma y libera fuerzas capa-

ces, incluso al precio de un cuasi-suicidio colectivo, de hacer fracasar la dinámica del liderazgo, de detener el movimiento que, tal vez, lo habría llevado a transformar a los jefes en reyes portadores de ley. Por un lado, los jefes, por el otro y contra ellos, los profetas: este es el cuadro, trazado en sus líneas esenciales, de la sociedad tupi-guaraní a fines del siglo XV. Y la máquina profética funcionaba perfectamente bien, ya que los **guarani** eran capaces de arrastrar tras ellos masas sorprendentes de indios fanatizados, diríamos hoy, por la palabra de esos hombres, hasta el punto de acompañarlos hasta la muerte.

¿Qué quiere decir esto? Armados únicamente con su logos, los profetas podían determinar una "movilización" de los indios, podían realizar esta cosa imposible en la sociedad primitiva: unificar en la migración religiosa la diversidad múltiple de las tribus. ¡Llegaban a realizar, de una sola vez, el "programa" de los jefes! ¿Astucia de la historia? ¿Fatalidad que a pesar de todo destina a la misma sociedad primitiva a la dependencia? No sabemos. Pero en todo caso el acto insurreccional de los profetas contra los jefes confería a los primeros, por una extraña vuelta de las cosas, infinitamente más poder que el poseído por los segundos. Entonces hay que rectificar, quizá, la idea de la palabra como lo opuesto a la violencia. Si el jefe salvaje está en la obligación de transmitir una palabra **inocente**, la sociedad primitiva puede también, ciertamente en condiciones determinadas, ser proclive a escuchar otra palabra, olvidando que esta palabra es dicha como un mandamiento: es la palabra profética. En el discurso de los profetas yace tal vez en germen el discurso del poder y, bajo los rasgos exaltados del conductor de hombres que dice el deseo de los hombres, se disimula tal vez la figura silenciosa del Déspota.

Palabra profética, poder de esta palabra: ¿tendríamos acaso allí el lugar originario del poder, el comienzo del Estado en el Verbo? ¿Profetas conquistadores de almas antes de ser amos de los hombres? Tal vez. Pero hasta en la extrema experiencia del profetismo (porque sin duda la sociedad tupi-guaraní había alcanzado, por razones demográficas u otras, los límites extremos que determinan a una sociedad como sociedad primitiva), lo que nos muestran los Salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjuración del Uno, del Estado. La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es, diremos por lo menos con igual grado de verdad, la historia de su lucha contra el Estado.



CLASTRES

CUANDO lo IMAGINARIO juega con EL CAOS

Laurent AUBAGUE.

Traducción: Leo Cats Isabel Espresate



"Sería preciso que la multitud se vuelva tranquilizadora."

Anne, una amiga belle-gicamente
*feminista.

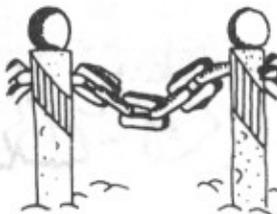
Caos. Me gusta este nombre. Me evoca el estado prodigioso en el cual el mundo debía encontrarse antes que Dios —por lo que se dice— lo inventara (génesis de nuestra primera desgracia) trabajando. Se dice que fue creación ¿Pero no fue acaso necesario que el Capitán de los Cielos descansara el séptimo día, llamado desde entonces día del Señor, forma de continuar rindiendo un bello homenaje al trabajo y de traicionar el descanso? Antes del soplo, era el caos. Y, como por milagro, se necesitó de la creación para saber lo que debíamos devenir. Así pues, caos y creación. Hay ahí un amor o un odio demasiado perfectos para que sepamos si el caos es creativo o si la creación es caótica. Aceptemos la vida de su fusión volcánica. Así como fascinan y crean, los volcanes matan. Incluso es una lástima que la tierra no haya conocido más que fallas geológicas. Habría que proponerle otras, para mañana, muy humanas esta vez. ¿Me escucharán ustedes? ¿Y si el caos era el reino más absoluto de la libertad, más grande que el de la creación que vive siempre bajo la amenaza del trabajo? ¡Viva entonces el caos y salvemos del trabajo a la creación! ¡Trabajemos contra el trabajo!

Pero todo se complica súbitamente. También debemos anunciar un drama: el caos ama e invoca muy a menudo el orden. Ahí empieza nuestra tragedia, al menos en su fisonomía social. Nuestras sociedades no han sabido hasta el presente vivir del caos improvisado y creado como una forma mágica de participación festiva. Para tranquilizarse o para imaginarse tales, han preferido inventar de pies a cabeza otro caos, el del deber contra el de la libertad, el del Estado contra el caos primitivo de la Sociedad (Clastres), el de la razón política contra el de la locura poética y utópica, el de la Cultura contra el de la Naturaleza, el de los

sexos en calzones contra el igualmente salvaje caos de los sexos al sol, etc. . . Más vale no empezar a desgranar el rosario de nuestras desgracias: sería preciso entonces continuar con la religión. Ese caos ama verdaderamente demasiado el orden ¿Pero no es acaso una inclinación común a todos los caos? Finalmente, convendría preguntarse hasta qué punto, para terminar con el amor al orden, no convendría también terminar con la pasión del caos. ¿Qué hacer? ¿Es acaso realmente cierto que el caos ama al orden? ¿A partir de qué momento pueden volverse hermanos? Estas preguntas merecen la observación de las imposturas. ¿Acaso no habíamos creído hasta ahora y con un cierto alivio que el caos era sinónimo de los esplendores y alegrías del desorden? ¿Qué nos queda por hacer frente a esta ecuación demasiado suicida: el desorden es igual al orden, el orden es el desorden generalizado y en éste yace aún una forma de orden?

