
ESCRITURAS LIBERTARIAS

¿Qué es una escritura libertaria? ¿Una escritura cuyo autor se libera de linajes y convencionalismos? ¿Una que desata pasiones feroces? ¿Una narración que sabe descubrir el corazón autoritario del Padre y del Estado? ¿El fruto de un autor que se dice y escribe como anarquista? ¿Es libertaria una escritura porque denuncia el horror de los yerbales, la esclavitud del sexo, la omnipresencia del poder, la trampa del instinto? ¿O una escritura libertaria es aquella que simplemente inspira y convoca la liberación en todas sus versiones?

Muchas de estas preguntas recorren los artículos del presente dossier. Michael Löwy sopesa las equívocas huellas del anarquismo en Franz Kafka para terminar rescatando sus aires libertarios: una inspiración de íntima sensibilidad crítica que logra enunciar el autoritarismo de un modo ejemplar. El investigador brasileño-francés leyó parte de este trabajo en su visita al CeDInCI el 5 de octubre de 2005. Allí anticipó la aparición en español de su libro **Franz Kafka, rêveur insoumis** (Paris, Stock, 2004). Sus obras anteriores tienen amplia circulación en Argentina: **La teoría de la revolución en el joven Marx; Dialéctica y revolución: ensayos de sociología e historia del marxismo; El pensamiento del Che Guevara; Walter Benjamin. Aviso de incendio; Redención y utopía**, entre otras.

En una dirección similar, Martín Albornoz persigue los rastros de la figura singular de Rafael Barrett. Una vida demasiado breve y de prosa urgente para expresar un anarquismo mínimo y originalmente vinculado a la religiosidad. Albornoz es profesor de historia de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y ha publicado varios artículos y reseñas sobre anarquismo y nueva izquierda en los '70. Actualmente prepara una selección de textos de Barrett para la colección Utopía Libertaria.



Por su parte, Armando Minguzzi descubre en la obra de Alberto Ghirardo una dicotomía persistente en la construcción del sujeto anarquista. La literatura de Ghirardo resulta atravesada por una constante sospecha científicista sobre lo pasional y una particular definición libertaria del instinto. Minguzzi es Licenciado en Letras de la Universidad de Buenos Aires y Magister en Filología Hispánica del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) de Madrid. Actualmente se desempeña como Investigador del Departamento de Investigaciones Filológicas y Lingüísticas de la Academia Argentina de Letras desde el año 1991 y es docente de la Cátedra de Literatura Española III (Moderna Y contemporánea) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es autor (en colaboración) del volumen titulado **Del fuego a la rosa: utopías anarquistas y programas socialistas (1870-1929)**, Buenos Aires, Biblioteca Nacional-Página/12, 1999; y compiló y prologó **La venus del Arrabal y otros relatos**, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes-Biblioteca Nacional, 1999.

Por último, **Claudia Bacci y Laura Fernández Cordero** recuperan la escritura de las publicaciones periódicas libertarias, en esta ocasión, la voz revulsiva de las mujeres. Acusadas de “plumas feroces” las anarquistas ponen en cuestión la emancipación a la que eran repetidamente convocadas por sus compañeros. Las autoras son docentes e investigadoras de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y forman parte del Grupo de Estudios Feministas en el CeDInCI.

Franz Kafka y el socialismo libertario

Michael Löwy

Es sabido que no puede reducirse la obra de Kafka a una doctrina política, cualquiera que ésta sea. Kafka crea individuos y situaciones; expresa en su obra sentimientos, actitudes, una *stimmung*.¹ El mundo simbólico de la literatura es irreductible al mundo discursivo de las ideologías: la obra literaria no es un sistema conceptual abstracto al modo de las doctrinas filosóficas o políticas, sino la creación de un universo imaginario de personajes y objetos.²

Sin embargo, eso no prohíbe explorar los pasajes, los vínculos subterráneos entre su espíritu antiautoritario, su sensibilidad libertaria, sus simpatías por el anarquismo por un lado y sus principales escritos por otro. Estos pasajes nos brindan un acceso privilegiado a lo que podría llamarse el paisaje interno de la obra de Kafka.

Las inclinaciones socialistas de Kafka se manifestaron muy pronto: según su amigo de la juventud y compañero de colegio Hugo Bergmann, su amistad se había enfriado un tanto durante el último año escolar (1900-1901), porque “su socialismo y mi sionismo eran demasiado fuertes”.³ ¿De qué socialismo se trata?

Tres testimonios de contemporáneos checos documentan la simpatía con que el escritor praguense retrató a los socialistas libertarios checos, y su participación en algunas de sus actividades. Al inicio de los años 30, en sus investigaciones para la redacción de la novela **Stefan Rott** (1931), Max Brod recogió informes sobre uno de los fundadores del movimiento anarquista checo, Michal Kacha. Concernían a la presencia de Kafka en las reuniones del *Klub Mladych* (Club de Jóvenes), organización libertaria, antimilitarista y anticlerical frecuentada por varios escritores checos (S. Neumann, Mares, Hasek). Integrando estas informaciones —que luego fueron “confirmadas por otro medio”—, Brod señala en su novela que Kafka “asistía a menudo, en silencio, a las

sesiones del círculo. Kacha lo encontraba simpático y lo llamaba ‘Klidas’, que podría traducirse como taciturno o más exactamente siguiendo el argot checo como ‘coloso del silencio’”. Max Brod jamás ha puesto en cuestión la veracidad del testimonio que cita por primera vez en la biografía de Kafka.⁴

El segundo testimonio es el del escritor anarquista Michal Mares, quien había conocido a Kafka en la calle (ellos eran vecinos). Según Mares —cuyo documento fue publicado por Klaus Wagenbach en 1958— Kafka había venido, por su invitación, a una manifestación contra la ejecución del educador libertario español Francisco Ferrer, en octubre de 1909. En el curso de los años 1910-1912, habría asistido a conferencias anarquistas sobre el amor libre, sobre la comuna de París, sobre la paz, contra la ejecución del militante parisino Liabeuf, organizadas por el Club de Jóvenes, por la asociación *Vilem Körber* (anticlerical y antimilitarista), y por el movimiento anarquista checo. Incluso habría pagado en sucesivas ocasiones cinco coronas de fianza para liberar a sus amigos de la prisión. Mares insiste, de forma análoga a Kacha, sobre el silencio de Kafka: “En mi conocimiento, Kafka no pertenecía a ninguna de las organizaciones anarquistas pero tenía por ellas las fuertes simpatías de un hombre sensible y abierto a los problemas sociales. Sin embargo, a pesar del interés que él mostraba por estas reuniones (vista su asiduidad) no intervenía jamás en las discusiones”. Este interés se habría manifestado también en sus lecturas —**Palabras de un revolucionario** de Kropotkine (regalo del mismo Mares) así como los escritos de los hermanos Reclus, de Bakunin y de Jean Grave— y dentro de sus simpatías: “El destino del anarquista francés Ravachol o la tragedia de Emma Goldman quien publicó **Mother Earth** lo afectó muy particularmente”.⁵

Este testimonio había aparecido en 1946 en una revista checa, bajo una versión un tanto diferente, sin llamar la atención.⁶ Pero no es hasta después de su publicación en el anexo del destacado libro de Klaus Wagenbach sobre la juventud de Kafka (1958) —la primera obra en sacar a la luz los vínculos entre el escritor

1 Una primera versión de este artículo ha sido publicada en hebreo en **International problems** (Tel Aviv, abril 1967), fue traducida al Idish en **Fraie Arbeyter Shtime** (New York, 1968) luego al español para la revista **Tierra y libertad** (México, 1983) y de allí al italiano en la **Rivista A** (Milán, 1984). También ha servido de base a un artículo en idioma alemán de Egon Günther, aparecido en **Trafik** (Mülheim, 1992) y traducido a su vez en italiano en **Volontá** (Milan, 1993). Otras versiones aparecen en francés en A. Goldmann y S. Nair (ed.), **Essais sur le formes et leurs modifications** (Paris, Denoël, 1981) y en **l'Homme et la Société** (Paris, L'Harmattan, 1997), en inglés en **New Politics** (New York, 1997) y en checo en **Analogon** (Praga, 1997) [nota del editor].

2 Lucien Goldmann, “Materialisme dialectique et historie de la littérature”, en **Recherches dialectiques**, Paris, Gallimard, 1959, pp. 45-64.

3 Hugo Bergmann, “Erinnerungen an Franz Kafka”, en **Franz Kafka Exhibition** (catalogue), Jérusalem, The Jewish National and University Library, 1969, p. 8.

4 Max Brod, **Franz Kafka**, Paris, Gallimard, 1945, pp.135-136.

5 Michal Mares, “Como conocí a Franz Kafka” Publicado como anexo en Klaus Wagenbach, **Franz Kafka, Années de jeunesse (1883-1912)**, Paris Mercure de France, 1967.

6 Michal Mares, “Stekani s Franzem Kafkou”, en **Literarni Noviny**, 15, pp. 85 y subsiguientes, 1946. Esta versión —en la que Kafka mismo sería quien habría liberado su fianza— es citada en el otro libro de Klaus Wagenbach, **Franz Kafka ins Selbstzeugnissen und Bilddokumenten**, Hambourg, Rowohlt, 1964, p. 70.



y los medios libertarios praguenses— que provocará una serie de polémicas destinadas a poner en duda su credibilidad. Volvemos sobre ello.

El tercer documento son las **Conversaciones con Kafka** de Gustav Janouch, aparecido en una primera edición en 1951 y en una segunda, considerablemente más extensa, en 1968. Este testimonio, que se refiere a los intercambios del escritor praguense durante sus últimos años de vida (a partir de 1920), sugiere que Kafka guardaba simpatía por los libertarios. No solamente califica a los anarquistas checos como hombres “muy gentiles y muy alegres”, “tan gentiles y amistosos que uno se veía obligado a creer en cada una de sus palabras”, sino que las ideas políticas y sociales que él expresa durante estas conversaciones siguen estando muy marcadas por la corriente libertaria.

Por ejemplo, su definición del capitalismo como “un sistema de relaciones de dependencia” donde “todo es jerárquico, todo es esclavizante”, es típicamente anarquista, por su insistencia sobre el carácter autoritario del sistema —y no sobre la explotación económica como lo hace el marxismo. Asimismo, su actitud esceptica hacia el movimiento obrero organizado parece inspirada por la desconfianza libertaria hacia los partidos y las instituciones políticas: detrás de los obreros que desfilan “ya avanzan los secretarios, los burócratas, los políticos profesionales, todos los sultanes modernos que se preparan para el acceso al poder... La revolución se evapora, solamente resta entonces el sedimento de una nueva burocracia. Las cadenas de la humanidad torturada son de *papier ministériel*”.⁷

En su segunda edición (1968), que supuestamente reproduce la versión completa de sus notas, perdidas en la posguerra y encontradas más bien tarde, Janouch relata el intercambio siguiente con Kafka: —“Usted ha estudiado la vida de Ravachol?— ¡Sí! Y no solamente la de Ravachol, sino también la de varios otros anarquistas. Me sumergí en las biografías e ideas de Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tucker y Tolstói; frecuenté diferentes grupos, asistí a reuniones, resumiendo, invertí en este asunto mucho tiempo y dinero. Participaba en 1910 en los debates que tenían los anarquistas checos en una taberna de Karolinenthal llamada *Zum Kanonenkreuz* donde se reunía el club anarquista, el Club de Jóvenes... Max Brod me acompañó varias veces a esas reuniones, que en el fondo no le agradaban demasiado (...) Para mí, se trataba de un asunto muy serio. Yo estaba tras los rastros de Ravachol. Ellos me condujeron enseguida a Erich Müssam, a Arthur Holitscher y al anarquista vienés Rudolf Grossman⁸... Todos ellos buscaban realizar la felicidad de los hombres sin la gracia.⁹ Yo los comprendía. Sin embargo, (...) yo no podía seguir mucho tiempo marchando codo a codo con ellos.”¹⁰

7 Janouch, Gustav, **Kafka m'a dit**. Paris, Calmann-Lévy, 1952, pp.70,71,135,107,108,141. *Papier ministériel*: papel utilizado en las oficinas públicas 44 cm. x 33 cm. de largo, de buena calidad. (N.T.).

8 Mejor conocido por su seudónimo, Pierre Ramus.

9 “Sans la grâce” en el original (N.T.).

10 Gustav Janouch, **Conversations avec Kafka**, Paris, Maurice Nadeau, 1978, pp. 118-119.

En la opinión general de los comentaristas, esta segunda versión es menos creíble que la primera, especialmente por su origen misterioso (de notas perdidas y recuperadas). Es necesario añadir, en el caso preciso que nos interesa, un error manifiesto: Max Brod, de su propio consentimiento, no solamente jamás acompañó a su amigo a las reuniones del club anarquista sino que ignoraba todo de su participación en las actividades de los libertarios praguenses.

La hipótesis sugerida por estos documentos —el interés de Kafka por las ideas libertarias— es confirmada por ciertas referencias en sus escritos íntimos. Por ejemplo, en su diario se encuentra el imperativo categórico: “No olvidar a Kropotkine!”; y en una carta a Max Brod en noviembre de 1917, manifiesta su entusiasmo por un proyecto de revista (**Hojas de combate contra la voluntad de poder**) propuesta por el anarquista freudiano Otto Gross.¹¹

Sin olvidar el espíritu libertario que parece inspirar algunas de sus declaraciones, por ejemplo, el breve comentario cáustico que hizo un día a Max Brod en referencia a su lugar de trabajo, la Oficina de seguros sociales (donde los obreros víctimas de accidentes venían a abogar por sus derechos) “Qué humildes son estos hombres, vienen a hacernos reclamos. En lugar de tomar la casa por asalto y saquearla, ellos vienen a solicitar.”¹²

Es muy probable que estos diversos testimonios —sobre todo los dos últimos— contengan inexactitudes y exageraciones. Klaus Wagenbach mismo reconoce (a propósito de Mares) que “ciertos detalles son quizá falsos” o al menos “exagerados”. Asimismo, según Max Brod, Mares, como muchos otros testigos que conocieron a Kafka “tienden a exagerar”, particularmente en lo que refiere a la profundidad de sus lazos de amistad con el escritor. En cuanto a Janouch, si la primera versión de sus recuerdos da una impresión “de autenticidad y credibilidad”, porque ellos “portan los signos distintivos del estilo con el que Kafka hablaba”, la segunda le parece mucho menos digna de confianza.¹³

Pero una cosa es constatar las contradicciones o las exageraciones de estos documentos y otra distinta es rechazarlos en bloque y calificar de “pura leyenda” los datos sobre los lazos entre Kafka y los anarquistas checos. Esta es la actitud de ciertos especialistas, entre los cuales se encuentran Eduard Goldstüker, Harmut Binder, Ritchie Robertson y Ernest Pawel —el primero un crítico literario comunista checo y los otros tres autores de biografías de Kafka cuyo valor no puede negarse. Su tentativa de eliminar el episodio anarquista en la vida de Kafka merece discutirse con todo detalle, en la medida en que tiene implicancias políticas evidentes.

Según E. Goldstüker —bien conocido por sus esfuerzos destinados a “rehabilitar” a Kafka en Checoslovaquia durante los años

11 Franz Kafka, **Diaries et Briefe**, Fischer Verlag, p.196, 1975. Ver sobre Kafka y Otto Gross, G. Baioni, **Kafka, Letteratura ed Ebraismo**, Torino, Einaudi, 1979, pp. 203-205.

12 Max Brod, *op. cit.*, pp. 132-133.

13 Voir K. Wagenbach, **Franz Kafka in Selbstzeugnissen**, 1964, p. 70. Ver también: Max Brod, **Streitbares Leben 1884-1968**, Munich-Berlin-Vienne, F.A. Herbig, 1969, p.170 y **Über Franz Kafka**, Francfort, Fischer Bücherei, p. 190.

60— los recuerdos de Mares reeditados por Wagenbach “pertenecen al reino de la ficción.” Su argumento central es que no es concebible que los revolucionarios anarco-comunistas hayan aceptado en sus reuniones a “un hombre que no conocían” y que por parte permanecía siempre silencioso (según Kacha y Mares). Ahora bien, lo que Goldstücker parece curiosamente olvidar es que Kafka no era un desconocido, sino por el contrario, era conocido personalmente por los principales organizadores de las reuniones: Michal Kacha y Michal Mares (así como por otros participantes como Rudolf Illowy, su antiguo compañero de estudios en el colegio). No obstante —de manera un tanto contradictoria con lo que precede— Goldstücker termina por admitir la participación de Kafka en actividades anarquistas, sosteniendo simplemente que esta participación no habría durado varios años como lo afirma Mares sino se habría limitado a su presencia en algunas reuniones. Ahora bien, como Mares mismo no menciona concretamente más que cinco reuniones, no se ve muy bien por qué razón Goldstücker rechaza también categóricamente su testimonio.¹⁴

Halmut Binder, autor de una biografía detallada y muy erudita de Kafka, es quien desarrolla más enérgicamente la tesis según la cual los vínculos entre Kafka y los medios anarquistas pragueños son una “leyenda” que pertenece al “reino de la imaginación.” Se acusa a Klaus Wagenbach de haber utilizado fuentes “que estaban de acuerdo con su ideología” (Kacha, Mares y Janouch), pero que “carecen de credibilidad o son falsificaciones incluso deliberadas”.¹⁵

El primer problema con este tipo de razonamiento es el siguiente: ¿Por qué los tres testimonios considerados “poco fiables” coinciden en los vínculos entre Kafka y los libertarios? ¿Por qué no se encuentran testimonios “ficticios” sobre la repetida participación de Kafka en reuniones sionistas, comunistas o socialdemócratas? Es difícil de comprender —salvo imaginar una conspiración anarquista— por qué habría únicamente “falsificaciones” en esta dirección precisa. Pero examinados más de cerca los argumentos de Binder, el combate contra Wagenbach no está desprovisto de motivaciones “ideológicas”.