Aquí se impone el sentido de una reflexión libertaria completamente nueva. El medio de los suicidios ecuacionales no debe intimidarnos. El suicidio es la forma de vida de nuestro presente (Cioran), lo que no le impide tener ciertas gracias. Una cosa es cierta: bajo el aplastamiento ordenado-desordenado de nuestras vidas actuales, nuestras aspiraciones se vuelven hacia el sueño del caos para reinventar el mundo, lo que es siempre una manera de romper con un orden para improvisar otros. Retorno a la contradicción. Pero ¿quién ha dicho que las contradicciones no son portadoras del drama de las verdades inencontrables que se buscan sin embargo?

Desde el momento en que la contradicción nos hace gritar, es necesario gritar, vociferar en contra de ella para poseerla mejor, hacerla nuestra, para vivirla hasta la explosión de nuestras dudas y de nuestras esperanzas. El asesinato de la contradicción es un asunto de lógica, y no tenemos más ne-



° Juego de palabras en francés: belle-giquement. Belle: bella; Belgique: Bélgica. Anne es, pues, bella y belga.

cesidad de lógica para asumir nuestras vidas. Tanto las lógicas como los ilogismos asesinan.

Es urgente que sepamos consumir a las orillas de la muerte la "parte maldita" (Bataille) de nuestra "tragedia festiva" (Subirats). Improvisemos el caos contra el caos. No hay otras formas posibles de resistencia por el momento. Prevengámonos simplemente contra el descuido de tomar nuestro caos por un nuevo orden realizable y si caemos en la tentación, otros seguramente vendrán a sublevarse contra nuestra propio olvido y a volcar su caos contra el nuestro.

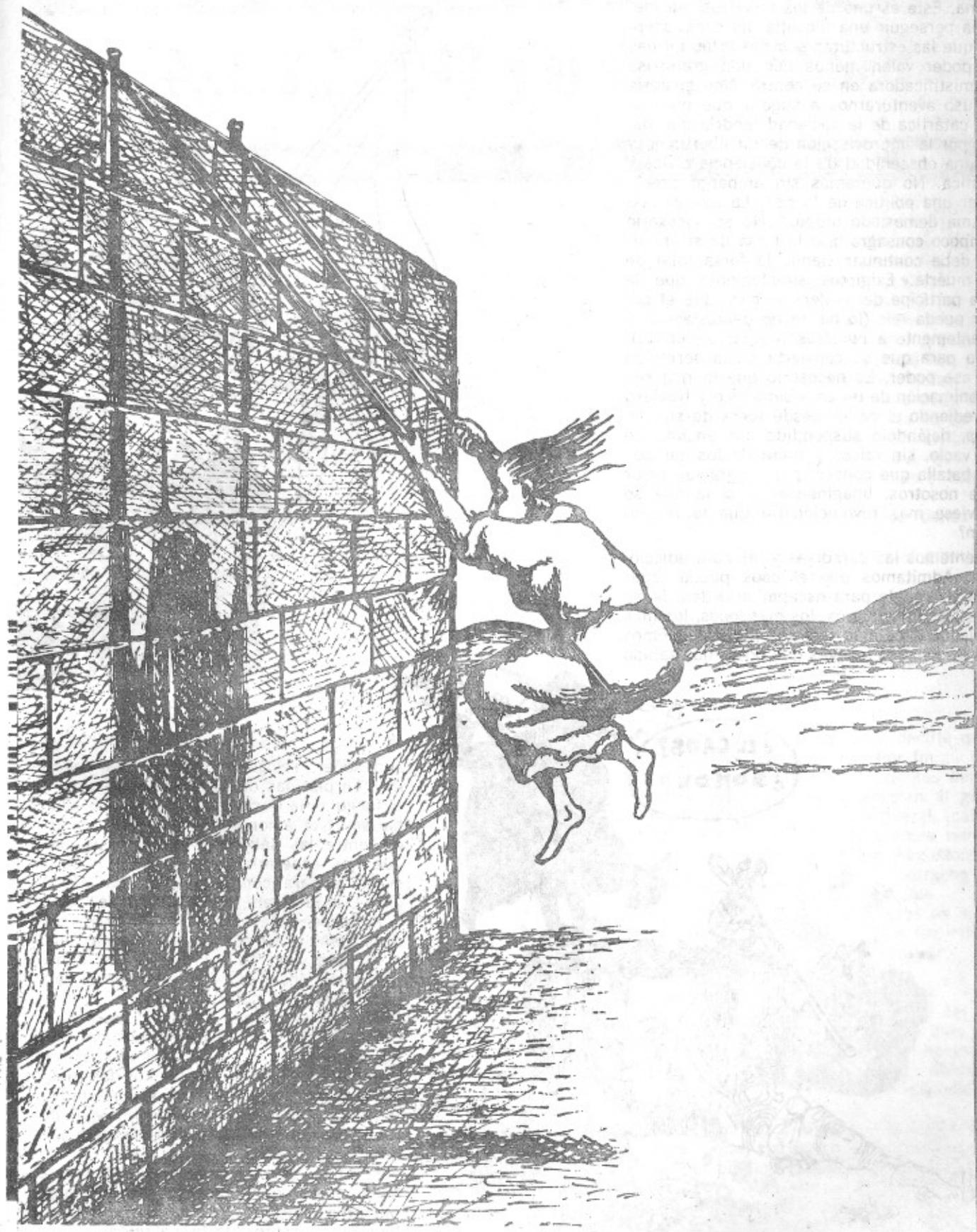
Suicidio en el Edén contra Bacanales en el Infierno, Tanatos conquistando el paraíso o Dios que viene a calentarse de sus largos inviernos a las llamas de las tierras de Lucifer, ¿por qué el sentido de nuestros deseos sociales no corresponderían a estas locuras mitológicas? A fin de cuentas, nuestro caos terrestre está hecho a imagen del caos de los dioses. ¡Ellos nos lo legaron! Si nos hace falta una filosofía del caos contra el caos o del caos para salvarnos del caos, esta filosofía debe ser relativa. Relativa no quiere decir aquí amirada. Al contrario. La idea debe reconciliarse con lo complejo y lo ambiguo. Nuestras utopías se han definido demasiado a menudo en "pro" o en "contra" de algo, y más de una vez nos hemos quedado estupefactos al advertir que el "pro" y el "contra" llegaban a identificarse. Así, muchos de nosotros creímos que con el triunfo de las Revoluciones Socialistas que hay que continuar llamando así puesto que pretendían perseguir este objetivo) el Estado iba a perecer con la extinción de las clases sociales, y que la libertad sería algo concreto frente a la nueva invención de la vida cotidiana. Sin embargo y desgraciadamente, aún si tenemos que decirlo entre furiosos y lágrimas, si las clases pudieron relativamente desaparecer, el Estado, él, está siempre allí, más diabólico que nunca. La farsa del "pro" y del "contra" fue espléndida.