En su opinión, “el simple hecho de que Brod no haya conocido estas pretendidas actividades hasta varios años después

de la muerte de Kafka, a través de Michal Kacha, un antiguo miembro de este movimiento anarquista... va en contra de la credibilidad de esta información. Porque es casi inimaginable que Brod, quien en esta época emprendió dos viajes de vacaciones con Kafka y con quien se encontraba cotidianamente, haya podido ignorar el interés de su mejor amigo por el movimiento anarquista.” Ahora bien, si eso es realmente “casi inimaginable” (constatando a pesar de todo que el “casi” deja un margen de duda) ¿cómo puede ser que el principal interesado, es decir el mismo Max Brod, considerara esa información como perfectamente fiable, ya que la utilizó tanto en su novela **Stefan Rott** como en la biografía de su amigo?

Lo mismo vale para otro argumento de Binder: “escuchar, en un café lleno de humo, las discusiones políticas de un grupo que actúa fuera de la legalidad... es una situación inimaginable para la personalidad de Kafka.” Y sin embargo, esta situación no tenía nada de extraño a los ojos de Max Brod, quien conocía la personalidad de Kafka. De hecho, nada en la obra de Kafka deja entender que tuviera un respeto tan supersticioso por la legalidad!¹⁶

Para intentar deshacerse de una vez por todas del testimonio de Michal Mares, Binder se refiere con insistencia a una carta de Kafka a Milena, donde él habla de Mares como “alguien que encontré en la calle”. Desarrolla el siguiente argumento “Kafka destaca expresamente que su relación con Mares es solamente la de un *Gassenbekanntschaft* (conocido de la calle). Este es un indicador más claro de que Kafka jamás participó en una reunión anarquista”.¹⁷ ¡Lo menos que uno puede decir es que entre la premisa y la conclusión hay un *non sequitur* evidente! Todo lo que puede deducirse de la carta de Kafka a Milena, es que Mares en su testimonio de 1946 probablemente exageró sus vínculos de amistad con Kafka, pero no hay ninguna contradicción entre sus relaciones esporádicas y la participación de Kafka en las reuniones anarquistas donde se encontraba, entre otros, el joven Mares. Aunque su relación se limitara a encuentros en la calle (la casa de Kafka estaba cerca del lugar de trabajo de Mares), eso no habría impedido a Mares pasarle panfletos e invitaciones para reuniones y manifestaciones, constatar su presencia en algunas de sus actividades e incluso regalarle en una ocasión, un ejemplar del libro de Kropotkine.¹⁸

Mares pone como prueba material de su vínculo con Kafka una tarjeta postal enviada por el escritor, fechada el 9 de diciembre de 1910. Afirma, pero es una aseveración imposible de comprobar,

14 Eduard Goldstücker, “Über Franz Kafka aus der Prager Perspektive 1963”, in Goldstücker / Kautman / Reimann (ed.), **Franz Kafka aus Prager Sicht**, Prague, 1965, pp 40-45. Goldstücker agrega otro argumento: “La principal razón de mi escepticismo sobre la leyenda de un contacto prolongado e íntimo de Kafka con los anarco-comunistas es el hecho de que en ninguna parte de la obra de Kafka se encuentran signos de familiaridad con sus pensadores.” Su actitud hacia la clase obrera no era la del “Socialismo Moderno” sino la de los socialistas utópicos “muy previos a Marx”. Algunas observaciones sobre este extraño razonamiento: a) el término “anarco-comunismo” dista mucho de ser adecuado a describir estos clubes a las orientaciones muy distintas, que van del anarcosindicalismo al pacifismo libertario; b) el anarquismo no se define por una actitud común hacia la clase obrera (distintas posiciones existen a este respecto en la tradición libertaria) sino por su denegación de toda autoridad y del Estado como poder instituido; c) la doctrina anarquista había nacido antes de Marx y no es en relación con su obra que se constituyó el socialismo libertario.

15 Halmut Binder, **Kafka-Handbuch, Bd 1. Der Mensch und seine Zeit**, Stuttgart, Alfred Kröner, 1979, pp. 361-362.

16 *Ibid.* pp. 362-363 La idea de que Kafka pudiera ocultarle alguna información no tenía nada de asombroso para Brod, que destaca en su autobiografía: “Contrariamente a mí, Kafka era por naturaleza cerrado y no permitía a nadie, ni siquiera a mí, el acceso a su alma. Yo sabía muy bien que él guardaba a veces para sí cosas importantes” Brod, Max, **Streitbares Leben**, pp. 46-47.

17 Halmut Binder, *op. cit.*, p. 364. Cfr. Kafka, F., **Lettres à Milena**, Paris, Gallimard, p.270, 1988.

18 Según Binder “Si Mares le hubiera efectivamente dado **Palabras de un revolucionario** de Kropotkine, no habría encontrado en el *diario* de Kafka la nota: No olvidar Kropotkine!” (*Ibid.* p. 364). De nuevo, difícilmente se ve la relación entre el hecho mencionado y la extraña conclusión de Binder. El único aspecto del testimonio de Mares que parece poco compatible con la carta de Kafka a Milena, es el episodio de la fianza que Kafka habría pagado para su liberación.

que había recibido varias cartas de su amigo que “desaparecieron en los numerosos registros que se efectuaban en esta época en casa”. Binder toma nota de la existencia de este documento, pero a partir del hecho de que la carta esta dirigida a “Joseph Mares” (y no Michal) cree encontrar aquí una nueva prueba de las “ficciones” del testigo: sería totalmente increíble que un año después de haber conocido a Mares y haber participado a su lado varias tardes del *Klub Mladych*, Kafka “No lo conozca por su nombre”. Ahora bien, este argumento no cuenta, por una razón muy simple: según los editores alemanes de la correspondencia entre Kafka y Milena, el verdadero nombre de Mares no era Michal sino... Josef.¹⁹

En cuanto a Janouch, si bien Binder rechaza como pura invención la versión de 1968 de sus memorias, la referencia a los anarquistas en la de 1951 le parece “poder estar fundada en un verdadero recuerdo”. Pero se apresura a reducirla a poca cosa, asimilándola al pasaje mencionado de la carta a Milena: el conocimiento “de la calle” del poeta Michal Mares. Ahora bien, en la conversación mencionada por Janouch se habla de “anarquistas” en plural, “tan agradables y amigables” que se supone que Mares dista mucho de ser el único militante libertario conocido por Kafka.²⁰

El conjunto de la discusión de Harmut Binder sobre este tema da la lamentable impresión de una tentativa deliberada y sistemática —por todos los medios— para quitar de la imagen de Kafka la tacha que supondría sería —desde una visión política conservadora— su participación en las reuniones organizadas por los libertarios praguenses.

Algunos años más tarde, en su biografía de Kafka —obra por otro lado completamente digna de interés— Ernst Pawel defiende aparentemente las mismas tesis que Binder: se trata “de enterrar uno de los grandes mitos” atribuidos a la persona de Kafka, a saber “la leyenda de un Kafka conspirador en el seno del grupo anarquista checo *Klub Mladych*”. Esta leyenda se debería “a los fértiles recuerdos del ex anarquista Michal Mares quien, en sus memorias un poco fantasiosas publicadas en 1946, describe a Kafka como un amigo y un camarada que participaba de las reuniones y manifestaciones anarquistas” La historia de Mares “sobre la que Gustav Janouch bordaría sus adornos más tarde”, se reencuentra en varias biografías de Kafka, que nos lo presentan como un joven conspirador y como un compañero de ruta del movimiento libertario checo. Este relato es sin embargo desmentido completamente por todo lo que se sabe de su vida, sus amigos y su carácter. Ya poco creíble como conspirador, ¿cómo habría podido e incluso querido disimular su compromiso a amigos íntimos, que veía todos los días?”²¹

La leyenda es más fácil de desmentir en tanto que no corresponde a alguna de las fuentes en cuestión: ni Kacha (no

mencionado por Pawel), ni Mares o Janouch y aun menos Wagenbach han afirmado que Kafka era un “conspirador en el seno de un grupo anarquista”. Mares insiste explícitamente sobre el hecho de que Kafka no era miembro de ninguna organización. Además no se trata de “conspiración” sino de participación en reuniones que estaban, en la mayoría de los casos, abiertas al público. En cuanto al “disimulo frente a los amigos íntimos”—es decir Max Brod— ya mostramos la debilidad de este argumento.

Ernst Pawel provee una razón suplementaria en apoyo de su tesis: es “inconcebible” que “cualquiera que haya tenido el status de funcionario” haya escapado a la atención de los informantes de la policía. Ahora bien, los archivos de la policía praguense “no contienen la menor alusión a Kafka”.²² La observación es interesante, pero la ausencia de un nombre en los archivos policiales no ha sido nunca en sí misma una prueba suficiente de no participación. Por otra parte, es poco probable que la policía dispusiera del nombre de todos aquellos que asistían a las reuniones públicas organizadas por los diversos clubes libertarios: se interesaba por los líderes, por los dirigentes de estas asociaciones y no por quienes escuchaban en silencio...

Sin embargo, Pawel se distingue de Binder por su disposición a reconocer la validez de los hechos sugeridos por esos testimonios, en una versión más atenuada “la verdad es más prosaica. Kafka conocía efectivamente a Mares [...] y sin duda pudo asistir a reuniones o a manifestaciones públicas, como observador interesado [...] sus propias inclinaciones socialistas son certificadas por Bergmann y por Brod. [...] en los años que siguieron, él parecía también haber estado interesado por el anarquismo filosófico y no violento de Kropotkin y de Alexandre Herzen”.²³ No estamos lejos de las conclusiones de Wagenbach...

Examinemos ahora la opinión de Ritchie Robertson, autor de un notable ensayo sobre la vida y la obra del escritor judío praguense. En su opinión la información proporcionada por Kacha y Mares deberían “tratarse con escepticismo”. Sus principales argumentos a este respecto retoman los de Goldstücker y Binder: cómo un grupo que se reúne secretamente aceptaría en su seno a un visitante silencioso “el cual, por lo poco que sabían, podía bien ser un espía?” ¿Cómo era posible que Brod no supiera nada de la participación de su amigo en esas reuniones? ¿Qué valor se puede atribuir al testimonio de mares, considerando que él no era más que un *Gassenbekanntschaft* de Kafka?. En resumen, “por todas estas razones la asistencia de Kafka a las reuniones anarquistas parece ser una leyenda”. Es inútil volver sobre estas objeciones ya que mostré más arriba su poca consistencia.

Lo que es totalmente nuevo e interesante en el libro de Robertson es la tentativa de proponer una interpretación alternativa de las ideas políticas de Kafka que no serían, según su modo de ver,

19 Michal Mares, en Wagenbach, *Franz Kafka. Anées de jeunesse*, p. 254; H. Binder., *op. cit.*, pp. 363-364; F. Kafka, *Briefe an Milena*, Francfort. S. Fischer Verlag, 1983, p.336 (n.d.l.r).

20 Halmut Binder, *op.cit.*, p. 365.

21 ErnstPawel, *Franz Kafka ou le cauchemar de la raison*, Paris, Seuil, 1988, p. 162.

22 *Ibid.*, p. 162.

23 *Ibid.*, pp. 162-163 En otro capítulo del libro, Pawel se refiere a Kafka como “un anarquista metafísico muy poco dotado para la política partidaria”. Definición que me parece totalmente pertinente. En cuanto a los recuerdos de Janouch, Pawel los considera como “plausibles” pero “sujetos a precaución”.

ni socialistas ni anarquistas sino románticas. Este romanticismo anticapitalista no sería ni de izquierda ni de derecha.²⁴ Ahora bien, el anticapitalismo romántico es una matriz común a ciertas formas de pensamiento conservadoras y revolucionarias —en este sentido supera efectivamente a la división tradicional entre izquierda y derecha—, eso no impide que los autores románticos se situaran claramente a sí mismos en un polo u otro de esta visión del mundo: el romanticismo reaccionario o el romanticismo revolucionario.²⁵

De hecho, el anarquismo, el socialismo libertario, el anarcosindicalismo son un ejemplo paradigmático de “anticapitalismo romántico de izquierda”. En consecuencia, definir el pensamiento de Kafka como romántico —lo que me parece totalmente pertinente— no significa de ninguna manera que no sea “de izquierda”, concretamente un socialismo romántico de tendencia libertaria. Como en todos los románticos, su crítica de la civilización moderna se tiñe de nostalgia por el pasado, representado a sus ojos por la cultura *yiddish* de las comunidades judías de Europa del Este. Con una intuición notable André Breton escribía “**siempre marcando el minuto presente [el pensamiento de Kafka] gira simbólicamente en sentido contrario a las agujas del reloj de la sinagoga**” de Praga.²⁶

El interés del episodio anarquista en la biografía de Kafka (1909-1912) radica en que nos ofrece una de las claves más iluminadoras para la lectura de su obra —en particular sus escritos a partir del año 1912—. Digo bien una clave porque el encanto de su obra proviene también de su carácter eminentemente polisémico, irreductible a una interpretación unívoca. El *ethos* libertario se expresa en diferentes situaciones que están en el corazón de sus textos literarios, pero ante todo por la forma radicalmente crítica en que está representada la cara angustiante y penosa de la no-libertad: la autoridad. Como bien dijo André Breton, “ninguna obra milita tanto contra la aceptación de un principio soberano exterior a aquello que piensa”.²⁷

Un anti-autoritarismo de inspiración libertaria atraviesa el conjunto de las novelas de Kafka, en un movimiento de “despersonalización” y de reificación crecientes: de la autoridad paternal y

personal hacia la autoridad administrativa y anónima.²⁸ Una vez más, no se trata de cualquier doctrina política, sino de un estado de espíritu y de una sensibilidad crítica —cuya principal arma es la ironía, el humor, este humor negro que es, según André Breton, “una revuelta superior del espíritu”.²⁹

Esta actitud tiene raíces íntimas y personales en su relación con el padre. La autoridad despótica de *pater familias* es para el escritor el arquetipo mismo de la tiranía política. En su **Carta al Padre**³⁰ (1919), Kafka recuerda: “Tú estabas dotado para mí de eso tan enigmático que poseen los tiranos, cuyo derecho está basado en la propia persona, no en el pensamiento.” Enfrentado al tratamiento brutal, injusto y arbitrario de su padre hacia los empleados, se siente solidario de las víctimas: “Eso me volvió la tienda insostenible, me recordaba demasiado mi propia situación... Por eso yo estaba forzosamente de parte del personal”.³¹

Las principales características del autoritarismo en los escritos libertarios de Kafka son: 1) La *arbitrariedad*: las decisiones son impuestas desde lo alto, sin justificación moral, racional, humana alguna, a menudo formulando exigencias desmesuradas y absurdas hacia la víctima; 2) La *injusticia*: la culpabilidad es considerada —falsamente— como evidencia, sin necesidad de prueba, y los castigos son completamente desproporcionados a la “falta” (inexistente o trivial).

En su primer escrito mayor **El Verdicto** (1912) Kafka pone en escena únicamente la autoridad paternal; es también uno de los raros escritos donde el héroe (Georg Bendemann) parece someterse enteramente y sin resistencia al veredicto autoritario: ¡la orden dada por el padre a sus hijos de lanzarse el río! Comparando este relato con **El Proceso**, Milan Kundera observa: “la semejanza entre las dos acusaciones, culpabilizaciones y ejecuciones traiciona la continuidad que vincula el íntimo “totalitarismo” familiar con el de las grandes visiones de Kafka.”³² Excepto que en las dos grandes novelas (**El Proceso** y **El Castillo**), se trata de un poder “totalitario” perfectamente anónimo e invisible.

América (1913-14) constituye a este respecto una obra intermedia: los personajes autoritarios son a veces figuras paternas (el padre de Karl Rossmann y el tío Jakob), y otras los altos administradores del Hotel (el jefe de personal y el portero principal). Pero incluso estos últimos guardan un aspecto de tiranía personal, asociando la frialdad burocrática con un despotismo individual mezquino y brutal. El símbolo de este autoritarismo punitivo surge desde la primera página de su libro: desmitificando la de-

24 R. Robertson, **Kafka. Judaism, Politics and Literature**, Oxford, Clarendon Press, pp.140-141, 1985. “si se lleva a cabo una investigación sobre las inclinaciones políticas de Kafka es de hecho un error pensar en términos de la antítesis habitual entre derecha e izquierda. El contexto más apropiado sería la ideología que Michael Löwy ha definido como “anticapitalismo romántico” [...]. El anticapitalismo romántico (para adoptar el término de Löwy, aunque “antindustrialismo” sería más exacto) tiene diferentes versiones..., mas como ideología general trasciende la oposición entre izquierda y derecha.” Robertson se refiere aquí a una primera tentativa de dar cuenta de “romanticismo anticapitalista” en un libro sobre Lukacs, pero hay un malentendido evidente en su interpretación de mi hipótesis.

25 Intenté analizar el romanticismo en mi libro **Por una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929**, París, PUF, 1976 (citado por R. Robertson según la traducción inglesa publicada en Londres en 1979) y más recientemente, con mi amigo Robert Sayre, en **Revuelta y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad**, París, PUF, 1988, c. 5.

26 André Breton, presentación de Kafka en su **Anthologie de l'humour noir**, París, Le Sagittaire, 1950, p. 263.

27 *Ibid.*, p. 264.

28 Para un análisis más detallado del anarquismo y el romanticismo en la obra de Kafka, los reenvío a mi libro **Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central**, París, PUF, 1988, cap. 5.

29 A. Breton A, “Paratonnerre”, introducción a **Anthologie de l'humour noir**, *op. cit.*, 1950, p. 11.

30 Las citas textuales de las novelas de Kafka fueron tomadas de las ediciones castellanas publicadas en www.librodot.com

31 F. Kafka, “Lettre au père”, 1919, en **Preparatifs de nocte à la campagne**, París, Gallimard, 1957, pp. 165, 179.

32 Milan Kundera, “Quelque part là derrière”, **Le Débat**, n° 8, juin 1981, p. 58.

mocracia americana, representada por la célebre estatua de la Libertad a la entrada del puerto de Nueva York, Kafka reemplaza en sus manos la antorcha por una espada...