— El Estado se reforzó más que nunca y no hizo más que complejizar su naturaleza fundamental: ser la muralla de acero que bloquea la explosión de los imaginarios sociales. Una vez más, la voluntad del caos reductor y creador se sometió a la cornudez del orden. ¡Al parecer, los enamorados del caos volverán a caer siempre en los castigos masoquistas del orden! Además, convendría preguntarse un día si los revolucionarios aman el caos, o bien el sistema de normas nuevas que prefigura, las suyas o, celoso siempre perfectas naturalmente.

Contra el caos impongamos pues la parodia festiva de las miserias del orden. En pro del caos, afirmemos nuestras ganas de poder vivir un día la magia de los incógnitos sociales. Continuemos diferenciando el jabalí salvaje del jabalí de cría. Nuestra amenaza es siempre el totalitarismo que, es cierto, puede ser también una expresión del caos, el del orden perfecto. El totalitarismo es otra de nuestras partes malditas, pero de nada sirve evadirla si no comprendemos que el horror es la condición actual de nuestro conocimiento. La idea de justificar con ello al totalitarismo está lejos de nosotros: queremos solamente observar cómo los mejores ideales pueden engendrar los monstruos de su propia negación.

La mujer bella sabe que necesita a la fea para saber de su belleza. El desastre comienza cuando ella no tiene ni el valor de una ternura para la que se ofrece en víctima de su espejo y prefiere aplastar la fealdad, como si la fealdad llegase a ser forzosamente menos interesante que la belleza. Este ejemplo nos muestra que el horror no se vuelve realmente tal más que bajo los ecos del ideal. Es lo mismo para la parte maldita de las sociedades. Quisiéramos que no existiese. La negamos por miedo de reconocerla y por incapacidad de fundar el caos generoso, libre e imprevisto. El miedo a nuestros totalitarismos es lo que los engendra. A fin de cuentas, más valdría afirmarlos para empezar a jugar con ellos. No hemos sabido





aún inventar una política catártica de la risa distanciada, del humor poético y de la ironía tierna. Este es uno de los objetivos que debería perseguir una filosofía del caos; aceptar que las estructuras sociales y las formas de poder valen menos que una gran risa desmistificadora en su contra. Nos gustaría incluso aventurarnos a sugerir que una salud catártica de la sociedad tendría que pasar por la improvisación de un libertinaje y de una obscenidad de la conciencia cívica y política. No queremos sin embargo preconizar una política de la risa. La risa es ella misma demasiado utópica. No es necesario tampoco consagrarla a la farsa de su muerte: debe continuar siendo la farsa total de la muerte. Exigimos simplemente que la risa participe del poder, no para que el poder pueda reír (lo ha hecho demasiado frecuentemente a nuestras propias expensas), sino para que se convierta en la corrosión de ese poder. Es necesario que la risa sea la animación de un caos simbólico y travieso agrediendo el poder desde fuera de sus reglas, dejándolo suspendido por encima de su vacío, sin raíces y fuera de los campos de batalla que conoce, por desgracia, mejor que nosotros. Imagínense, ¿y si la risa se volviese más revolucionaria que la revolución?

Inventemos las paradojas y las contradicciones. Admitamos que el caos pueda tener una sola regla para escapar al orden: la de nuestros imaginarios, los más locos, los más alejados y los más secretos. Reivindiquemos las sociedades festivas que no hemos sabido



aún soñar, sociedades donde nos bañaríamos en piscinas de agua de jamaica, donde el fuego sería el compañero del hielo, donde haríamos el amor con los agentes de policía entre las sábanas virginales de nubes que nos esperarían en la esquina de los cruceros para conducirnos al país de Alicia. Llegados ahí, descubriríamos que la querida pequeña niña de Lewis Carrol sirve cada mañana su desayuno a nuestro bueno y sagrado viejo abuelo, Karl Marx, contentísimo de poder por fin saborear el gusto plastificado del pop-corn.

Pero cuidado: detrás de las puertas del caos, los precipicios vertiginosos del orden nos esperan pronto. Juguemos al caos, pero lo mejor posible. Aprovechemos las siestas del orden para encontrar las maravillas de fiestas que deberán forzosamente vivir para morir. La entrada, estén seguros, será absolutamente gratuita. . .

Ves, Anne, es una historia sin pies ni cabeza, como los hombres. . . A ti pues. . . Mientras tanto, a mi lado, Lluís Llach canta los deseos negros de la Cataluña.

...2...4...6...8...10 PAZ y el ESPECTACULO



Paz de nuevo: "Este lo escribí —apunta el poeta— en el trópico mexicano". Lee moviendo las manos, musicalizando, hilando ritmo y palabras con maestría. No se oye nada, sólo un sonido claro y blando como aquella piedra que roza el viento; Paz roza las cumbres de la alta poética. Pero de pronto ocurre algo inefable. De entre la plebe de atrás brota un doloroso quejido, un canto a la irreverencia de los irreverentes. "¡Oh yeah!" vocalizado por un lépero procaz, mientras Paz danza en la metafísica de su oda. Un "¡oh yeah!" destripador que arriba a la trompa de Eustaquio del poeta, que, furibundo, prorrumpe en diatribas e insultos contra el majadero:

—¡Cobarde! ¡Miserable! ¿Qué tienes que decir?
A pesar del tono amenazante el granuja disoluto se levanta diciendo:
—Un millón de cosas. . .

Miércoles 22 de enero de 1980, 19 horas. Encuentro entre generaciones de poetas. Octavio Paz y David Huerta. Organiza la UNAM y el Pen Club de México.

6:30. Se van llenando los asientos traseros de la sala; los de adelante están reservados. Unos papelitos blancos con un membrete que indica que está prohibido invadirlos. Una rubia polizone los custodia: "No te sientes ahí, está vedado; no es para ti, está apartado". Pues ni modo: nos tocará estar parados.

Llegan las generaciones. El señor Paz lleva corbata y luce bolsas en las ojeras; el joven Huerta de barba y mirada extraviada. Toman asiento. Las sillas de adelante son ocupadas.

Paz, nominado al Nobel, el Cellini de las letras, el Unico, el mayor, y a su lado, su fiel discípulo, aseado, desdiciendo con su actitud protocolaria el discurso que había sostenido dos días antes.

—Silencio: va a hablar Paz. Este empieza a leer una breve introducción: "Soy feliz de dialogar con los jóvenes". Y acto seguido lee también tres poemas, impecables:

"Piedra, agua, viento. . ."

Y un suspiro recorre las gradas. Sigue Huerta con un poema largo, citas en inglés y todo. Entre el público cunde un dejo de envidia. ¡Estar a lado de Paz, no es algo que ocurra a diario!



Pero Paz lo interrumpe para decirle que él no tiene nada que hablar. Por fin. . . (y a su vez) . . . entes de los asientos delanteros (y r . . . nos otras) interpelan al gandul sentencian . . . "Está beodo; ¡fuera!, ¡cállate!, ¿qué te ha ensado?" El crápula reincide: "Estamos c . . . sados. . .". Los seguidores de Paz no ceden: "Fuera se . . . borracho". Finalmente consig . . . se . . . ante. Paz . . . su p . . . La . . . sión es visible, está er . . . re . . . la vez que ter . . . abra . . .



—voci . . . ta, el jo . . . días antes . . . espectáculo, . . . alaridos al . . . silencio o a . . .

Al ur . . . Paz y Huerta —la unión de las . . . nes mexicanas— y muchas perso . . . nas del público sabotean al silve . . . poeta . . . Más aún: a él y . . . su . . . ompa . . . car varios . . . zonte . . . ba . . . ales. Se f . . . sa . . .