En un mundo sin justicia ni libertad, la fuerza desnuda, el poder arbitrario parece reinar sin división. La simpatía de los héroes va hacia las víctimas de esta sociedad: como el conductor del primer capítulo, ejemplo “del sufrimiento de un pobre hombre sujeto a los poderosos”, o la madre de Thérèse, empujada al suicidio por el hambre y la miseria. Él encuentra amigos y aliados del lado de los pobres: Thérèse, el estudiante, los habitantes del barrio popular que se niegan a dejarlo librado a la policía. Parece que, escrito por Kafka en un comentario revelador, “los obreros no están del lado de las autoridades”.³³

Desde el punto de vista que nos interesa aquí, el gran cambio de dirección en la obra de Kafka es el relato **La colonia penitenciaria**, escrita poco después de **América**. Hay pocos textos en la literatura universal que presentan la autoridad bajo una cara tan injusta y fatal. No se trata del poder de un individuo— los Comandantes (viejo o nuevo) que no desempeñan más que un rol secundario en la narración — sino del de un mecanismo impersonal.

El marco del relato es el colonialismo... francés. Los oficiales y los comandantes de la colonia son franceses, mientras que los humildes soldados, los estibadores, las víctimas en vías de ser ejecutados son los “indígenas” que “no comprenden una sola palabra de francés”. Un soldado “indígena” es condenado a muerte por oficiales cuya doctrina jurídica resume en unas pocas palabras la quintaesencia de la arbitrariedad: “¡la culpabilidad no debe jamás ser puesta en duda!” Su ejecución debe ser cumplida por una máquina de tortura que escribe lentamente en sus cuerpos con agujas que lo atraviesan “Honra a tus superiores”.

El personaje central del relato no es ni el viajero que observa los acontecimientos con una muda hostilidad, ni el preso que no reacciona, ni el funcionario que preside la ejecución, ni el Comandante de la colonia. Es la propia *Máquina*.

Todo el relato gira en torno de este siniestro aparato (*Apparat*) que parece cada vez más, durante la explicación muy detallada que el oficial da al viajero, ser un fin en sí mismo. El Aparato no está allí para ejecutar al hombre, más bien éste está allí para el Aparato, para proporcionar un cuerpo donde poder escribir su obra maestra estética, su inscripción sangrante ilustrada con “muchos adornos (...) y embellecimientos”.³⁴ El oficial mismo no es más que un servidor de la Máquina y, finalmente, se sacrifica a sí mismo a este insaciable *Moloch*.³⁵

¿En qué “Máquina de poder” concreta, en qué “aparato de poder sacrificador de vidas humanas” pensaba Kafka? **La colonia pe-**

nitenciaria fue escrita en octubre de 1914 tres meses después del estallido de la Gran Guerra...

En **El Proceso** y **El Castillo** se encuentra la autoridad como “aparato” jerárquico, abstracto, impersonal: los burócratas, cualquiera que sea su carácter brutal, mezquino o sórdido, sólo son engranajes de este mecanismo. Tal como observa con agudeza Walter Benjamin, Kafka escribe el punto de vista de “ciudadano moderno que se sabe librado a un aparato burocrático impenetrable cuya función es controlada por instancias que permanecen borrosas incluso a órganos ejecutivos, y aun más para aquellos a quienes manipulan”.³⁶

La obra de Kafka está a la vez profundamente arraigada en el ambiente praguense —como lo observa André Breton, ella “abraza todos los encantos, todos los sortilegios” de Praga³⁷ y es perfectamente universal—. Contrariamente a lo que se pretende a menudo sus dos grandes novelas no son una crítica del viejo Estado imperial austro-húngaro, sino del aparato estatal en lo que tiene de más moderno: su carácter anónimo, impersonal, en tanto que sistema burocrático alienado, “cosificado”, autónomo, transformado en fin en sí mismo.

Un pasaje de **El Castillo** es particularmente iluminador de este punto de vista: es aquel —pequeña obra maestra del humor negro— donde el alcalde del pueblo describe el aparato oficial como una máquina autónoma que parece trabajar “por ella misma”: “Es como si el aparato administrativo no hubiese podido soportar más la tensión causada por la irritación de tantos años debido a la misma insignificante cuestión, y hubiese tomado por sí misma la decisión, sin la colaboración de los funcionarios”.³⁸ Esta profunda intuición del mecanismo burocrático como un engranaje ciego, en el que las relaciones entre los individuos devienen una cosa, un objeto independiente, es uno de los aspectos más modernos, más actuales, más lúcidos de la obra de Kafka.

La inspiración libertaria está inscrita en el corazón de las novelas de Kafka, que nos hablan del Estado —sea eso bajo la forma de la “administración” o de la “justicia”— como un sistema de dominación impersonal que aplasta, asfixia o mata a los individuos. Es un mundo angustiante, opaco, incomprensible, donde reina la no libertad. A menudo se presenta **El Proceso** como una obra profética: el autor habría previsto, con su imaginación visionaria, la justicia de los estados totalitarios, los procesos nazis o estalinistas. Bertolt Brecht, sin embargo compañero de ruta de la URSS, observó, en una conversación con Walter Benjamin a propósito de Kafka en 1934 (antes mismo de los procesos de Moscú): “Kafka tiene sólo un problema, el de la organización. Lo que se apoderó de él es la angustia frente al Estado hormiguero, la manera en que los hombres se alienan a sí mismos por la forma de su vida común. Y ha previsto algunas formas de esta alienación, como por ejemplo los métodos de la GPU”.³⁹

33 Franz Kafka, **Amerika**, Francfort, Fischer Verlag, 1956, pp.15, 161.

34 “Beaucoup de florilèges et embelleissements” en la versión en español de <http://www.librodot.com>: “Por lo tanto, muchos, muchísimos adornos rodean la verdadera inscripción; ésta sólo ocupa una estrecha faja en torno del cuerpo; el resto se reserva a los embellecimientos” (N.T.).

35 Franz Kafka, “In der Strafkolonie”, **erzählung und kleine Prosa**, New York, Schocken Books, 1946, pp. 181-113.

36 Walter Benjamin, “Lettre a G. Scholem” 1938, en **Correspondence**, París, Aubier, 1980, p. 248.

37 A. Breton, *op. cit.*, p.263.

38 Franz Kafka, **Le Château**, París, Gallimard, 1972, p. 562.

39 Cfr. Walter Benjamin, **Essais sur Brecht**, París, Maspero, 1969, p.132.

Sin poner en duda la pertinencia de este homenaje a la clarividencia del escritor praguense, es necesario sin embargo recordar que Kafka no describe en sus novelas Estados “de excepción”: una de las más importantes ideas —cuya relación con anarquismo es evidente— sugeridas por su obra, es la naturaleza enajenada y opresiva del Estado “normal”, legal y constitucional. Desde las primeras líneas de **El Proceso**, él dice claramente: “K. vivía en un estado de derecho (*Rechtstaat*), la paz reinaba para todos, todas las leyes estaban en vigor, ¿Quién osaba entonces atropellarlo en su habitación?”⁴⁰ Como sus amigos los anarquistas praguenses, él parece considerar que toda forma de Estado, el Estado en tanto que tal, como una forma jerárquica autoritaria y liberticida.

El Estado y su justicia son también, por su naturaleza íntima, sistemas falaces. Nada ilustra mejor que el diálogo en **El Proceso** entre K. y el abad sobre la parábola del guardián de la ley. Para el abad, “dudar de la dignidad del guardián, sería dudar de la Ley” argumento clásico de todos los representantes del orden. K. objeta que si se adopta este punto de vista, “es necesario creer todo lo que dice el guardián”, lo que le parece imposible:

—“No, dice el abad, no está obligado a creer verdadero todo lo que él dice, es suficiente que se lo tenga por necesario.

—Triste opinión —dijo K. —La mentira se eleva a fundamento del orden mundial.”⁴¹

Como lo observa ajustadamente Hannah Arendt en su ensayo sobre Kafka, el discurso del abad revela “la teología secreta y la creencia íntima de los burócratas como creencia de la necesidad de sí. Los burócratas son, en último análisis, los funcionarios de la necesidad”.⁴²

Por fin, el Estado y los Jueces administran menos la gestión de la justicia que la caza de las víctimas. En una imagen que es comparable a la de la sustitución de la antorcha de la libertad por una espada en **América**, se ve en **El Proceso** un cuadro del pintor Titorelli supuestamente representando a la diosa de la Justicia al tiempo que la obra se transforma en celebración de la diosa de la Caza. La jerarquía burocrática y jurídica constituye una inmensa organización que según Joseph K., la víctima de **El Proceso**, “no sólo da empleo a vigilantes corruptos, a necios supervisores y a jueces de instrucción, quienes, en el mejor de los casos, sólo muestran una modesta capacidad, sino a una judicatura de rango supremo con su numeroso séquito de ordenanzas, escribientes, gendarmes y otros ayudantes, sí, es posible que incluso emplee a verdugos, no tengo miedo de pronunciar la palabra”.⁴³ En otras palabras, la autoridad del Estado mata. Joseph K. toma contacto con la brutalidad en el último capítulo del libro, cuando dos funcionarios le dan muerte “como un perro”.

El “perro” constituye en Kafka una categoría ética —si no metafísica: se describe así al que se somete servilmente a las autorida-

des, cualquiera que éstas sean. El comerciante Block arrodillado a los pies del abogado es un ejemplo típico: “Eso ya no era un cliente, eso era el perro del abogado. Si éste le hubiera ordenado meterse debajo de la cama como si fuera una caseta de perro, y ladrar desde allí dentro, lo hubiera hecho con placer.” Vergüenza que debe sobrevivir a Joseph K. (últimas palabras de **El Proceso**) es la de haber muerto “como un perro”, sometiéndose sin resistencia a sus verdugos. Es el caso también del preso de la Colonia penitenciaria, quien ni siquiera intenta escaparse y se comporta con una sumisión “canina” (*hündisch*).⁴⁴

El joven Karl Rossmann, en **América**, es el ejemplo de aquel que intenta —sin lograrlo siempre— resistir a las “autoridades”. A sus ojos, sólo devienen en perros “los que quieren dejarse hacer”. La negativa a someterse y arrastrarse como un perro aparece así como el primer paso hacia la marcha de pie, hacia la libertad. Pero las novelas de Kafka no tienen “héroes positivos”, ni utopías de futuro: se trata de mostrar, con ironía y lucidez, la *facies hippocratica* de nuestra época.

No es por azar si la palabra “kafkiano/a” está dentro del lenguaje corriente: designa un aspecto de la realidad social que la sociología o la ciencia política tienden a ignorar, pero que la sensibilidad libertaria de Kafka ha logrado captar maravillosamente: la naturaleza opresiva y absurda de la pesadilla burocrática, la opacidad, el carácter impenetrable e incomprensible de las reglas de la jerarquía estatal, tal como son vividos desde abajo y en su exterioridad— contrariamente a la ciencia social que se limita generalmente a examinar la maquinaria burocrática desde “el interior” o con relación a la cumbre (el Estado, las autoridades, las instituciones): su carácter “funcional” o “disfuncional”, “racional” o “pre-racional”.⁴⁵

La ciencia social aún no elaboró un concepto para este “efecto de opresión” del sistema burocrático reificado, que constituye sin duda uno de los fenómenos más característicos de las sociedades modernas, diariamente vivido por millones de hombres y mujeres. A la espera, esta dimensión esencial de la realidad social seguirá siendo designada por referencia a la obra de Kafka.

Traducido por Paula Lucía Aguilar del original en francés publicado en **Réfractations – recherches et expressions anarchistes**, n° 3, Paris, Hiver 1998-1999.

44 *Ibid.*, pp. 283, 309, 325 y *In der Strafkolonie*, p.181.

45 Como señala con perspicacia Michel Carrouges, “Kafka abdica el punto de vista corporativo de los hombres de leyes, esta elevada e informada gente, que piensa comprender el porqué cosas de la ley. Los considera, al contrario, a ellos y a la ley, desde el punto de vista de la masa de los miserables sujetos pasivos que sufren sin comprender. Pero Kafka, eleva esta ignorancia generalmente ingenua a la altura de una ironía superior, desbordante de sufrimiento y humor, misterio y lucidez. Destapa todo lo que hay de ignorancia humana en el conocimiento jurídico y de conocimiento humano en la ignorancia de los sujetos pasivos”. (M. Carrouges, “Dans le rirre et les larmes de la vie”, *Cahiers de la compagnie M. Renaud - J. L. Barrault*, Paris, Julliard, oct.1957, p.19).

40 Franz Kafka, **Der Prozess**, Francfort, Fischer Verlag, 1979, p. 9.

41 Franz Kafka, **Le Procès**, Paris, Gallimard, 1985, p. 316.

42 Hannah Arendt, **Sechs Essays**, Heidelberg, Lambert Schneider, 1948, p.133.

43 Franz Kafka, **Le Procès**, *op. cit.*, p.98.

**Resumen**

Este artículo rastrea los testimonios y pruebas acerca de la participación de Franz Kafka en el socialismo libertario. Luego de ese recorrido analítico el autor presenta su propia hipótesis haciendo hincapié en la sensibilidad libertaria de Kafka que ha logrado retratar en su literatura la naturaleza opresiva de la burocracia y el carácter impenetrable de las reglas de la jerarquía estatal.

Abstract

Here both the writings and anarchistic leanings of Franz Kafka are explored. Michael Löwy retraces the evolution of the former all along Kafka's life, using memoirs by Max Brod, Michal Mares, and Gustav Janouch. After discussing their credibility, he points out what, in the themes and structures of Kafka's books, is similar or parallel to anarchism. He thus analyses several works, specially "America", "In The Penal Colony" and "The Castle"

Palabras claves

Kafka – socialismo libertario – Literatura

El instante de Rafael Barrett

Martín Albornoz

Resulta extraño que una tradición política tan proclive a las variaciones haya dejado, en el imaginario, una impresión tan rígida de quienes pertenecieron a ella.¹ Probablemente alimentada por los propios anarquistas, su figura se presenta como esculpida en mármol. En el mejor de los casos fueron, entre otras cosas: vigorosos hombres-guerreros (sí, la figura subordina a las mujeres), abnegados educadores, incorruptibles representantes del movimiento obrero de una moral y una conducta inquebrantables, ascetas sembradores de bombas, políticamente urgidos y confiados en las potencialidades emancipatorias de la ciencia, aunque poco dados al análisis profundo de lo real. Una parodia. En el peor de los casos, los anarquistas fueron —además de encarnaciones patológicas de la mentalidad del siglo XIV y utopistas vengativos— personas que “evitaban los errores de razonamiento a base, principalmente, de evitar razonar. Como *poetas, lunáticos y amantes de la imaginación, todo junto*, eran incapaces, por su propia constitución, de hacer nada, excepto desbaratar los planes socialistas e introducir la confusión en las situaciones de excitación revolucionaria. No es difícil simpatizar con la aversión de Marx, que a veces no estaba exenta de desesperación, frente a la conducta de Bakunin”.²

En realidad el movimiento anarquista y quienes lo propiciaron, particularmente en la Argentina de principios de siglo XX, se asemejaron mucho al obús bergsonian que lejos de describir una dirección única y sencilla, estalló en miles de fragmentos, ellos mismos pequeños obuses, cuyas trayectorias son sumamente difíciles de reconstruir. De hecho, pocos fenómenos han sido tan elusivos a las reflexiones históricas.

Si bien es cierto que en los últimos años han aparecido estudios y artículos que han restituido su complejidad al anarquismo, sus prácticas culturales, sus modos de interpelación y sus redes de sociabilidad, no contamos aún con trabajos que indaguen suficientemente la vida y la obra de los anarquistas en singular. Con la excepción quizás de los casos de Alberto Ghirardo y Florencio Sánchez, son muy pocos los nombres propios que se conocen en profundidad y flagrantes los olvidos. El caso de Rafael Barrett

es uno de ellos, lo cual es sumamente llamativo si consideramos, más allá de los anarquistas, la cantidad de referencias que de su vida y su obra ha hecho la más variada gama de escritores. Borges suplicaba “con lágrimas en los ojos y de rodillas” a un amigo que comprara un libro de Barrett;³ el escritor Barón Biza, en un editorial en el cual glosaba el texto **Psicología del periodismo**, lo llamaba maestro;⁴ el dirigente socialista Juan Antonio Solari, aunque con anterioridad ya había escrito sobre él, en un número de la revista **Reconstruir** de marzo-abril de 1976 dedicado a Barrett con motivo del centenario de su nacimiento, tituló su trabajo “Rafael Barrett, misionero de la belleza y la justicia”.⁵ Por último, José Enrique Rodó se “jactaba” desde Montevideo de poder contestar afirmativamente, después de hacerla él mismo, la pregunta acerca de quién era el que firmaba R. B. artículos en **La Razón**.⁶

Allende las referencias puntuales y dispersas mencionadas, existen algunos trabajos que colocan la obra de Barrett en una perspectiva temporal más amplia, lo cual posibilita pensar su influencia en experiencias literarias más “concretas”. En este sentido, David Viñas, en **Literatura argentina y política**, recupera a Rafael Barrett de una manera bastante singular. Navegando los meandros de la equívoca bohemia porteña de principios del siglo XX, Viñas se encuentra con que: “probablemente con **El terror argentino** (1910) de Rafael Barrett se vaya dibujando un cauce alternativo que, más allá de ciertos tonos proféticos o de un filantropismo inoperante, llegue a lo eventualmente rescatable de Boedo o al criticismo más reciente y certero de un Osvaldo Bayer”.⁷ Independientemente de la curiosa desembocadura de su

3 La carta es del año 1917 y dirigida a Roberto Godel citada en Francisco Corral, **Rafael Barrett. El hombre y su obra**. Disponible en: www.ensayistas.org/filosofos/paraguay/barrett/corral.htm.

4 El texto aparece firmado por “La dirección” en: **Revista Charleston**, n° 3, agosto de 1926.

5 José Antonio Solari, “Rafael Barrett, misionero de la Belleza y la Justicia”; en **Reconstruir**, n° 101, marzo-abril de 1976, pp. 9-17.