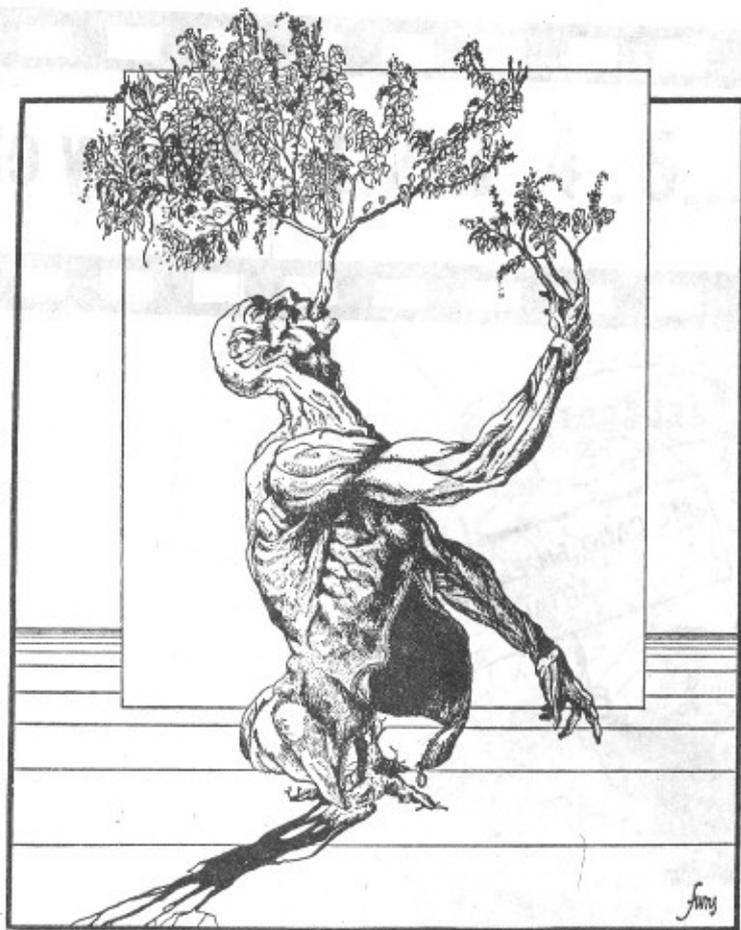
Pero Paz lo interrumpe para decirle que él no tiene nada que hablar. Por fin... (y a su vez) las gentes de los asientos delanteros (y muchos otras) interpelan al gandul sentenciando: "Está beodo; ¡fuera!, ¡cállate!, ¿qué te has pensado?" El crápula reincide: "Estamos cansados..." Los seguidores de Paz no ceden: "Fuera, está borracho". Finalmente consiguen que se siente. Paz relee su poema. La tensión es visible, está en el aire, se siente. Una vez que termina, el lépero pide la palabra:

—Tu actitud machista...
 —¡Cállate!... ¡Que lo saquen!... —vociferan los admiradores de Paz. Huerta, el joven, miope y de barba, que dos días antes pugnara por el asesinato del espectáculo, da la razón al poeta e invita con alaridos al cobarde-miserable a guardar silencio o a largarse.

Al unísono Paz y Huerta —la unión de las generaciones mexicanas— y muchas personas del público sabotean al silvestre poeta insurrecto. Más aún: a él y a su acompañante los sacan varios polizontes de barba y traje. Guaruras culturales. Se fue y lo sacaron.

El retorno a la normalidad. El peligro ha pasado.

Pues sí, eso fue lo que sucedió. No estoy seguro de que esa noche Paz y Huerta durmieran bien, quizás no lograron conciliar el sueño, o, por lo menos, sufrieron pesadillas: Paz porque sin quererlo —de ahí la angustia— sacó a relucir su desnudez. Que un inane "¡oh yeah!" saque de quicio al "nobelado" no es para menos; que el poeta número uno de México se deje arrastrar por las llamas del furor apenas un soez poeta vividor está dispuesto a imprecarle en la cara lo que piensa de él, no revela sino una enorme debilidad. Paz está acostumbrado —al igual que todo sumo sacerdote— a alimentarse de la pleitesía, el halago, la lambería.



Max Stirner



MAX STIRNER

OPG

Max Stirner.

GOZAR DE LA VIDA ES DEVORARLA Y DESTRUIRLA

Mis relaciones con el mundo, consisten en lo que yo gozo de él y lo empleo para mi goce. Relaciones equivale a goce del mundo, y eso entra en mi goce de Mí.

Estamos en el recodo de una época. El mundo no ha pensado hasta el presente más que en conquistar la vida, su único cuidado ha sido vivir. Ya tienda toda actividad hacia las cosas de aquí abajo o hacia el más allá, hacia la vida temporal o hacia la eterna, ya se aspire al "pan cotidiano" ("dadnos nuestro pan cotidiano"), o al "pan sagrado" ("el verdadero pan del cielo", "el pan de Dios que ha bajado del cielo y que da la vida al mundo", "el pan de vida", San Juan, VI, 32, 33, 48), ya se preocupe uno de la "querida vida" o de "la vida eterna", el fin de todo esfuerzo, el objeto de toda solicitud no cambia: es uno, como en otro caso, lo que se busca es siempre la vida. ¿Atestiguan las tendencias modernas otro cuidado? Se quiere que las necesidades de la vida no sean ya un tormento para nadie, y se enseña, por otra parte, que el hombre debe ocuparse en este mundo y vivir su vida real, sin vano cuidado del más allá.

Tomemos la cuestión bajo otro punto de vista: aquél cuyo único cuidado es vivir, no puede pensar en gozar de la vida. En tanto que su vida está todavía en cuestión, en tanto que todavía puede tener que temblar por ella, no puede consagrar todas sus fuerzas a servirse de la vida, es decir, a gozar de ella. **¿Pero cómo gozar de ella? Usándola, como se quema la vela que se emplea. Usa uno de la vida y de sí mismo, consumiéndola y consumiéndose. Gozar de la vida es devorarla y destruirla.**

Pues bien, ¿qué hacemos? Buscamos el goce de la vida. ¿Y qué hacía el mundo religioso? Buscaba la vida. "¿En qué consiste la verdadera vida, la vida bienaventurada, etc.? ¿Cómo llegas a ella? ¿Qué debe hacer el hombre, y qué debe ser para ser un verdadero viviente? ¿Qué deberes le impone esta vocación?". Estas preguntas y otras semejantes, indican que los que las hacen están todavía buscándose, buscando su verdadero sentido, el sentido que su vida debe tener para ser verdadera. "¡Lo que soy no es más que un poco de sombra y de espuma; lo que seré, será mi verdadero yo!" Perseguir ese yo, prepararlo, realizarlo, tal es



Der Einzige

mit

sein Eigenthum.

von

Max Stirner.

Leipzig,

Verlag von Otto Wigand.

1845.

la pesada tarea de los mortales; ellos no mueren más que para resucitar, no viven más que para morir, y para encontrar la verdadera vida.

Sólo cuando estoy seguro de mí y cuando no me investigo ya, soy verdaderamente mi propiedad. Entonces me poseo y por eso me empleo y gozo de mí. Pero en tanto que creo, por el contrario, tener que descubrir todavía mi verdadero yo, en tanto que pienso deber hacer de modo que el que vive en mí no sea Yo, sino el cristiano o cualquier otro yo espiritual, es decir, cualquier fantasma tal como el Hombre, la esencia del Hombre, etcétera, me está para siempre prohibido gozar de mí.

Hay un abismo entre estas dos concepciones: según la antigua, yo soy mi fin; según la nueva, yo soy mi punto de partida; según la una, yo me busco; según la otra, me poseo y hago de mí lo que haría de cualquier otra de mis propiedades, gozo de mí según mi agrado. No tiemblo ya por mi vida, la "prodigo".

La cuestión, en adelante, no es ya saber cómo conquistar la vida, sino cómo gastarla y gozar de ella; no se trata ya de hacer florecer en mí el verdadero yo, sino de hacer mi vendimia y consumir mi vida.

¿Qué es el Ideal, sino el yo siempre buscado y nunca alcanzado? ¿Os buskais? ¡Pues es que no os poseéis todavía! ¿Os preguntáis lo que debéis ser? ¡No lo sois, pues! Vuestra vida no es más que una larga y apasionada espera: durante siglos se ha suspirado por el porvenir y vivido de esperanza. Es cosa muy distinta vivir de goce.

¿Es sólo a aquéllos llamados piadosos a quienes se dirigen mis palabras? De ningún modo; se aplican a todos aquellos que pertenecen a esta época que acaba y aun a sus alegres vividores. Para ellos también un domingo sucede a los días de trabajo, y los bullicios de la vida son seguidos del ensueño de un mundo mejor, de una dicha universal, de un Ideal, en una palabra. ¡Pero los filósofos, al menos, deben direis, estar opuestos a los devotos! ¿Ellos? ¿Han pensado jamás en otra cosa que en el ideal y han tenido nunca la mira en otra cosa que en el yo absoluto? Por todas partes espera, aspiraciones por todas partes lejanas quimeras, largas esperanzas y nada más. ¡Hacedme el favor de llamar a eso romanticismo! Para triunfar de la aspiración a la vida, el goce de la vida debe vencerla bajo su doble forma: aplastar, tanto la angustia espiritual como la temporal, y exterminar a la vez la sed del ideal y el hambre del pan cotidiano. El que tiene que usar su vida en conservarla, no puede gozar de ella, y el que la busca no la tiene, y tampoco puede gozar de ella: los dos son pobres, pero "¡bienaventurados los pobres!"

Los hambrientos de verdadera vida no tienen ya ningún poder sobre su vida presente, que deben consagrar a la conquista de la verdadera vida y sacrificar al cumplimiento de esta tarea y de este deber. La servidumbre de la existencia terrestre, toda entera subordinada a la existencia celeste que esperan, es evidente en los espíritus religiosos que descuentan una vida futura y no ven en la vida de aquí abajo más que un simple tránsito; pero sería falso creer en menos renuncia en aquellos que en apariencia se han libertado más de los dogmas. ¡Comprended, pues, que la "vida verdadera" tiene un sentido mucho más extendido que vuestra "vida celestial!" ¿Y para llegar inmediatamente a la concepción liberal de la vida, la "vida verdadera", no es humana y "verdaderamente humana"? ¿Hay que tomarse tanto trabajo para conseguir esa vida humana, o el primero que llega la vive desde el momento en que comienza a respirar? ¿Es ella para cada uno el presente, lo que tiene y lo que es en la actualidad, o debe tender a ello como a una vida futura que no poseerá sino después de haberse "lavado de la mancha del egoísmo?" Por tal cuenta, la vida no es más que la conquista de la vida, no se vive más que para hacer vivir en sí la esencia del Hombre y por el amor de esa esencia. No tiene uno su vida más que para crear una "verdadera vida" purificada de todo egoísmo. Y de ahí por qué uno vacila en emplearla a su gusto: ella tiene su empleo, su objeto, y no se puede desviarla de él.

En suma, se tiene una vocación, un deber; tiene uno, con su vida, que realizar, que cumplir algo; ese "algo", mirando al cual la vida no es más que un medio y un instrumento, tiene más importancia que ella y no se la debe. Se tiene un dios que reclama víctimas vivientes. Los sacrificios humanos no han perdido, a la larga, más que sus formas bárbaras, no han desaparecido; a cada instante, criminales son ofrecidos en holocausto a la Justicia, y nosotros, "pobres pecadores", nos inmolamos nosotros mismos en el altar de la "esencia humana", del "Hombre", de la "Humanidad", de los ídolos o de los dioses, cualquiera que sea el nombre que se les dé.