6 José Enrique Rodó, “Las moralidades de Barrett”, Rafael Barrett, **Obras Completas, Tomo IV. Textos inéditos y olvidados. Noticias y juicios, Apéndice documental**, Asunción, Paraguay, RP Ediciones / ICI. Todas las citas de Barrett, salvo en caso de que se aclare, provienen de la edición de sus obras completas en cuatro tomos, por lo que se utilizará la sigla **OC** seguida del tomo correspondiente.

7 David Viñas, **Literatura argentina y política. De Lugones a Walsh**, Buenos Aires, Sudamericana, 1996, p. 45.

1 * Agradezco y dedico: a Soledad Allami y Adriana Petra por la paciencia con la que leyeron más de una vez estas engorrosas páginas.

2 Joseph Schumpeter, **Capitalismo, Socialismo y democracia**, Madrid, Aguilar, 1968, p. 391.

afirmación, Viñas permite pensar la fuerte recepción e impacto que tuvo Barrett en el grupo de Boedo. Como ejemplo de esto último, se puede invocar el estudio de Álvaro Yunque titulado **Barrett. Su vida y su obra**. Sobre este trabajo, indagando la suerte póstuma de Barrett, que por contraposición a los casos de González Prada en Perú y Flores Magón en México no recibió ningún homenaje oficial en los países en los cuales vivió, Viñas destaca que, en función de la ecuanimidad de la cual Barrett es ejemplo, el viejo trabajo de Álvaro Yunque es “el único esfuerzo argentino de reivindicación de ese emergente libertario de origen español”.⁸ El folleto de Yunque, de 55 páginas, escrito en un tono eventualmente apologetico, sitúa a Barrett como un precursor de la literatura social en Argentina. Lo recupera en tanto que: maestro, hombre, rebelde, escritor, crítico, articulista, conferencista, cronista, panfletista, pensador, cuentista y caballero andante de los pobres. Sin embargo, no hay héroes de una sola pieza. En tal sentido, Yunque desliza algunos reproches bastante particulares. El más llamativo es el que considera un error de Barrett el haber recalado en Paraguay: “huyó a la Asunción en busca de un clima más cálido y de paz. Fue su gran error (...) Con toda su insensibilidad y su indiferencia, Buenos Aires es una ciudad y Asunción —insensible y curiosa— una simple aldea. En Buenos Aires Barrett hubiese acabado por encontrar eco y círculo donde desarrollar sus magnéticas cualidades de luchador. En Buenos Aires se lee, se estudia, se piensa. Hay inquietud. La Asunción es el marasmo, la parálisis”.⁹ Dejemos de lado la valoración sobre Paraguay y Asunción (esa ciudad que tuvo “la rara suerte de que le cayera un hombre superior, pero no se lo merecía”¹⁰). Es importante señalar, como veremos más adelante, que Barrett no llega a Paraguay huyendo, ni tampoco, como sostiene Eduardo Galeano, movido por la casualidad ni la curiosidad.

Toman a Barrett, a su manera, también Jean Andreu, Maurice Fraysse y Eva Golluscio de Montoya con el propósito de analizar la producción literaria anarquista de América del Sur y, de este modo, los contornos de su obra se recortan (estrechándose o expandiéndose, lo mismo da) sobre el más general estilo de una *poética de la urgencia*. En un cuadro que devora a su objeto, las modestas y conmovedoras (siempre para los autores) talladuras de las plumas libertarias son entendidas, por fuera del campo del mero ejercicio literario, como medios-instrumentos para un fin de propagación ideológica. Sin tiempo para devaneos estéticos, urgida y pensada para un público proletario, la tentativa anarquista finalmente se trataría “de una literatura en la cual la ética

predomina sobre la estética, puesto que el objetivo declarado con obstinación es el de terminar para siempre con una sociedad de injusticias, de oscurantismo y de vicio, para construir aquella armoniosa ciudad de Utopía, que ocupa un lugar tan importante en el imaginario anarquista y en la cual el hombre, libre al fin, recobrará su verdadera condición original de sensibilidad y de bondad”.¹¹ Binaria, y hasta cierto punto paternalista, la visión Andreu, Fraysse y Montoya resulta insuficiente desde nuestra perspectiva para pensar a un autor que, como anarquista y sobre todo como escritor, reivindicaba el destiempo como fuente de creatividad.

El presente ensayo se propone indagar la vida y en la obra de Barrett proponiendo algunas líneas de lectura que pongan de manifiesto, entre otras cosas, la singularidad de su anarquismo mínimo.

II

*“Barrett fue para mí como una sombra que pasa.
Barrett debía ser un hombre desequilibrado, con anhelos
de claridad y de justicia. Tipos así dejan por donde pasan un
rastros de enemistad y de cólera. A la gente le gusta la mentira”*
Pío Baroja, **Memorias**.

El 16 de Noviembre de 1902, el periódico **La época** de Madrid anuncia el suicidio de Rafael Barrett. La noticia repetida por **El heraldo de Madrid** y otros diarios, siempre bajo cierto halo de conjetura, es desmentida hacia fines de ese mismo mes. Todas las noticias resaltan la notoriedad del suicida como aquel que meses atrás, luego de haber sido descalificado por un tribunal de honor, azotó públicamente a un importante miembro de la aristocracia madrileña.¹² Verdaderamente, Rafael Ángel Jorge Julián Barrett y Álvarez de Toledo, tal era su nombre completo, moriría el 17 de diciembre de 1910 a los 34 años en Arcachón, Francia, en una última y desesperada tentativa por curar una tuberculosis, probablemente adquirida en suelo paraguayo. Su arco vital es exasperante por la brevedad; condensado y astillándose, permanentemente, en más y más fragilidad.

Barrett nació el 7 de enero de 1876, cerca del mar Cantábrico, en Torrelavega (Santander), España. Pasó parte de su juventud en París, donde completó el secundario, y estudió, de manera inconclusa, ingeniería en Madrid. Gran pianista, hablaba y leía a la perfección el inglés y el francés, siendo su condición de polí-

8 David Viñas, **Anarquistas en América Latina**, Buenos Aires, Paradiso, 2004, p. 34. En la página 25 de este libro Viñas considera a Barrett, junto con el mexicano Flores Magón y el peruano González Prada, como un modelo destacado del anarquismo de 1900; como una metáfora mayor de la mentalidad libertaria que “ya sea por su militancia, por su actividad periodística, pedagógica e intelectual, o por la suma de esas faenas, aparece condensado sobre sí complejos rasgos que permiten analizar con mayor detalle las características de la cultura libertaria de 1900”. En relación a los homenajes póstumos de Barrett, hay que hacerle una pequeña enmienda al estudio de Viñas y es que en Asunción, ciudad en la que más tiempo vivió y en la cual desarrolló sus actividades vinculadas al anarquismo, hay una calle que lleva su nombre.

9 Álvaro Yunque, **Barrett. Su vida y su obra**, Buenos Aires, Claridad, s/f, p. 22.

10 *Ibid.*, p. 14.

11 Jean Andreu; Maurice Fraysse y Eva Golluscio de Montoya, **Anarkos. Literaturas libertarias de América del sur. 1900**, Buenos Aires, Corregidor, 1990, p. 12.

12 El diario **La época** refiere de la siguiente manera el falso suicidio de Barrett: “Circula hace días por Madrid la noticia de un suicidio que por tratarse de una persona de la que hubo de hablarse mucho en época reciente, ha producido impresión. El presunto suicida es el Sr. Barrett. Nuestros lectores recordarán que este señor sometió su discutida conducta a un tribunal de honor, el cual hubo de descalificarle (...). A estos hechos siguió una agresión contra una persona de la alta sociedad que goza en Madrid de general simpatía” (**La época**, Madrid, 16 de noviembre de 1902). Por su parte, en una línea similar, **El heraldo de Madrid** apunta: “Pocos días después se dijo que el suicida era el Sr. Barrett, el mismo que hará varios meses estuvo procesado por el juzgado del distrito de Buenavista, Madrid, por haber agredido en el circo de Parish al señor duque de Arión, causándole una herida en la cabeza” (**El heraldo de Madrid**, Madrid, 17 de noviembre de 1902). Ambos textos pueden consultarse en: R. Barrett, **OC IV**, pp. 369-371.

glota un rasgo excepcional dentro de lo que se llamó la juventud del 98, a la que por lo general se tiende a asociar su figura. De hecho, el único análisis integral de la obra de Barrett disponible, realizado por Francisco Corral,¹³ sitúa muchos de sus tópicos dentro del magma de inquietudes que animó la vida intelectual finisecular en España. A saber: regeneracionismo social y modernismo estético. Es imposible, sin hacer un recorrido que excede por mucho los propósitos de este ensayo, discutir la permanente remisión, en el libro de Corral, de Barrett al *noventayochismo* español. Nos conformamos con afirmar que es indudable que Barrett interactuó con los círculos intelectuales del Madrid de fin de siglo y que lo conocieron, según consta en varias memorias, Ramiro de Maeztu, Pío Baroja y Valle Inclán, sólo por nombrar las figuras más resonantes.

Luego de “malgastar” su fortuna —algo modesta para el canon aristocrático y sin posibilidad alguna de reproducirla— y de ser víctima de la bizarra deshonra que derivaría en el incidente del azotamiento público del duque de Arión,¹⁴ previo paso por París, abandona Europa con destino americano en los primeros días de 1903. Pocos meses antes se había dado a conocer la noticia de su muerte apócrifa.

III

La mirada más generalizada sobre su vida y su obra, nos muestra a un joven promisorio en el naciente campo intelectual español de fin de siglo XIX, que por razones poco claras termina recalando en el continente americano. Principalmente en Paraguay e intermitentemente en Argentina y Uruguay. Un dandy —para más datos, ciudadano británico por sangre paterna y vinculado por vía materna a los duques de Alba— devenido anarquista. Del oropel de la aristocracia a la miseria de los yerbales paraguayos y las asperezas de la guerra social. Un corte. Un hombre que nace dos veces y que hemos visto muere dos veces; un hombre que ha vivido solamente siete años.

Todos los perfiles que han sido hechos sobre Barrett destacan la discontinuidad existente entre su pasado y su futuro, a partir de la migración y su deriva. Pero desde un principio no está claro el rebelde, ni es vislumbrable, si es que alguna vez sucede tal cosa, el anarquista. Será preciso entender el viraje, el instante, no como momento discreto de una cadena de acontecimientos teleológicamente unificados; no como momento dialéctico más importante de una vida que es necesario atravesar en su negatividad para volver a reencontrarse con lo propio. Todas las semblanzas coinciden en remarcar la cesura en su perfección. Un antes y un después, puros. Sin embargo, el instante y el se-

13 Francisco Corral, *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*, Madrid, Siglo XXI, 1994, pp. 3-55.

14 Para obtener un relato más acabado del incidente de Barrett en Madrid —que incluye un reto a duelo, una descalificación a su persona por conductas sexuales contranatura, el mencionado apaleamiento público continuado de una suerte de excomunión de la aristocracia española— y otros aspectos de su biografía, ver Francisco Corral, *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett...*, *op. cit.*. Puede consultarse también Vladimiro Muñoz, *El pensamiento vivo de Barrett*, Buenos Aires, Rescate, 1977, pp. 11-50.

ñalamiento de Barrett, siguiendo a Sartre en su estudio sobre la interjección de la vida y la obra de Jean Genet, indican que “quien dice instante, dice instante fatal”. Ese instante que, como afirma Sartre, “es el movimiento recíproco y contradictorio del antes por el después; se es todavía lo que se va a dejar de ser y ya se es lo que se va a ser; se vive su muerte, se muere su vida; en el seno de la vida más plena se presiente que no se hará más que sobrevivir, se teme el porvenir. Es el tiempo de la angustia y el heroísmo, del placer y la destrucción, baste un instante para destruir, para gozar, para matar, para hacerse matar, para hacer su fortuna tirando a los dados”.¹⁵ La apertura, en los relatos sobre su vida, se presenta como un vacío, un momento donde la plenitud está ausente. Algo se ha perdido y se ha ganado en el camino y no sabemos con exactitud de qué se trata. Manuel Gálvez, por ejemplo, en sus *Recuerdos de la vida literaria*, da una de las miradas más habituales que los otros tienen de Barrett: “Entre los colaboradores de la revista que no pertenecían a nuestro compacto grupo, hubo uno que merece un comentario especial. Era un hombre muy alto y rubio, elegante, distinguido y de bello tipo que se llamaba Rafael Barrett (...) Había tratado con Oscar Wilde y vivido en París, cosas ambas que le dieron prestigio entre nosotros. Un día quiso conocer a mi familia, y fue a la casa de mi padre, donde le presenté a mis hermanas. Barrett nos sorprendió con su levita elegantísima y su galera de felpa. Esto no tendría mayor interés si no dijese lo que después hizo este hombre. Quedó en la mayor pobreza y fue a dar al Paraguay. Allá conoció la vida del trabajador en los yerbales, la existencia mísera de la clase proletaria, y escribió varios libros que explotaron en los países del plata como bombas de dinamita, y uno de los cuales, el más impresionante, titulábase **El dolor paraguayo**. Convirtiéndose en el padre espiritual de los rebeldes, en un líder anarquista y peligroso. Y cuando yo oí hablar de él con fervor a algunos de sus partidarios, me acordaba de aquella levita y aquella galera de felpa”.¹⁶

Más allá de la ironía de Gálvez, la dirección del gran cambio tiene, aparentemente, una orientación *a posteriori* muy clara. Desde el universo estrictamente anarquista, en el cual su obra fue acogida como propia, González Pacheco escribió: “(...) generalmente, los más notorios rebeldes provienen de aquellas clases, o castas, detentadoras del mando. Y viceversa: los más brutales tiranos surgen también de las otras, sometidas y expoliadas. (...) Esto ocurrió con Barrett. Nacido de hidalgos ricos, creció con la cultura de su época, viendo crecer en el mundo el arte y la ciencia. Jugando a sabio y a artista, seguro de que la vida era eso que floreció de los libros (...) Y así, con este bagaje de señorito o de príncipe, se echó a vivir. Y así también fue el manto, que a su primera salida, le dieron los propios suyos, ricos hidalgos. ¿Cómo no se enderezó vuelto un desencantado o un cínico?... La vida empieza en cada uno, y la de Barrett no era la de su casta o su clase. Castigada aquella infamia, comenzó a vivir la suya. Comenzó el *vía crucis*. Desde el confort de Madrid a todas las

15 Jean Paul Sartre, *San Genet Comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada, 2002, p. 31.

16 Manuel Gálvez, *Recuerdos de la vida literaria (I). Amigos y maestros de mi juventud. En el mundo de los seres ficticios*, Buenos Aires, Taurus, 2002, p. 88.

privaciones del Paraguay; del ejecutante de música de Beethoven y Chopin a ejecutar miserables que lo llenan de inmundicia, y del júbilo vital a la melancolía de *un cadáver bien conservado*.¹⁷

IV

Se ignora con precisión en qué momento de 1903 Barrett llegó a Buenos Aires. Lo cierto es que el primero de agosto de ese año apareció en la revista **Ideas** el primer texto, del que se tenga noticia, con su firma, titulado “Aguafuertes”. Colaboró también en la revista **Caras y Caretas** y en los periódicos **El Tiempo** y **El Correo Español**, este último portavoz de los españoles republicanos en Argentina. Se sabe también que se dedicó a las matemáticas y se supone, ya que sus biógrafos no han podido corroborar el dato, que participó en la fundación, junto con el español Julio Rey Pastor, de la Unión Matemática Argentina, posible antecedente de la actual Facultad de Ingeniería.

En Buenos Aires, a partir de una polémica generada por la disertación del republicano español Ricardo Fuente, llevada a cabo en el Teatro San Martín, Barrett tuvo un duro intercambio con el militar español Juan de Urquía, quien desde las páginas de **El Diario** y bajo el pseudónimo de “El Capitán Verdades” atacaba a Fuente. El altercado terminó en un reto a duelo que Barrett aceptó, pero que no habría de llevarse a cabo al llegar noticias desde Madrid que recordaban que Barrett había sido descalificado allí por un tribunal. Sin dudarlo un segundo e imposibilitado de probar su honor en el duelo, Barrett se precipitó al hotel Imperial en búsqueda de Urquía y equivocándose de persona golpeó duramente, con un bastón, al dueño del hotel, el señor Pomés.¹⁸ En la primera mitad de 1904 Barrett aceptó irse a Paraguay como cronista del diario **El Tiempo** para cubrir la revolución liberal que estaba teniendo lugar en dicho país.

V

Con su llegada a Paraguay —primero al campamento rebelde de Villeta, donde simpatizó brevemente con la causa liberal; luego a Asunción, donde ingresó con el bando triunfador— pareció definirse el perfil más acabado de Barrett y su obra. Barrett se refirió a Paraguay como “el único país mío, que amo entrañablemente, donde me volví bueno”. Lo cierto es que, salvo en el lapso de menos de cuatro meses que vivió en Montevideo y el tiempo que estuvo fuera con motivo de una deportación, Barrett produjo la mayor parte de su obra en Paraguay. En Asunción trabajó como periodista, desde enero de 1905, en **El Diario** y realizó tareas como ingeniero, ocupando diversos cargos en la Oficina de Estadística. Trabajó luego en el Departamento de Ingenieros y en el ferrocarril, a la vez que dictaba clases de matemáticas.

17 Rodolfo González Pacheco, “Rafael Barrett. Prólogo a sus obras completas”; en **Carteles**, Buenos Aires, Americalee, 1956, p. 130.

18 Hay que decir que, para Barrett, el duelo, como instancia de autoafirmación, es absolutamente legítimo. En un texto de 1906 (una fecha casi tardía en la vida de Barrett) afirma: “el duelo es legítimo: es la única salvaguardia de nuestra individualidad, es un precioso excitante del valor personal y de las energías sociales; es un bello gesto de las edades heroicas”, en R. Barrett, “La tragedia de hoy”, **OC IV**, p. 103.

En 1906 fue nombrado secretario del Centro Español, donde conoció a Francisca López Maíz, con quien se casaría el 20 de abril y con quien habría de tener su único hijo, Alex. Ya en 1907 trabajó como agrimensor en Arroyos, Esteros y Laguna Porá y fue, aparentemente, en aquel año que se manifestaron los primeros síntomas de tuberculosis.

En 1908 su producción periodística se intensificó y se publicaron artículos suyos en **Los Sucesos**, **La Tarde**, **El Paraguay**, **El Cívico**, **El Diario**, todos periódicos asunceños. Si bien, al parecer, ya había participado en actividades de la Unión Obrera, fue en ese año que Barrett, junto con el anarquista argentino José Guillermo Bertotto, desarrollaría actividades específicamente anarquistas con la fundación del periódico **Germinal**.¹⁹ Dicho periódico ha sido considerado como un hito dentro de la historia del movimiento anarquista paraguayo, aunque, como todo en Barrett, fue de una increíble fugacidad. **Germinal** alcanzó a publicar tan sólo once números entre el 2 agosto y el 11 de octubre.

VI

Hay algo notable en los textos y en la obra misma de Barrett que debe ser enfatizado: su brevedad. Acotados sus escritos —con la excepción de unos pocos ensayos, conferencias, algunos cuentos y una suerte de aforismos agrupados bajo el nombre de **Epifonemas**— a la prosa periodística, habría que decir que son cajas demasiado pequeñas para su contenido. Pura dinamita cerebral, es imposible resumir la cantidad de temáticas desarrolladas en ellas. Escribía sobre todo lo que sucedía en el mundo. El procedimiento de elaboración era aparentemente sencillo: el telégrafo escupía una noticia y Barrett, donde estuviera, la refractaba en el papel otorgándole densidad propia y autonomía. La noticia quedaba como suspendida y él se daba cuenta de que, insertos en la dinámica de su tiempo y a la distancia, sus piezas escriturarias devenían inactuales: “estoy fuera de la actualidad, y confieso que no me disgusta. Estar fuera de la actualidad se asemeja a estar fuera del tiempo, a divinizarse; la inmutable soledad de estas regiones ayuda a la ilusión”.²⁰

A propósito de sus escritos en los cuales la denuncia es asumida como estilo, entre los que destacan aquellos agrupados en **Lo que son los yerbales**,²¹ se puede decir que Barrett, en Paraguay, vive en el destiempo propio del *extranjero*, entendido como una configuración en la se condensan tanto la no-vinculación a un punto del espacio como la sedentariedad. De esta manera, si-

19 Para consultar acerca del lugar que ocupan **Germinal** y Rafael Barrett en Historia del Movimiento obrero de Paraguay consultar Darío Salinas, “Movimiento obrero y procesos políticos en Paraguay”, en Pablo González Casanova (coord.), **Historia del movimiento obrero latinoamericano**, Volumen III, México, Siglo XXI, 1984, pp. 359-421. Para establecer la importancia de Barrett en la conformación del anarquismo paraguayo, consultar Carlos Rama y Ángel J. Capelletti, **El anarquismo en América Latina**, Caracas, Ayacucho, 1990, pp. LXXVII-LXXXIV.

20 R. Barrett, “Cartas inocentes”, **OC IV**, p. 150.

21 En junio de 1908 Barrett escribe **Lo que son los yerbales**, compuesto por una serie de artículos (seis para ser exactos) escritos para **El Diario**, que salieron entre los días entre los días 15 y el 27. Los textos que lo integran son: “La esclavitud y el estado”, “El arreo”, “El yugo en la selva”, “Degeneración”, “Tormento y asesinato” y “El botín”.

guiendo a Simmel, el extranjero, que no es quien viene hoy y se va mañana, sino quien viene hoy y se queda mañana, es por así decirlo, “el emigrante en potencia, que aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente. Se ha fijado dentro de un determinado círculo espacial —o de un círculo cuya delimitación es análoga a la espacial—; pero su posición dentro de él depende esencialmente de que no pertenece a él desde siempre, de que trae al círculo cualidades que no proceden ni pueden proceder del círculo”.²² Sólo con la mirada, ni extraña ni familiar, en tensión, de aquellos que tienen una posición de miembros, pero que a su vez están a su vez afuera (y enfrentados) de un espacio social, es posible, según la hermosa expresión de Roa Bastos, que Barrett se convierta en “el descubridor de la realidad social de Paraguay”.²³ Él escribe en un páramo, un territorio diezmado, en el cual no hay auditorio para su voz, ni entre los explotadores (negadores y beneficiarios de la miseria) ni, prácticamente, entre los explotados. Aplastados contra la realidad que los oprime, los que han quedado y nacido durante los treinta años posteriores al fin de la Guerra de la Triple Alianza “sufren tanto ¡que no saben que sufren!”. Barrett les habla a ellos en un susurro: “Es que la desconfianza el miedo y la sumisión inerte pesan en vuestra carne. Es que habéis sido engendrados por vientres estremecidos de horror y vagáis atónitos en el antiguo teatro de la guerra más despiadada de la historia, la guerra parricida y exterminadora, la guerra que acabó con los muchos de una raza y arrastró las hembras descalzas por los caminos que abrían los caballos, quizás ignorantes de vuestra orfandad y vuestro luto; vivís desvanecidos en la sobra de un espanto. Sois los sobrevivientes de la catástrofe, los errantes espectros de la noche después de la batalla. ¿Qué son treinta años para restañar tales heridas? Seguíis vuestro destino pastores taciturnos. En torno vuestro las flores han cubierto las tumbas; nadie es capaz de atentar a la formidable fertilidad de la tierra; el hierro y el fuego mismo la fecundan; no hay para ella gestos asesinos. Por eso, en su vitalidad indestructible, ella, que recibió los huesos de los héroes inútiles no ha de negar su paz austera a los hijos del infortunio”.²⁴ Barrett inventa una realidad ausente, no intenta reproducirla, porque es una realidad en delirio y cualquier estrategia de aprehenderla especularmente fracasa. Recurriendo una vez más a Roa Bastos, se puede decir que: “mostró cómo era posible producir textos de valores intrínsecos y autónomos; que no se proponían la simple transcripción de la realidad visible sino la mostración y revelación de la realidad invisible en la virtualidad de sus múltiples significaciones”.²⁵

Su descubrimiento de la realidad social del Paraguay le costó a Barrett la cárcel y el destierro. A causa de un artículo titulado **Bajo el Terror** fue encarcelado y sólo gracias a la intermediación del embajador británico se logró, en dos oportunidades, que fuera deportado. La primera se frustró cuando fue detenido en el barco

que lo iba a llevar a Argentina. En la segunda, el 13 de octubre de 1908, Barrett abandonó Paraguay después de cuatro años de estadía. Luego de algunas peripecias que lo demoraron en Brasil arribó, finalmente, a Montevideo en el mes de noviembre.

El paso de Barrett por Montevideo,²⁶ única ciudad donde se le prodigaron reconocimientos intelectuales y donde sus escritos encontraron una caja de resonancia adecuada, fue sumamente fugaz. Al poco tiempo de arribar fue presentado por indicación de Emilio Frugoni al Dr. Samuel Blixen, director de **La Razón y El siglo**, periódicos en que empezó a escribir en el mes de diciembre. Frugoni, que junto al teósofo Félix Peyrot fue uno de sus grandes amigos uruguayos, cuenta a propósito de su primera impresión de Barrett: “volvía a ver al Jesús de las estampas”.²⁷ En tan sólo cuatro meses, entre noviembre de 1908 y febrero de 1909, se convirtió en una figura central de los círculos intelectuales montevideanos. Con motivo del empeoramiento de su salud, Barrett pasó gran parte de su estadía en Montevideo en el Hospital Fermín Ferreira, donde se le diagnosticó tuberculosis pulmonar.

VII

El anarquismo para Barrett explicitado por él mismo como el propio, se reduce a una simple fórmula: “Me basta el sentido etimológico: *ausencia de gobierno*. Hay que destruir el espíritu de autoridad y el prestigio de las leyes. Eso es todo”.²⁸ Eso es todo casi literalmente; todas las demás referencias al anarquismo (o a los anarquistas) son en tercera persona y tienen un tono severamente profético: “El anarquista de acción es el fanático extraviado por la exaltación suprema. Su tipo es análogo al de los primeros cristianos, sedientos de muerte. Aquellos morían. Estos mueren, pero después de matar. Desengañémonos, el hombre adora lo trágico. Los anarquistas dan su tono poderosamente sombrío al cuadro de la emancipación proletaria. El grito de la dinamita es el del vapor, que a través de las válvulas, revela la incalculable presión de las calderas”.²⁹ El anarquismo, entendido de este modo, mucho más que una doctrina —son sumamente escasas las referencias a sus padres fundadores— es un gesto que se desenvuelve en un universo religioso. Criticando la Ley de Residencia en Argentina, exclama: “El anarquismo es hoy una atmósfera moral que penetra los últimos escondrijos del globo, y querer detenerlo en la dársena es querer detener el viento. Bloquead Buenos Aires, y le convertiréis en bomba máxima: El terrorismo es obra vuestra, y sea dicho en honor de la Argentina: su anarquismo es argentino, y único fermento de verdadera evolución hacia el bien”.³⁰ Los escritos de Barrett no se insertan de ningún modo en las discusiones internas (las que fueran) que

22 Georg Simmel, “El extranjero”, en **Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos**, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, p. 211.

23 Augusto Roa Bastos, “Rafael Barrett descubridor de la realidad social del Paraguay”; en R. Barrett, **El dolor paraguayo**, Caracas, Ayacucho, 1978.

24 R. Barrett, “La estancia”, en **El dolor paraguayo**, *op. cit.*, p. 9.

25 A. Roa Bastos, *op. cit.*, p. XXIX.

26 Todo lo referente a las vinculaciones de Barrett con Uruguay se encuentra en un libro magistral compilado por el que es, sin lugar a dudas, su mejor biógrafo Vladimiro Muñoz. Ver V. Muñoz, **Barrett en Montevideo**, Montevideo, edición del autor, 1982.

27 Emilio Frugoni, “Cómo conocí a Barrett”; en R. Barrett, **OC IV**, p. 343.

28 R. Barrett, “Mi anarquismo” en: **OC II**, p.132.

29 R. Barrett, “La cuestión social”; en: **OC II**, p. 252.

30 R. Barrett, “El terror argentino”; en: **OC III**, p. 19.



agitaban a los anarquistas de su tiempo. Equidistante de la bomba y sus restos, Barrett intenta captar la intención del atentado. En un texto suyo muy citado, después de ver la manera en la que emergen los miserables en la Avenida de Mayo, enuncia: "Sentí que la única manera de ser bueno es ser feroz, que el incendio y la matanza son la verdad, que hay que mudar la sangre de los odres podridos. Comprendí, en aquel instante, la grandeza del gesto anarquista, y admiré el júbilo magnífico con que la dinamita atruena y raja el vil hormiguero humano".³¹

Por debajo de la condena hay una segunda forma del anarquismo. Barrett, que tenía el Nuevo Testamento como libro de cabecera, no se vale solamente de las imágenes religiosas como un mero recurso para infundir patetismo y expresividad a su anarquismo; la religiosidad es su nervadura y en él anarquismo y religión se encuentran profunda y mutuamente imbricados en una forma original. De esta manera es posible pensar dicha imbricación más allá del milenarismo, movimiento místico-religioso con el que muchos estudiosos, desde Karl Mannheim a Michael Löwy³² (entre otros) han asociado al anarquismo. De sus escritos no se desprende ninguna escatología; no hay en ellos una doctrina de los tiempos finales y la anarquía como aspiración ni siquiera es mencionada (no hemos encontrado en sus textos ninguna referencia a ella). El anarquismo es apenas un remanso, una suerte de encarnación temporal de una vida en constante flujo que lucha contra la petrificación de las formas sociales. En un texto titulado **El anarquismo en la Argentina**, después de afirmar que la vida es cambio permanente y que la inmovilidad ansiada por el Poder Ejecutivo es la muerte, Barrett consuela: "No se asuste tanto del anarquismo; consuélase con la certidumbre de que los anarquistas parecerán algún día anticuados y demasiado tímidos. ¡Sólo la vida es joven!".³³ No es de extrañar que el núcleo de la religiosidad en su obra se encuentre encarnado, principalmente, en dos figuras temporales y mortales: Jesús y León Tolstoi.

El Jesucristo barrettiano no desciende de la cruz como el de Azorín, figura central del 98 español, exclamando a los creyentes que oran ante él: "Hijos míos, sois unos imbéciles".³⁴ Muy por el contrario, Jesús, opuesto absoluto a su padre Jehová, que no resigna a morir, permanece en la cruz y extrae su significación fecunda en su propia muerte: "el ignominioso suplicio pagano que acababa la vida afrentando la muerte, el madero cruel en que se clavaba no sólo a los criminales, sino a las fieras y las alimañas inmundas, fue purificado para siempre por la sangre del más divino de los héroes, el que hizo enmudecer a Carlyle, y enternecerse al formidable Renán; el que cambió el mundo, con su palabra suave, desde un rincón de Galilea. Sobre el desnudo y trágico cerro, lleno de calaveras de ajusticiados, la cruz, al lí-

vido resplandor del inolvidable crepúsculo, se volvió sagrada".³⁵ Jesucristo es una atalaya moral cuya figura se engrandece en la medida en que aumentan los medios técnicos de dominación de la naturaleza y el mundo. En una conferencia no exenta de matices titulada **El progreso**, enfatizando la relación inversamente proporcional entre los desarrollos tecnológicos y morales, apuntaba: "El problema del mundo es un problema moral. Por eso, a pesar de nuestro dominio creciente sobre la materia y de las dimensiones monstruosas de nuestra civilización, la silueta de Jesús está siempre en la cumbre inaccesible; Jesús era una energía estrictamente moral. Nadie ha penetrado en las regiones donde él penetró; después de él nada nuevo ha sucedido a la humanidad".³⁶ En diálogo permanente con Jesús se yergue la figura de Tolstoi como ejemplo del anarquista absoluto: "he aquí a uno de los más nobles héroes de la historia, a uno de los santos más puros con que puede honrarse nuestra raza. Es difícil acercarse a esta augusta figura sin que nuestras rodillas se doblen, no ante lo divino, sino ante lo *nuestro*, tanto más nuestro precisamente cuanto más sublime".³⁷ Al igual que Jesús, Tolstoi deviene entidad divina por su condición humana y, por ende, de su mortalidad. Ambos atestiguan con su vida y con su muerte cosa que no sucede con el vengativo dios del Antiguo Testamento.

VIII

Aunque sucinta y acorde a la economía textual de una enciclopedia, quizás la mejor definición del anarquismo de Barrett pueda extraerse del **Esbozo de una enciclopedia histórica del Anarquismo español** de Iñiguez, donde se lo presenta como defensor de un anarquismo sereno, contenido y analizador de la realidad, más creador que propagador.³⁸ Absolutamente desraizado (claramente se equivoca Cesar Aira cuando señala que sus textos fueron publicados en diversos periódicos anarquistas),³⁹ el lugar que ocupa dentro de la literatura anarquista habría que buscarlo en un linaje de anarquistas, por llamarlo de algún modo, menor. Barrett ejemplifica perfectamente a los hombres débiles elogiados por el cineasta Tarkovsky que, frente al expansionismo individual y agresivo (del cual, dentro del anarquismo, Severino Di Giovanni es una figura emblemática), no logran adaptarse de manera pragmática a la existencia. En palabras del propio Tarkovsky los débiles son: "personajes cuya fuerza ha sido la convicción espiritual, y que han aceptado responsabilizarse por los otros".⁴⁰ El propio Barrett, tuberculoso y moribundo, entreteje una tradición

31 R. Barrett, "Buenos Aires"; en **OC II**, p. 29.

32 Karl Mannheim, **Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento**, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 248-256. Michael Löwy, **Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, pp. 17-28.

33 R. Barrett, "El anarquismo en la Argentina", **OC II**, p. 86.

34 J. Martínez Ruiz (alias Azorín), "Anarquismo y cristianismo"; en Irving Louis Horowitz (comp.), **Los anarquistas. 2/ La práctica**, Madrid, Alianza, 1979, p. 300.

35 R. Barrett, "La cruz"; en **OC IV**, p. 66. Es indudable que la imagen de Jesús en la cruz que se plasma en este texto fue de difícil digestión para los anarquistas. El texto que se incluía en la primera edición de sus obras completas de Americalee del año 1943, fue excluido de la segunda edición de 1954.

36 R. Barrett, Rafael, "El progreso"; en **OC II**, p. 282.

37 R. Barrett, "La muerte de Tolstoi"; en **OC III**, p. 44.

38 Miguel Iñiguez, **Esbozo de una Enciclopedia histórica del anarquismo español**, Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2001, p. 78.

39 César Aira, **Diccionario de autores latinoamericanos**, Emecé, Buenos Aires, 2001, p. 74.

40 Andrei Tarkovsky, "Elogio del hombre débil"; en **Nombres. Revista de Filosofía**, Córdoba, año XI, septiembre de 2001, p. 111-115.

en la cual la fragilidad es un elemento constituyente del pensamiento. En una carta escrita, a pocos días de morir, al ensayista y poeta uruguayo-argentino Alberto Zum Felde, alias Aurelio del Hebrón, replica a las críticas que aquel le hiciera en nombre de la vida: “La salud significa lo normal, lo frecuente, o no significa nada. Frecuente: ¿vulgar?... ¡cuidado! ¿Quisiera usted ser vulgar, usted, cuyos versos han sido comparados con los de Baudelaire? ¿Era Baudelaire una “briosa bestia joven”? Cuando la hermosísima madame Sebatier, la Musa de **Las Flores del Mal**, consintió en ser suya, le faltó virilidad para poseerla. En cambio, Musset, al cual, ignoro por qué razón, coloca usted cerca de mí, era el más ingenuo, el más infatigable de los voluptuosos. Los dignificadores del hombre que usted me cita, Stirner, Nietzsche, Guyau, Carlyle, Emerson, ¿eran “bestias briosas”? ¡Pobre Stirner, casi un pordiosero; pobre Guyau, tísico; pobre Carlyle, asexual, dispéptico, neurótico; pobre Nietzsche, demente!”⁴¹. Pura apertura, sus escritos mucho más que un mero instrumento de simplificación didáctica de la realidad tendiente a la consecución de un fin, se asemejan, mucho más, a una tentativa de donación y cura. Donación del signo y cura de Barrett y del mundo. La literatura, pensada de este modo, se presenta entonces como una iniciativa de salud. En esta línea, siguiendo a Deleuze, el escritor no teniendo necesariamente una salud de hierro, “goza de una irresistible salud pequeña producto de lo que ha visto y oído de las cosas demasiado grandes para él, demasiado fuertes para él, irrespirables, cuya sucesión le agota, y que le otorgan no obstante unos devenires que una salud de hierro y dominante haría imposible. De lo que ha visto y oído, el escritor regresa con los ojos llorosos y los tímpanos perforados”⁴². Lo que ha visto y oído, en su caso, ha sido posible por la extranjería de su pensamiento, expresado, no sólo al interior de un espacio territorialmente delimitado, sino con mayor intensidad dentro del propio anarquismo.