Teniendo un acreedor al que debemos nuestra vida, no tenemos ningún derecho a gastarla para nosotros.

Las tendencias conservadoras del Cristianismo no permiten al cristianismo pensar en la muerte de otro modo que con la insistencia de arrancarla su aguijón y de sobrevivir perfectamente. El cristiano consiente en que todo ocurra, toma sus males con paciencia, desde el momento en que puede —¡usurero!— contar con que se indemnizará en el cielo y cogerá gruesos intereses.

No le es permitido matarse; sólo puede conservarse y trabajar en "prepararse su puesto para más tarde". La perpetuidad, el "triunfo sobre la muerte", he ahí lo que toma a pecho: "La última enemiga que será vencida es la muerte"(1), "Jesucristo ha quebrantado el poder de la muerte y ha sacado a luz con el Evangelio, la vida y la incorruptibilidad" (2).— "¡Incorruptibilidad", estabilidad!

El hombre moral quiere el Bien, lo Justo, etc.; si usa de los medios que conducen a ese fin y conducen a él realmente, esos medios no son por eso los suyos, sino que son los del Bien, de lo Justo, etc. Esos medios nunca son inmorales, porque el objeto a que permiten alcanzar es bueno: el fin justifica los medios; esta máxima pasa por jesuítica, aunque sea estrictamente "moral". El hombre moral es el servidor de un fin o de una idea, él se hace el instrumento del Bien como el hombre piadoso tiene a gloria ser el obrero, el instrumento de Dios.

Los mandamientos de la Moral ordenan como bueno aguardar la hora de la muerte; darse a sí mismo la muerte es inmoral y malo: el suicidio no tiene ningún perdón que aguardar ante el tribunal de la moralidad. El hombre religioso lo condenaba porque "no eres tú quien te has dado la vida, es Dios, y él sólo puede quitártela" (como si, por esa cuenta, no fuese Dios quien me la quita cuando yo me mato, lo mismo que cuando una teja o una bala me rompen la cabeza: ¡él también es quien ha despertado en mí la resolución de morir!). El hombre moral, por su parte, lo condena, porque yo debo mi vida a la Patria, etc., y "no sé si de mi vida hubiera podido resultar todavía algún bien". Si yo me mato, el Bien pierde, naturalmente, en mí un instrumento, como el Señor cuenta, muerto yo, con un obrero menos en su viña. Si yo fui inmoral, el Bien se aprovechará de mi mejoramiento; si fui impío, Dios se regocijará de mi contricción. El suicidio es tan criminal para con Dios como para con la virtud. Tú que te quitas la vida, olvidas a Dios, si eres religioso, y olvidas el deber si eres moral. ¿Es la muerte de Emilia Galotti justificable bajo el punto de vista de la moralidad (se admite que esa muerte es un suicidio, y el hecho es que ciertamente lo es)? Se han roto la cabeza para decirlo. Estar tan arrebatada de castidad, ese bien moral, que se la sacrifique su vida es ciertamente moral; pero, en cambio, no tener bastanta confianza en sí misma para osar afrontar los lazos de la carne, es inmoral. El conflicto trágico que forma el fondo de todo drama moral, reposa generalmente sobre una antinomia de este género; hay que pensar y sentir moralmente para ser capaz de interesarse en él.

Todo lo que se puede decir en nombre de la moral y de la piedad a propósito del sui-



cidio, no es menos verdadero si se apela a la humanidad, puesto que uno debe igualmente su vida al Hombre, a la humanidad, al género humano. Sólo es cuando no me reconozco obligación para con nadie, cuando la conservación de mi vida es asunto mío. "¡Un salto desde lo alto de ese puente me hace libre!".

Debemos el Ser, cualquiera que sea, que tenemos que hacer vivir en nosotros, no sólo el conservar la vida de que somos depositarios, sino, aparte de eso, no emplear esa vida a nuestro gusto, regularla por él y conformarla a él. Todo en emplear esa vida a nuestro gusto, regularla por él y conformarla a él. Todo en mí, pensar, sentir, querer, todos mis actos, todos mis esfuerzos son de él.

TAREA DEL ARTE ES ACTUALMENTE INTRODUCIR CAOS EN EL ORDEN.

T. W. Adorno

La idea que tenemos de ese Ser determina lo que le es conforme. Pero esa idea, ¿de cuántas maneras se ha concebido?; y ese Ser, ¿bajo cuántas formas se le ha representado? El mahometano cree que el Ser Supremo exige de él una cosa, y el cristiano cree que reclama otra muy distinta; ¡qué diferente aspecto debe la vida presentarles! Pero todos están al menos unánimes en creer que corresponde al Ser Supremo dirigir su vida.

No me detendré más tiempo en los devotos que tienen en Dios un guía y en su Palabra un hilo conductor; no los he citado más que para memoria; pertenecen a una fauna extinguida y su inmovilidad es la de las petrificaciones. No son ya hoy los piadosos, sino los liberales los que hablan alto, y la piedad misma no puede ya dispensarse de sonrosar un poco sus pálidas mejillas con el colorite liberal. Los liberales no honran en Dios a su guía ni suspenden su vida del hilo conductor de la Palabra divina; se guían por el Hombre, y no es a una vida "divina", sino a una vida "humana" a lo que aspiran.