Resumen

El vínculo entre literatura y anarquismo ha sido presentado, la mayoría de las veces, como una relación de subordinación, en la cual los artefactos literarios encuentran su justificación solamente en tanto que medios de propaganda. De esta manera el escritor anarquista es, antes que un esteta, un pedagogo. En contraposición con esa figura simplificada surge el ejemplo del escritor Rafael Barrett, hoy olvidado. El presente ensayo se propone dar a conocer algunos aspectos de su vida y su obra, prestando especial atención a la singularidad de su anarquismo y a su tentativa literaria alejada de toda instrumentalidad.

Abstract

The relation between literature and anarchism has been presented, most of the time, as a subordinate relationship in which literary devices find their justification solely as a means of propaganda. In this way, the anarchist writer is seen as a pedagogue rather than as an aesthete. In contrast with this simplified figure emerges Rafael Barrett, a writer virtually unknown today. This essay intends to reveal some aspects of his life and work, paying special attention to the singularity of his anarchism and to his non-instrumental literary attempt.

Palabras claves:

Barrett – anarquismo – Literatura

41 R. Barrett, “Respuesta a Aurelio del Hebrón”, **OC III**, p. 129.

42 Gilles Deleuze, “La literatura y la vida”, en **Crítica y Clínica**, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 14.



La literatura anarquista de Alberto Ghirardo: de la libertad, de la razón y del instinto

Armando V. Minguzzi

El acercamiento a los textos literarios de los anarquistas argentinos nos instala en el derrotero de una ideología que, en sus lecturas más habituales, aparece ligada a nociones como el espontaneísmo y la racionalidad moderna. Ante estos componentes el instinto, tópico que nos guiará en esta lectura de la obra de Ghirardo,¹ se debate entre versiones cercanas a un impulso libertario y aquella que hace de él un acontecimiento bestial y regresivo. Ambas serán revisadas aquí, su disputa y la suerte que corran es lo que origina este recorrido crítico.

Apuntes para el desembarco del anarquismo en la Argentina

Haciendo un muy breve recorrido histórico podemos decir que la consolidación ideológica del anarquismo argentino, de tendencia organizativa, se dio a través de dos viajes, particularmente el arribo de dos militantes italianos: Errico Malatesta y Pietro Gori. En 1885 llega Errico Malatesta, un propagandista consumado que se queda en el país hasta 1889 y cuyo accionar da lugar a la consolidación de algunos grupos de difusión teórica y a la conformación de las primeras sociedades de resistencia, germen de los futuros sindicatos ácratas.² La década del noventa es de discusión en la familia libertaria, individualistas versus organizadores es la disputa que sobresale por esos años,³ en los cuales el socialismo marxista aparece como el más firme competidor del anarquismo en el movimiento obrero.⁴ El segun-

do arribo entonces tiene que ver con el afianzamiento de los organizadores. En la última década del siglo pasado, luego del Congreso de Capolago en 1891, el anarquismo italiano adopta como su ideología oficial el anarco-socialismo.⁵ Pietro Gori llega a Buenos Aires en 1898, proveniente de Génova, como paladín de esa línea teórica y rápidamente capta la atención de diversos jóvenes que al concurrir a sus conferencias se acercan al campo anarquista. Entre esos jóvenes figuran Montesano, que provenía del socialismo, Felix Basterra, Gilimón y el caso que nos ocupa puntualmente: Alberto Ghirardo.⁶

La consolidación ideológica aquí planteada porta consigo cierto clima de disputa en torno a algunas cuestiones teóricas. Entre ellas aparece un interesante cruce sobre el tema de la subjetividad, el que se da entre la autodeterminación del individuo y toda delegación de poder que impida racionalizar sus actos y decidir sobre ellos. El desarrollo de dicho cruce deriva, en términos ficcionales, en una de las dicotomías que se adivinan en el entramado que constituye la subjetividad anárquica: razón versus instinto. Ghirardo la instala en su práctica escrituraria, las crónicas y los cuentos son el espacio donde se la lee.

El perfil del sujeto anarquista

La concepción del sujeto, en el imaginario anarquista, está atravesada por uno de los tópicos más importantes de su desarrollo teórico-político: la negación del concepto de representatividad. Como dijimos, ante la idea de delegar poder, que trae apareja-

a que se hayan formado aquí también las dos clases de cuyo antagonismo ha de resultar el progreso social... A una clase rica y ociosa cuya única ocupación es variar y ostentar su lujo insolente, hace contraste una clase laboriosa, que después de una vida entera de trabajo, no tiene más perspectiva que la miseria ". Y finaliza señalando, para que no quede duda del lugar desde donde y a quien se pretende interpelar, lo siguiente: "Venimos a representar en la prensa al proletariado inteligente y sensato... Venimos a fomentar la acción política del elemento trabajador argentino y extranjero, como único medio de obtener esas reformas (las postuladas por el programa mínimo del Partido Internacional Obrero).", citado en Roberto Reinoso, **La Vanguardia: selección de textos (1894-1955)**, Buenos Aires, C.E.A.L., 1985, p. 23.

5 Pier Carlo Masini, **Storia degli anarchici italiani, da Bakunin a Malatesta**, Milano, Rizzoli, 1969, pp. 239-242.

6 laacov Oved, *op.cit.*, p. 140.

1 Las ediciones de los textos del autor utilizadas en este trabajo son: Alberto Ghirardo, **Gesta**, Buenos Aires, Establecimiento Tipográfico Pistrutto y Malena, [c. 1900] y **Carne doliente**, Buenos Aires, s/e., 1906.

2 Gonzalo Zaragoza Ruvira, "Errico Malatesta y el anarquismo argentino", **Historiografía y Bibliografía Americanista**, vol. XVI, n° 3, 1972, p. 414.

3 Los anarco-individualistas suponen a la sociedad compuesta por individuos autónomos, subestiman las conexiones sociales tachándolas de "artificiales y superfluas" y creen que el marco de coexistencia es la armonía natural entre sujetos. En cambio, los anarco-comunistas (posteriormente anarco-socialistas) de tendencia organizativa, sector al que se suma Ghirardo, ven al hombre como una creación social, el sujeto del que ellos parten es el "asociado"; ver laacov Oved, **El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina**, México, Siglo XXI, 1978, pp. 78-80.

4 Un ejemplo de esta disputa por la conducción del movimiento obrero puede observarse en la primera editorial, aparecida el 7 de abril de 1894, de **La Vanguardia**, órgano oficial del Partido Socialista en la Argentina, que declara en torno a las clases sociales que están surgiendo en el país lo siguiente: "Todo contribuye pues,

da la representación política, los ácratas se postulan como los defensores de una libertad que parte de lo que ellos llaman la “posesión del yo”. El hecho de presentarse como los que defienden al sujeto y su inalienable capacidad de decidir su destino a cada instante hace del anarquismo un enemigo acérrimo de cualquier intento de enmarcar las decisiones subjetivas en un ámbito meramente político. En verdad, el desarrollo de la “posesión del yo” respondía a la idea de clase social que el socialismo marxista postulaba, sobre todo en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, cuando ambas tendencias se disputaban la conducción del mundo obrero.

En este sentido es importante rescatar las palabras de quien se convirtió en el responsable del desembarco del anarco-socialismo en la Argentina, Pietro Gori. La voz de este abogado de Messina se hace oír en torno al tema a través de una respuesta a Juan Bovio, filósofo napolitano, titulada “Nuestra Utopía”. Este escrito data de los meses de septiembre y octubre de 1900, por lo que sería una respuesta hecha durante su estadía argentina. En ellas se recalca:

El auto-gobierno del individuo conducirá al gobierno directo de todos sobre las cosas de interés público: y por lo tanto a la negación de cualquier gobierno. La soberanía del individuo y la de la colectividad armonizadas funcionarán, sin órganos especiales, instituidos con el fin de conciliar los intereses (pretexto este de cualquier gobierno), puesto que los intereses serán rendidos solidarios para el mismo provecho individual, dado las cambiadas bases económicas de la sociedad.⁷

Más allá de la impronta naturalizadora de lo armónico en el desarrollo de los intereses individuales, con la que esta respuesta nos sorprende, se niega toda posibilidad de que lo estatal se transforme en un espacio de negociación de las clases sociales. Se ataca la idea de que el Estado se conciba como el lugar en donde estén representadas las distintas opiniones subjetivas y sociales, y la viabilidad de que se transforme, a su vez, en el ámbito donde se diriman políticamente sus conflictos. Gori está contestando a la representación clasista con la soberanía o autonomía individual. A la problemática relación entre lo individual y lo soberano o autónomo en clave subjetiva, que es la consecuencia de esta polémica, Gori responde lo siguiente:

El individualismo, que en el sentido del ‘liberalismo’ ortodoxo de la economía política representa el despotismo del individuo sobre la especie, no tiene nada que ver con el ‘individualismo’ deseado por el socialismo anarquista, el cual no admite más que una soberanía: aquella del individuo sobre sí mismo en el consorcio de hombres libres e iguales. Y en tal sentido todos los anarquistas son individualistas.⁸

Como siempre, en el ideario anarco-socialista, se parte de la libertad y el igualitarismo y se llega a lo subjetivo en clave de

autonomía soberana. Lo que aparece también es, en esta crítica al liberalismo, el individuo y su correlato, es decir la especie o sociedad, visto en estas líneas como el consorcio en el cual se desarrollará la máxima potencialidad del sujeto individual. En cuanto al desarrollo armónico es factible decir que la solidaridad, o sea el sustento del accionar evolutivo individual, deja de ser límite para transformarse en condición fundante de la otredad en tanto forma extensiva de la propia praxis futura.

En el ámbito de la militancia anarquista aparecen, en lo que se refiere al tema del individualismo, posturas radicalizadas, sobre todo aquellas que se escudan en teóricos como Max Stirner. Este pensador alemán, en su principal libro **El único y su propiedad**, llegaba a posturas tales como:

El hombre, desde el momento que abre los ojos a la luz, en la confusión extraña que le rodea, trata de encontrarse a sí mismo, de conquistarse a sí mismo [...] Yo sólo soy real; por consiguiente, tomo el mundo por lo que representa para mí, es decir, por mi mundo, del cual soy amo; y refiero a mí todas las cosas.⁹

La postura de Stirner toma como punto de partida también la autonomía individual. En ella se llega a definir, desde un duro antihegelianismo que se estructura a partir de la negación de Dios y del Estado, todo lo que rodea al individuo como ficticio (“Lo único real soy Yo”). El anarco-socialismo, en cambio, instala lo social desde lo solidario, entendiéndolo como un contexto donde se desarrolla la máxima potencialidad individual en forma de acciones socializantes. Los individualistas stirnerianos, en cambio, entienden la relación del individuo con las cosas como una lucha de autonomías; la única manera de lo social se da, para ellos, sólo en la conquista de sí mismo, o sea en la voluntad singular e irreductible. Gori nos descubre al individuo ante la humanidad cooperando, Stirner nos lo describe de otra manera, ante ella se impone o sucumbe.

El anarco-socialismo por boca de Gori contesta a esto en una nota titulada “Lo que queremos” de la siguiente forma:

Sin gobierno, sin autoridad del hombre sobre el hombre, sin la violencia moral de las leyes antinaturales, sin policías y sin burocracia, todos los hombres serán políticamente libres, esto es, ‘cada individuo tendrá la plena y exclusiva soberanía sobre sí mismo’ y no encontrará quien le impida cooperar al bien colectivo y podrá obrar espontáneamente según lo reclamen sus intereses individuales.¹⁰

Aquí los intereses individuales se tornan reales desde su impronta cooperativa espontánea, existe un matiz naturalizador que nos lleva a percibir todo tipo de centralismo en las decisiones como algo contrario a la evolución de la solidaridad, ésta sigue “naturalmente” la lógica de los requerimientos subjetivos. La racionalidad individual es para Stirner un ejercicio que implica imponerse, ne-

7 Pietro Gori, “Nuestra utopía”, **Obras Completas, Vol. I, Odio Vida y Amor**, Génova, C. Maucci, s/f., p. 140.

8 Pietro Gori, “Academia”, *op. cit.*, p. 289

9 Citado en: Héctor Zoccoli, **La anarquía. Los agitadores (Max Stirner-P. J. Proudhon)**, Barcelona, Imprenta de Heinrich y Cia., 1904, p. 110.

10 Pietro Gori, “Lo que queremos”, *op. cit.*, p. 236.



gando verosimilitud a todo lo que no tenga que ver con lo subjetivo. Para los anarco-socialistas la razón del individuo es una potencialidad del “yo” que se vincula a los otros. El sujeto se objetiva mediante prácticas y los demás pueden inscribirse en ellas.

Es interesante también observar, en el marco de las polémicas de época, como el tema es presentado por otros autores. Un intelectual vinculado al campo libertario, Augustin Hamon, agrega, en torno a la subjetividad del militante libertario, lo siguiente:

En la mentalidad anarquista se encuentran las cualidades siguientes: espíritu de examen, amor al yo, sentido de la lógica, curiosidad de conocer. Por consiguiente el anarquista participa del tipo razonador [...] Hasta cuando propaga por medio de la violencia y obra criminalmente, el anarquista es siempre un ‘razonador’, un ‘dueño de sí mismo’.¹¹

Al proponer aquí al socialista-anarquista como un “tipo unificado”, es decir como un sujeto en el cual ciertas tendencias priman sobre las demás dando origen a unas determinadas características, pasamos de la soberanía individual a la valoración racionalista de la “posesión del yo”. El terreno dentro del cual se discute el individualismo para esta ideología tiene que ver con una matriz dual que, como dijimos, se hará visible en la narrativa de Ghiraldo analizada aquí: razón versus instinto.

Otra de las características importantes que Hamon descubre en la mentalidad social-anarquista es la del apasionamiento: “El socialista anarquista es un apasionado... Es ‘dueño de sí’, aun cuando pertenezca al tipo impulsivo”.¹² Lo que no puede inhibirse es “la acción” en el socialista-anarquista. Su subjetividad está atravesada por un enfrentamiento entre sensibilidad y razón cuyo resultado da lugar a acciones más o menos violentas según prime una o la otra. La capacidad de reflexión del anarco-socialista no es un solipsismo a ultranza, ni un orgullo del que posee la verdad, y esto lo diferencia del resto de los mortales, sino que está inmersa en esa matriz dual de la que hablábamos anteriormente, en este caso impulso o instintivo versus reflexión. La resultante de este enfrentamiento es siempre una praxis, es decir una forma fáctica de auto-objetivarse, una aparición de “lo hecho” que torna social el desarrollo individual, lo pluraliza. Más allá de esto, el anarquista siempre será un razonador, se autogobernará, como sostenía anteriormente Hamon.

Siguiendo el recorrido de este concepto tan caro al anarco-socialismo llegamos a una publicación del ámbito nacional como el **Suplemento de La Protesta**. Es una nota de Rossotti en donde “la posesión del yo” aparece como un frente de disputa contra toda idea fanática. En dicho artículo, titulado paradigmáticamente “A la conquista de sí mismo”, el autor hace un elogio de los “aptos” definiéndolos así:

“Los aptos son aquellos que marchan a la conquista de sí mismos encerrados en un egoísmo que es lógico porque es necesario. Son los no fanáticos por ninguna idea.

El fanatismo por cualquier doctrina es una morbosidad que determina el rutinarismo (sic)

[...] No hay duda que hay que conquistarse porque el hombre, por degeneración psíquica y orgánica, se ha salido de ÉL vinculándose a todo lo externo, y lo que es peor aún, a todo lo abstracto.”¹³

Aquellas personas consideradas aptas serían, en este artículo, las que pueden superar el dogmatismo, las que pueden experimentar y extender el campo de su propia razón. Más allá de esto, en este artículo de Rossotti se ve claramente un vínculo nivelador entre conquista del yo y subjetividad. Oponer lo abstracto y lo concreto es, en este párrafo, la práctica desde donde se estructura lo subjetivo como materialidad. Si se habla de razón se lo hace en términos de experimentación individual, es decir de análisis que permite ampliar el horizonte propio.

El desarrollo de la subjetividad anarquista tiene diversos componentes, muchos revisten la forma de una estructura dual, la oposición entre individuo y multitud es una de ellas, el contraste entre razón e instinto es otra. La contrapartida de la clase social como concepto marxista da por resultado la “posesión del yo”, a través de esta idea es que la razón se torna un elemento altamente valorado. El hecho de hacerse dueño de sí mismo, que el anarquismo postula para evitar la delegación política del poder que subyace a la representatividad, esgrime una praxis racional que posibilita la acción de elegir. Alguien se auto-posee cuando vence a sus propios impulsos o instintos, cuando la claridad de su raciocinio es la que decide su destino. En el marco de la naturalización de la armonía de intereses, a la que Gori es tan afecto, acontece este adueñarse de sí mismo. Junto con la masificación lo que es vencido es esa enajenación del sujeto que el anarquismo, en tanto ideología deudora del ideario de la modernidad, ve en toda práctica regida por impulsos o instintos. La literatura del sector dará cuenta de esta intrincada relación entre auto-posesión, instinto y racionalidad.

Crónica y ficción en Ghiraldo: instinto, tipo social y regresión

Hacer de los instintos o impulsos el anclaje de las acciones de los individuos enajenados es una fórmula que está muy presente en la obra de Ghiraldo, sobre todo a partir de la ponderación del tópico ideológico de la ya citada “posesión del yo” y su consecuente racionalidad liberadora. Para justificar y cerrar el análisis hecho anteriormente sobre la subjetividad libertaria recurriremos nuevamente al autor que lleva a cabo una acabada modelización del individuo ácrata, Augustin Hamon. En él se nos brinda una caracterización de ese sujeto que nos da pistas para seguir con este eje:

“Existe en el socialista-anarquista —es decir, en el grupo de las tendencias psíquicas del anarquista— una lucha continua entre las tendencias a la acción apasionada y la tendencia a la inhibición por reflexión, por razonamiento.”¹⁴

11 Augustin Hamon, *Psicología del Socialista-Anarquista*. Génova, Carlos Maucaci Editor, 1895, p. 237.

12 *Ibid.*, p. 242.

13 *Suplemento de La Protesta*, julio de 1908, p. 8.

14 Augustin Hamon, *op. cit.*, p. 242.

La lucha que menciona este autor nos remite a la imagen de lo dual que venimos manejando aquí. Por un lado este sujeto intenta desarrollar una acción apasionada, algo que podríamos catalogar como poco racional, marcada por lo impulsivo; por otro se manifiesta esa “inhibición” que se origina en el uso de la capacidad de razonar. La convivencia de estas dos tendencias es lo que aparece en este estructuramiento dicotómico de la ficción ácrata. En ella los instintos, los impulsos o las bajas pasiones, que exhiben o portan los personajes, traen a la superficie del texto ese accionar pletórico de pasión con que Hamon describe la presencia de cierta activa irracionalidad en el sujeto anarquista.

En este marco dualista la consecuencia de las acciones que no están respaldadas por ninguna reflexión se inscribe en lo contrario del hecho de poseerse a sí mismo. El abandono de la razón trae aparejado, para los libertarios, un olvido de la propia subjetividad vinculado a una disminución de la libertad.

El tema del instinto es, sin duda, algo muy presente en los textos de Alberto Ghirardo, sobre todo cuando se ficcionaliza el perfil de algunos sujetos arquetípicos. Son varias las menciones que se hacen a este concepto en **Gesta**, un volumen de textos donde se leen cuentos y crónicas, particularmente en el apartado que lleva por título “Crónica roja”. Este último reúne la tarea periodística de este autor en su viaje al penal de Sierra Chica, una visita auspiciada por el periódico **La Nación** y que apareció sistemáticamente en sus páginas durante 1896.¹⁵ En una de estas crónicas, que lleva por título “La bestia humana”, aparece la figura del delincuente descrito de la siguiente manera:

“Es otro incorregible que nunca ha podido dominar sus ímpetus salvajes. No oculta sus intenciones porque le sería imposible dado su temperamento. [...]”

Arrastró su existencia envuelta en sombras malditas y rodó en el abismo impulsado por sus propias fuerzas: el instinto obra” (pp. 209-210).

El listado de vocablos que organizan en el texto la aparición de lo irracional y enajenador del individuo es importante; se habla *a posteriori* de “ímpetus salvajes”, “temperamento”, “abismo”, “propias fuerzas” y, coronando esta enumeración, de “instinto”. La descripción fisiológica que antecede a esta enumeración aporta también datos, se nos presenta al personaje con “cuello de toro”, “cuerpo de atleta”, “ojos que miran siempre con intención siniestra” y “manos que son garras en actitud de estrangular”. El determinismo en sus dos vertientes, la física y la histórico-grupal, va delineando a ese individuo que el narrador, al final del texto, asocia a lo animal: “la fiera, no esta aún domada ni podrá domesticarse”.

La perspectiva evolucionista de una línea de pensamiento libertaria que, ligada al positivismo, cree en la noción de herencia genética y, en otro orden de cosas, en el progreso, está clara aquí. Lo instintivo se asocia a este carácter de fiera con que se nos presenta lo humano, la imposibilidad de dominar el salvajismo que

está impresa en sus ímpetus completa este cuadro. El vínculo entre lo instintivo y lo animalesco es una clara consecuencia de esta cosmovisión de neto corte científicista que sobrevoló, con reservas y discusiones, el imaginario de estos escritores, sobre todo en lo que hace a la criminología de Lombroso, y su noción de atavismo que muchos conocían. La regresión que este sabio italiano propone como causa de la conducta delictiva asume, en sus palabras, ese matiz bestial:

“Estos hechos nos demuestran claramente que los delitos más horribles tienen igualmente un punto de partida atávico en los instintos animales de que la infancia nos ofrece un pálido ejemplo, y que, sofocados en el hombre civilizado por la educación, el ambiente y el miedo a la pena, renacen de repente sin cesar en el delincuente nato [...]”.¹⁶

Se reflejan, en estas líneas, las dos ideas más importantes que se hacen presentes en este apartado de la obra de Ghirardo, el concepto de delincuente nato y la regresión atávica, esta última ligada a los instintos animales. Nicolás Rosa, cuando describe lo folletinesco en la literatura argentina de esos años, señala lo emparentadas que estaban ambas nociones en el desarrollo de la obra de este médico jurista italiano:

“La idea clave de Lombroso —idea-clave por su repercusión en el nivel imaginario de la cultura y en la imaginación que alimenta lo literario—, el criminal nato, era el producto de una regresión a un hombre arcaico, un regreso a la animalidad que constituye al hombre y que se revela en el instinto.”¹⁷

Es, en este sentido, el propio Ghirardo quien habilita esta lectura basada en la ciencia criminológica. En el texto de ese mismo apartado titulado “De la simulación” el cronista se pregunta:

“¿Existe el hombre delincuente, el criminal nato, imposible de reformar, refractario a toda enmienda o correctivo, en quien la educación y la ilustración no influyen sino como medios de refinamiento del instinto? ¿La herencia del delito existe?” (p. 195).

Y el mismo cronista, finalizando el texto y luego de hacer la salvedad de que otros hombres de ciencia niegan la herencia genética y postulan como remedio la instrucción, se responde:

“Ahora bien: basados en los fundamentos de la escuela criminológica de que hemos hablado, el penado número 91 es un criminal nato y en su naturaleza se han operado los fenómenos de la herencia del delito.

Hijo de padres asesinos, tiene hermanos asesinos y sus descendientes serán también, como lógica consecuencia, tristes representantes de una raza condenada.” (p. 198).

15 Esta serie de relatos fueron publicados también en un volumen cuyo título fue **Sangre y oro (el presidio de Sierra Chica)**, Buenos Aires, Establecimiento Tipográfico La Agricultura, 1897.

16 César Lombroso, **El delito : sus causas y remedios**, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1902, p. 501-502. Traducción de C. Bernaldo de Quirós.

17 Nicolás Rosa (dir.), **Moral y enfermedad. Un sociograma de época (1890-1916)**, Rosario, Laborde Editor, 2004, p. 45.



El ítem de la herencia genético-familiar que se ve aquí y que resultaba tan caro al positivismo opera en dos direcciones: la criminológica y la estética. A través de él se arma esta estructura dual en donde el instinto es uno de los vértices emergentes. Gilles Deleuze, en el último capítulo de su libro **Lógica del sentido**, cuando analiza una novela de Zola que se titula también **La bestia humana**, retoma dicho ítem y postula, con respecto a la dimensión instintiva, lo siguiente:

“[...] el temperamento o el instinto no designan una entidad psicofisiológica. Es una noción mucho más rica y concreta, una noción de novela. Los instintos designan en general condiciones de vida y de supervivencia, condiciones de preservación de un género de vida determinado en un medio histórico y social [...]. El instinto tiende a conservar, en tanto que expresa siempre el esfuerzo por perpetuar un modo de vida; pero este modo, y el propio instinto, pueden ser destructores no menos que conservadores en el sentido estricto de la palabra.”¹⁸

Pero Deleuze no se queda sólo con esta declaración, su análisis va más allá en lo referido a la luz que se puede echar sobre algo tan particular como es el instinto. En dicho apartado pretende desglosar, como se descubre en Zola, la convivencia de dos herencias. Una de ellas vinculada a lo que aparece tematizado y textualizado en la novela y él da en llamar “la grieta”, una fisura que se transmite por toda la novelística de este autor como la gran herencia épica de los Rougon-Macquart. La otra, la pequeña herencia es:

“[...] la de los instintos, en el sentido en que las condiciones o los géneros de vida de los ancestros o de los padres pueden enraizarse en el descendiente y actuar en él como una naturaleza, a veces a generaciones a distancia [...]. Cualquiera que sean los saltos que dé, esta herencia de los instintos transmite algo muy bien determinado; y lo que transmite lo reproduce, es herencia de lo Mismo.”¹⁹

Esta herencia que opta, según Deleuze, por la repetición de un modo de vida, ya sea para mantenerlo o destruirlo, es la que se expresa en ciertos textos ghiraldianos.

En el caso de los tipos sociales lo hereditario se comporta de una forma un tanto diferente. En el cuento del mismo apartado que se llama “El matrero”, este autor, después de describir al “prototipo del gaucho malo de nuestras pampas” con ribetes heroicos y cantado por “el romance popular”, señala, en torno a lo que representa para este personaje la vida después de su desgracia, es decir una vez ingresado en el ámbito del delito, lo siguiente:

“Después viene la lucha sin cuartel con el polizonte de campaña; esa existencia de prófugo, en la que se pierden todos los sentimientos y se despiertan todos los malos instintos, hasta caer en la vida de vagabundaje y de crimen divinizada en la leyenda.

Porque el héroe legendario, que ha impresionado nuestras imaginaciones juveniles se convierte, forzosamente,

perseguido a muerte por las autoridades del pago, en el salteador asesino obligado a robar el mendrugo que ha de alimentar su estómago.” (pp. 204-205)

¿Qué es lo que se repite aquí? ¿Cuál es la herencia que reitera la aparición de los instintos? Para dar respuesta a estos interrogantes debemos situar a la figura mítica del gaucho en el recorrido ideológico realizado en la obra ghiraldiana. El rescate de lo gauchesco tiene como fondo ese replanteamiento de lo nacional, la intención es plasmar un linaje de rebeldía y libertad autóctono. Dicha operación reinstala, en la literatura del sector, algo telúrico, más allá del internacionalismo típico de los anarquistas, como el gaucho. Su larga historia de resistencia a la autoridad y de búsqueda de la libertad que pervive en la leyenda es lo que lo hace posible, lo que le permite a la literatura anarquista reivindicar este emblema anteriormente en manos de las clases dirigentes argentinas.²⁰ En este movimiento de reconstruir una estirpe rebelde con bases nacionales, en donde se puedan reconocer los nuevos sectores nativos que se suman a la acción sindical, es donde Ghirardo sitúa su emblema folklórico.²¹ Los “malos instintos” son despertados, en este caso, por la persecución a que las autoridades someten a nuestro héroe, dicha persecución es la que lo fuerza al vagabundaje y a la actitud criminal al ahora “salteador asesino”. Si algo se repite, si algún gesto reaparece en este devenir literario a través de los instintos, es esa acción de pelear detrás de la cual aparece la valentía como valor. Contra este viejo concepto heroico del mundo gauchesco, desconocedor del orden capitalista moderno, aparece, para los anarquistas la ley. Ghirardo describe este fenómeno, los motivos que dan lugar a los delitos del héroe, de la siguiente manera:

“En el fondo de estos hechos hay una gran culpable, la justicia: y por eso vemos, al evocar la figura de estos aventureros del crimen, cruzar sus siluetas valientes, mezcladas en el entrevero de la pelea, y al pensar que ellos, los perseguidos por la civilización son los mismos [...] que en las luchas de la libertad cerraban el paso al conquistador de América, estalla en los labios la protesta viril.” (p. 205).

Echarle la culpa a la justicia de la aparición de los instintos nos descubre la melancolía por un mundo precapitalista, mundo en el que la libertad estaba antes que toda instancia legal. El armado de una estirpe gauchesca, cuyo origen se remonta a la defensa de la libertad contra el “conquistador de América”, es una forma de justificar la repetición del gesto pendenciero del actual gaucho malo. El modo de supervivencia que se repite o que se pretende repetir es el nómada, valiente y libertario de nuestros paisanos, aquellos que desde tiempo inmemorial vienen repitiendo la tradición autóctona de la rebeldía. Su obturación tiene que ver con obrar instintivamente en la actualidad, cuando el mundo burgués instaló ya una justicia propia.

20 David Viñas, “Anarquía: bohemia, periodismo, oratoria”, en David Viñas, **Literatura argentina y política**, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, pp. 220-221.

21 Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, “La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”, en **Ensayos Argentinos: de Sarmiento a la vanguardia**, Buenos Aires, Ariel, 1987, pp. 94-95, 2ª ed.

18 Gilles Deleuze, **Lógica del sentido**, Buenos Aires, Planeta, 1994 (1969), p. 319.

19 *Ibid.*, p. 320.

Para que quede aún más en evidencia que lo instintivo es el intento de repetición de un modo de vida ensalzado desde la ideología anarquista, preexistente a toda normativa estatal, es interesante rescatar la oposición que se da al final del texto entre duelistas pobres y ricos:

“Estos no van a la tapera a cruzar sus armas delante de cien testigos que han sido invitados a presenciar el lance, pero van al salón de tiro o a la garconière campestre del amigo rico, donde se cambian una bala delante de cuatro padrinos.

Diferencia: en el segundo caso se levantan actas que son firmadas, y el homicidio queda legalizado. En el primero, el que hiere o mata en el duelo es perseguido y encarado sin apelación. La justicia obra y el pobre gaucho, si logra escapar de su garra, es arrojado en esa vida de vagabundo errante, que hace de él un criminal y un ladrón.” (p. 207).

La justicia (burguesa), actividad que separa lo civilizado de lo bárbaro, es la que provoca la acción instintiva en este caso. Ella, que debería cubrir de igualdad a los hombres sometidos a sus decisiones, es la que provoca la añoranza de un orden previo a su mandato y de la grandeza de sus sujetos sociales. El anarquista Ghirardo pone al descubierto en su literatura, mediante el artificio instintivo, como lo estatal y su versión de lo justo, en el caso argentino, esconde la clausura de la invención, en el plano cultural, de una tradición autóctona rebelde e igualitaria que se manifiesta en el gaucho como tipo social, representativo de lo criollo.

En otros de los cuentos de este autor, que pertenece a **Gesta** y cuyo título es “Del suburbio”, la concepción del instinto esconde otra forma. La descripción del personaje principal, el sargento Serrano, es formulada también en términos duales:

“Hay en él dos entidades: una que obra por cuenta propia, cuando la voz de la consigna no suena amenazante y fatal en sus oídos y los artículos de ordenanza no cruzan ante sus ojos como cosas incontrastables: cuando obra puramente llevado por el instinto, influenciado por la levadura salvaje de su naturaleza, por la sangre con mezcla indígena, que corre por sus arterias con impulsos homicidas siempre. La otra es la entidad de cuartel, el hombre máquina [...]” (p. 56).

A la maquina automatización cuartelaria que asfixia al ser humano se le opone la entidad instintiva, es decir aquello que emerge desde el elemento metafórico de la herencia naturalista en la narrativa argentina: la sangre. En las líneas que aparecen aquí el instinto instala una herencia, en este caso más ligada a lo salvaje filogenético que a una reconstrucción repetitivo-histórica de un tipo social, como acontecía con el gaucho. La entidad que obra “por cuenta propia” es la que está ligada a los instintos, lo hereditario aquí obtura la noción de libertad que, en el ideario ácrata, se vinculaba a la opción racional de poseerse a sí mismo. El instinto hace posible una reiteración que no me sitúa en la tradición de aquellos que desconocen la autoridad, como en el caso del emblema social argentino, su consecuencia es la pérdida de la libertad, la imposibilidad de elegir. Funciona en este cuento

otra visión de lo instintivo, más ligada al canon cientificista del naturalismo, que utiliza el tópico de la repetición de conductas para esgrimir una condena moral contra todo sujeto preso de impulsos irracionales. Al final del relato, luego de la acción desencadenada por los impulsos, el sargento es desarmado por su mujer y marcha al cuartel haciendo mohínes “como un niño a quien reprende su madre”.

La visión de lo instintivo como una actitud de desconocimiento del nuevo orden y de la incapacidad de adaptarse a él, que se contempla en las dos historias, tiene dos marcos. Por un lado, en el caso del gaucho, se apela a una dimensión histórica en donde un tipo social está imposibilitado de repetir su modo de vida, el instinto aquí desencadena una destrucción. Por otra parte aparece una dimensión cientificista del instinto mediante la cual no se impide el retorno de un modo de vida, tal como decía Deleuze, sino que se niega la posibilidad al personaje de hacer uso de la racionalidad libertaria que, desde la perspectiva de este sector donde se adivina una lógica positivista, lo aleja de la barbarie.

La aparición de lo hereditario incluye, en este caso, un ámbito familiar más amplio: lo humano. No se plantea entonces el instinto desde una clave ideológica que descubre relaciones sociales asimétricas, como sucedía con la vida gauchesca, sino desde el cientificismo evolucionista que es parte de una escuela literaria: el naturalismo.

Esta segunda noción en torno a lo instintivo se lee en un cuento de Ghirardo que se conoce como “El enemigo...”, de la colección de relatos **Carne Doliente**. En dicha narración, también protagonizada por un gaucho, se cuenta cómo éste viola a la hija de un colono. El relato termina con la ejecución del protagonista, en el atrio de la iglesia, a manos del grupo de gringos que, contra la valentía del héroe de las pampas, se escuda en su superioridad numérica. Esta ficción deja al descubierto una de las elaboraciones conceptuales en torno al tema del instinto, es el narrador quien, desde una posición privilegiada, discurre sobre “el proceso de aquel estallido bárbaro y primitivo” que causa la violación:

“Sé solo que, para justificarlo, mas bien dicho para comprenderlo, evoqué, mientras marchaba, al hombre rudo de las cavernas apoderándose, violentamente, de la hembra en la noche antigua del mundo, y que mi ser entero —¿por qué no decirlo?— concibió en aquel momento, la brama, el celo, la furia, producto de savia acumulada con exceso en medio de aquella naturaleza salvaje, savia ardiente y bravía, no encontró otro cauce que el extraviado para derramarse, para confundirse en la energía universal.