MAX STIRNER

(Fragmento de "EL UNICO Y SU PROPIEDAD")

- (1) 1.a a los Corintios, XV, 26.
(2) 2.a Timoteo, I, 10.



México, D. F., a 13 de febrero de 1980.

Sr. Manuel Becerra Acosta
Director de Uno Mas Uno.

2a. Carta abierta al "camarada" Gilly.

He leído con sumo interés en Uno Mas Uno, lo que podíamos llamar tus reflexiones nicaragüenses. Conoces por mi carta anterior, que celebro jubilosamente la caída del Dictador, y me pareció acertada la medida de no querer ensuciar la victoria con el consabido paredón.

Lo que no veo claro es la orientación política de la nueva Junta nicaragüense, a veces dan la sensación de no querer rebasar los principios de la democracia burguesa: tomando como ejemplo a Costa Rica.

Otras, parecen querer seguir la vereda de la Social-Democracia Europea y en algunos actos de las últimas fechas, dan la sensación de decidirse por la línea Castrista. Un reciente episodio confirma esta impresión, episodio alarmante para todo amante de la libertad, y que en tu caso, por motivos distintos tiene que preocuparte mucho más, y es una de las razones que justifiquen esta segunda carta:

La supresión "Manu Militari", del Diario el Pueblo, y la prisión y condena de varios de sus redactores. Según los cables, el periódico era el portavoz de la tendencia Trotskyista y la agresión recuerda la fobia Antitroskista del Kremlin. Parece que en muy poco tiempo han olvidado los de la junta que un atentado similar contra Chamorro y su periódico fue la gota que hizo desbordar de indignación a todo el pueblo Nicaragüense contra el dictador Somoza. El miedo a la letra impresa, el desprecio contra la libertad de expresión que caracteriza a todos los dictadores parece ha sido la inspiración de este acto.

Atentado contra la prensa, que ni el Presidente de uno de los imperios más poderosos del mundo se atrevió a ejercer contra el Washington Post. Agravándolos para justificarse, movilizando o acarreando un grupo de fanáticos para que *Democráticamente* aprobaran la acción. Olvidando que también masas fanáticas apoyaban a Hitler y hoy apoyan al ayatola Jomeini. He esperado para ver cómo reaccionas ante este acto vandálico de la junta, a la que tantos buenos consejos has dedicado.

Después de tantas alertas contra las injerencias imperialistas. Das la sensación de que prefieres callarte, las víctimas son tus correligionarios calificados por los que ostentan el poder en Nicaragua como contrarrevolucionarios exactamente igual como calificaba Trotsky, cuando estaba en la cúspide en Rusia a todos los discrepantes y cuando encargaba a la Checa, que hiciera lo demás, veo la dificultad con que encuentras para protestar contra el atropello, te falta fuerza moral y la audacia necesaria para reconocer públicamente que estás o estabas equivocado al haber escogido a Trotsky como guía espiritual.

La liquidación de El Pueblo, y las condenas de sus redactores discrepantes de las directivas de la Junta no está en contradicción con tu concepción política.

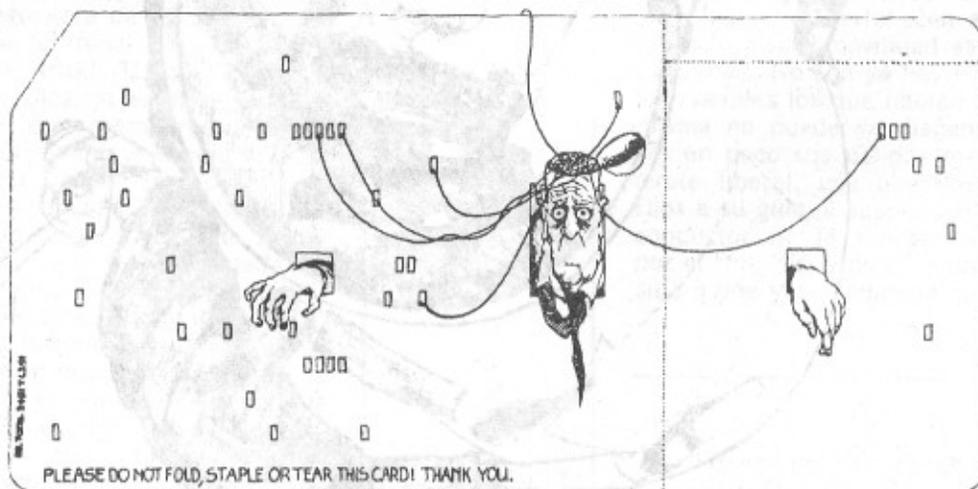
Si Trotsky tenía razón, ellos también la tienen. ¿Estás de acuerdo?

Espero tu respuesta, no como aclaración personal, sino como información para todos los lectores interesados por la existencia de estos problemas.

Cordialmente, José Rieira

Av. Morelos 45. Desp. 206 Col. Juárez.

NOTA: Carta no publicada en Uno Mas Uno.





**EL ANTISEMITISMO
_ DECIA ENGELS _
ES EL SOCIALISMO
DE LOS ESTUPIDOS.
¿ NO SERA EL SOCIALISMO
UN SEMITISMO
DE LA ESTUPIDEZ
O UNA ESTUPIDEZ
DE LOS SEMITAS ?
O SEA,
UNA SEMI-ESTUPIDEZ.**

José Bergamín.