La fiera, el bruto, también hace suya a la hembra matando, si es preciso, poniendo toda clase de obstáculos a un lado. Era pues, aquel, un caso de regresión.” (p.78)

La figura de la regresión con que culmina este planteamiento trae aparejada, en su desarrollo de la idea de instinto, cierta forma de historicidad que, como ya habíamos mencionado, tiene mucho de filogenético. El estallido, catalogado como una práctica del primitivismo y la barbarie, cuenta entre sus motivaciones



la del ambiente, que aquí se traduce en términos de naturaleza salvaje. Lo instintivo que este planteo del concepto postula tiene que ver claramente con una repetición. El gaucho aquí, a diferencia de aquel que se postula como un heroico tipo social, reitera el proceder habitual del hombre primitivo, cuando esto sucede el narrador lo vuelve a llamar “fiera” y “bruto”. Lo filogenético es el horizonte donde se desarrolla la marca del cientificismo naturalista, su dimensión histórica en este caso no es un despliegue hacia adelante, es una repetición de una conducta pretérita y bárbara.

De este recorrido por la obra ghiraldiana, en lo referido al tema de la regresión, cabe rescatar para nuestra lectura el final de un cuento breve del volumen *Gesta*, más puntualmente del apartado “Mosaico”, y que lleva por título “Cráter”. En él los criterios de la escuela lombrosiana son relativizados, cuando se describe un hombre que porta siempre un arma y va, inevitablemente, hacia el crimen se dice:

“Procediendo a su clasificación la ciencia ahora le indicará con el dedo señalándolo en la frente con la etiqueta respectiva donde escribirá en grandes caracteres: *criminal nato*.”

También podría determinarse de otra manera, diciendo: Es el rencor del hombre por el hombre, acumulado de generación en generación, que estalla en estos organismos feroces, así como el fuego de la tierra irrumpe por la boca de un solo volcán, en una cordillera, aunque se halle latente en las entrañas de cada uno de sus montes.” (p. 134)

En estas líneas se observa la discusión de época en torno al concepto de criminal nato, que había surgido del determinismo genético en la escuela criminológica italiana. A dicho concepto Ghirardo le antepone el tópico de la regresión, un recorrido inverso que tiene a la humanidad como su agente y contexto. El acontecer regresivo es, conjuntamente con la destructiva reiteración de un modo de vida legendario, el mecanismo ficcional mediante el cual se hace presente la herencia, en un caso se exhibe un criterio evolucionista, en otro se instala una operación político-cultural de rescate nacional.

Las dos formas ficcionales que dan lugar a la presentación de lo instintivo ya vistas en la narrativa de Ghirardo tienen un desarrollo común, en ambas lo que esta dimensión impulsiva trae a la superficie del texto es la reiteración de una conducta que, en el presente, hace imposible la libertad, ya sea como forma de vida legendaria o como aquello que me aleja de la barbarie.

Sin embargo, y más allá de esa formulación dual y hereditaria, es de destacar la marca que una pensadora como Agnes Heller imprimió a esta categoría. Ella, cuando comenta las formas con que los instintos han sido seleccionados, señala que esto responde a un “*Erlebnis vital*”, es decir a una experiencia de época, “proyectado en mitología filosófica”, lo que sería ni más ni menos que “una formulación o reformulación de la explicación ideológica del mundo”.²² La acción de seleccionar los

motivos que están en el origen impulsivo del comportamiento responde, para esta autora, a una clara ideologización del mundo, casi podríamos decir a un ideario en el que se insertan y se clasifican las conductas humanas. En el caso de la literatura ácrata se dan dos direcciones cuando se habla del criterio seleccionador de la dimensión instintiva. Por un lado está la repetición del gesto libertario del gaucho, cuya actualización instintiva repite el conflicto entre él y la autoridad y provoca su destrucción. En este sentido el hecho de elegir un instinto ligado a la rebeldía tiene como fondo el marcado antiautoritarismo del sector anarquista. El modo de vida al que el gesto alude es histórico, responde a un momento de la vida argentina, el intento de reiterarlo origina la imposibilidad de incluir en el orden actual a su sujeto típico. En cambio, en el espacio instintivo cuyo sostén es lo sanguíneo, lo que se reitera tiene que ver más con condiciones genéticas o filogenéticas que con órdenes sociales. El criterio seleccionador de este instinto, que en el caso del gaucho de “La traición” exhibe una marcada tendencia hacia un irrefrenable y bestial deseo sexual, tiende a inscribirse en una concepción del mundo donde se juzgue lo salvaje desde una actitud evolucionista. La brutalidad, aquí puesta en escena, está justificada, fue la abstinencia “en medio de aquella naturaleza salvaje” la que produjo esa repetición del comportamiento primitivo que cobra el nombre de regresión. Se es selectivo, en este caso, desde una visión genético-evolucionista del ser humano.

Ahora bien, la distancia que media entre el retorno trágico de una forma de vida, mediante la que se denuncia la noción de autoridad, y la revisión de lo salvaje, desde un criterio positivista, es la que separa estas dos construcciones del instinto. Una responde a la valoración de la libertad con que el anarquismo estigmatizaba toda relación social autoritaria, la otra es deudora del ideario científico mediante el que el sector ácrata se pretendió enfrentar a toda forma de metafísica o de religiosidad en el ámbito de su batalla ficcional. En ambas la consecuencia es la misma. En los dos casos lo que se reitera se traduce como pérdida de la libertad en el presente de la ficción.

En definitiva podemos decir que el instinto en la literatura ácrata es lo que imposibilita al sujeto su inserción en el nuevo orden, ya sea desde el punto de vista social o en lo referido a las reglas que enmarcan, entre otras cosas, las relaciones sexuales. Lo que su aparición repite se traduce siempre como una forma de lo irracional, ante la persecución dicho sujeto reacciona instintivamente saliendo del orden legal, cuando desea se lee en él una regresión al origen de la especie. La oposición razón versus instinto, o razón como lo opuesto al accionar impulsivo, con la que abrimos este apartado, vuelve con toda su fuerza. El instinto, en tanto reiteración de formas de vida, ya sea para su conservación o para destruirla, o como regresión del individuo hacia un estado de barbarie primitivo, responde a esa figura de lo irracional que está detrás de la enajenación del sujeto a la que el anarquismo se opuso. Razonar es, en el imaginario ácrata, la actitud que hace posible elegir, dicho comportamiento resulta, en el fondo, el germen de libertad con que el sector se enfrentó a toda conducta instintiva desde un ideario claramente vinculado a la modernidad ilustrada.

²² Agnes Heller, *Instinto, agresividad y carácter*, Barcelona, Península, 1980, p. 72.

Resumen

El presente artículo parte de una de las dicotomías con que se construye el perfil del sujeto anarquista: razón versus instinto, para analizar la literatura de un autor emblemático del anarquismo argentino como Alberto Ghirardo. En este análisis aparecen dos formas de lo instintivo: una regresiva, cercana al cientificismo positivista de época y sus derivados y otra vinculada —según Deleuze— a la reiteración de determinados modos de vida. Con la primera nos permitimos acercarnos a la pintura ghirdiana del salvajismo, con la segunda nos adentramos en la construcción de la figura del gaucho y su pertenencia precapitalista. Ambas responden a lo irracional que permite la enajenación del sujeto a la que el anarquismo opuso “la posesión del yo”.

Abstract

This paper originates in one of the dichotomies that construct the profile of the anarchist subject —reason versus instinct— to analyze the literature of a representative author of Argentine anarchism: Alberto Ghirardo. In this analysis, two forms of the instinctive appear: a regressive one, close to the positivist scientificism of that period and its derivations, and another one, linked —according to Deleuze— to the repetition of determined ways of life. With the first one, we get close to the “ghirdian” picture of the savagery; with the second one, we enter into the construction of the gaucho’s figure and his precapitalist belonging. Both respond to the irrational that allows the alienation of the subject to which anarchism opposed “the possession of the self”.

Palabras claves

Ghirardo – anarquismo – instinto

Feroces de lengua y pluma. Sobre algunas escrituras de mujeres anarquistas

Claudia Bacci y Laura Fernández Cordero

“La que habla no sabe quién es ella (...) pero ella habla, ella es la que habla y quiere ser oída en lo que ella dice.”
Françoise Collin

El dilema de la política acerca del sujeto de la revolución y del cambio social se mantiene en la forma de una pregunta nunca resuelta por las diversas organizaciones y expresiones de la izquierda vernácula: ¿liberación de las mujeres y los hombres o liberación de la “humanidad”? Este interrogante no es nuevo ni responde solamente a la complejización de la categoría “sujeto” propia de las filosofías más actuales; fue planteado por algunas mujeres al interior del anarquismo local de fines del siglo XIX. Respondiendo la convocatoria masculina comprometida con la emancipación de la mujer, las anarquistas sostienen un diálogo en el que se evidencia la construcción de un sujeto de la política ineludiblemente generizado. Los términos de ese debate continúan siendo inquietantemente actuales.¹

A fines del siglo XIX el anarquismo se supone una expresión de cambio radical que sin reformas ni atenuantes propone la destrucción general del capitalismo y todas sus expresiones, desde la economía a las formas de relación afectiva. Los teóricos y propagandistas piensan en las mujeres y su necesaria emancipación de los roles a los que la crueldad del sistema las ha condenado: la prostituta, la esposa burguesa, la jovencita seducida, la devota violentada en su buena fe, la obrera sobreexplotada, la madre soltera. A esos modelos le oponen la mujer anarquista y para eso la llaman a dar pelea, a criar sus hijos en la esperanza, a convencer a sus maridos si no están convencidos o a apoyarlos si sufren los desvelos de la lucha y la persecución.

Así, el editorial de la revista mensual anarquista **La Questione Sociale** (LQS) del 15 de julio de 1894, titulado “Chi siamo e che cosa vogliamo”, se propone “demoler” las instituciones burguesas que transforman a la sociedad humana en una “società di servi e di padroni, di sfruttati e di sfruttatori”. Demoler entonces la propiedad individual, el Estado burgués, la patria burguesa, el dios de los curas y todas las religiones con él, y por fin la “familia jurídica”, que se basa “sobre el interés egoísta, sobre la sujeción de la mujer y que hace del amor un contrato venal que da constante ejemplo de corrupción.”

¹ * Versiones preliminares de este artículo se presentaron en las II Jornadas de Historia de las Izquierdas, Cediinci, Fac. Cs. Sociales, UBA, diciembre 2002 y en las II Jornadas de Pensamiento Argentino, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, noviembre de 2003

La sociedad anarquista hará de las mujeres miembros responsables en igualdad de condiciones a los varones, y del amor un vínculo espontáneo y libre de ataduras institucionales desnaturalizadoras. No obstante las buenas intenciones de la convocatoria, ello no la exime de la ingenua presunción de que existirían identidades definidas y anteriores a la acción política. Es decir, individuos a quienes bastaría con llamar y convencer para sumarlos a la lucha.

A partir de las críticas al pensamiento de la filosofía política clásica se vuelve difícil pensar un sujeto esencial de la historia, anterior a su entrada a la cultura, y ni siquiera un cuerpo biológico en espera de su significación social o, dicho en términos lacanianos, no habría posibilidad de su constitución pre-discursiva. (Butler et al., 2003) En este sentido, la identidad es una práctica significativa en un campo cultural determinado a partir de ciertas reglas, en parte derivadas de una matriz jerárquica que asocia diferenciaciones de género y heterosexualidad obligatoria. Esta asociación explicaría la centralidad de las discusiones acerca de la procreación, las relaciones afectivas o el ejercicio de la sexualidad tanto en el viejo anarquismo como en las más recientes expresiones anticapitalistas.

La identidad supone, entonces, una inestabilidad radical, ya que sin sustancia previa se encuentra sometida a repeticiones imperfectas y a efectos inesperados. Ese es el resquicio para producir variaciones identitarias subversivas propiciadas por las mismas normas que las regulan y reprimen. Sin sujeto anterior al campo de disputa que lo constituye, la política se expande por sobre la representación o la búsqueda de reconocimiento y de derechos. En este sentido, una actividad política posible sería identificar las estrategias de repetición subversiva válidas para un campo determinado que provoquen desestabilización y desplazamientos.

Sostenemos, entonces, que la escritura por parte de las mujeres en el Río de La Plata del siglo XIX constituye una estrategia de este tipo: un ejercicio propiciado por un campo cultural específico en el cual la prensa anarquista es el medio de difusión, concientización y llamado a la acción por excelencia. En ese contexto, el lenguaje escrito no es un instrumento más de la práctica constitutiva, sino el espacio privilegiado en el cual el ejercicio de la escritura por parte de las mujeres se revela como una práctica subversiva potenciada por el estilo revulsivo del discurso. Sin esa práctica, el debate sobre la construcción de un sujeto político ineludiblemente generizado se hubiera perdido, otra vez, en la falsa estabilidad de un sujeto universal.

Debemos decir que ya otros autores han señalado las tensiones que aparecen en el campo anarquista a partir de las voces de las mujeres. Dora Barrancos (1990) analizó, también, la posición libertaria frente al feminismo de la época mientras que Maxine Molineaux (1997) hizo hincapié en la singularidad de la irrupción de las anarquistas en el periodismo poniendo en contexto la publicación **La Voz de la Mujer**. Por su parte, Juan Suriano (2001) advirtió la impronta paternalista de la apelación masculina respecto de la participación de la mujeres y reparó en las fuertes contradicciones que presentaban sus teorizaciones frente a la práctica cotidiana. El presente trabajo pretende continuar y profundizar esa línea de investigación a partir de la complejización de las nociones de identidad y política.

Política, Sexualidad y Escritura

Entre otras propuestas libertarias, el *amor libre* y su versión institucional que es la *unión libre*, aparecen como una superación de las inconveniencias del matrimonio burgués. Uno y otro se constituyen como reinos del amor virtuoso, y se refuerzan por la espontaneidad y naturalidad del acuerdo voluntario, excediendo la inconstancia del amor sentimental de carácter burgués, tanto como la funcionalidad del matrimonio indisoluble para el sistema de herencia y reproducción capitalista.

En su relato autobiográfico, **Historia de un ideal vivido por una mujer** (1964), Juana Rouco Buela narra las vicisitudes de su participación en el anarquismo argentino de principios del siglo XX. Su crónica intenta ser una historia de militancia sin género ni marcas de una diferencia “femenina”:

“En este relato trataré de excluir mi vida particular, en lo máximo posible, dando un detalle de mi actuación ideológica (...) Comprendiendo esto es que yo he dedicado toda mi vida, con mi actuación, mi pluma y mi palabra, a esclarecer la mentalidad de los hombres y de los pueblos.”

Así, su acción narrada nos habla de los inicios de su actividad política siendo muy joven de la mano de su hermano anarquista. Su “bautismo de fuego” en la militancia fue en 1904, en el acto de la FORA por el 1º de mayo, cuando tenía 15 años. En el Congreso de la FORA de 1905 ya oficia de portavoz de los trabajadores de la Refinería Argentina de Rosario por la corriente comunista-anárquica. En cuanto a estas experiencias no difiere de las de cualquier militante varón de la época. Sin embargo, Rouco Buela desarrolla una actividad anclada en su experiencia como mujer anarquista, como trabajadora e inmigrante, como madre a cargo de la prole.

En 1907 funda, junto a otras anarquistas como María Collazo y Virginia Bolten, el “Primer Centro Feminista Anarquista”, en el cual tenían participación otras 19 mujeres, y que funcionaba en el Centro de Conductores de Carros.² En ese mismo año participa activamente en la Huelga de Inquilinos de Buenos Aires. Finalmente, con 18 años, es deportada a Madrid en enero de 1908.

2 Las demás participantes mencionadas por Rouco Buela en sus memorias son: Marta Newelstein, Violeta García y Teresa Caporaletti.

Allí continúa su actividad e interviene en actos políticos diversos. En uno de ellos, que la tenía como principal oradora con el texto titulado “La represión en la República Argentina, mi deportación y la de mis compañeros, FORA y la amplitud de su movimiento obrero”, es apresada y enviada a Barcelona por la fuerza policial, desde donde logra volver clandestinamente a Buenos Aires en 1910.

Desde su regreso a Argentina la actividad militante no disminuye, si bien los cuidados para no ser deportada se extreman. Cambia su nombre original de Juana Buela por el de Juana Rouco; entre 1922 y 1925 publica un periódico en la ciudad de Necochea (provincia de Buenos Aires) llamado **Nuestra Tribuna** que trata el “sentir anarquista femenino” así como diversos propósitos sociales, propagandísticos y de “elevación mental de hombres y mujeres”, escrito íntegramente por mujeres.³

Pasado ya ese momento de fervor activista, a los 75 años de edad, Juana rememora en algunos pasajes (breves) del libro las dificultades que debió afrontar cuando su compañero, de acuerdo a los principios de la unión libre, abandonó el hogar de improviso, desentendiéndose de ella y de sus hijos, los hijos de ambos. Rouco Buela sale a trabajar más duramente, se muda a Córdoba, se ocupa de los hijos, colabora en la Biblioteca Popular Domingo F. Sarmiento, sufre por el abandono del compañero, y se ilusiona con las noticias de la República en España. Finalmente, le recrimina al ingrato el desapego y la falta de compromiso revolucionario con la compañera de militancia y de amor. Se configura así una forma particular del “pecado” anarquista: la unión libre no resguarda a las mujeres anarquistas de los sufrimientos y vaivenes del amor, ni las libra de imposiciones sociales tales como el cuidado de la prole.

En este sentido, decimos que el discurso eugenésico y la unión libre no se contraponen, más bien se retroalimentan. Limitar los embarazos y los hijos, y sostener una familia aunque sea fuera de la legalidad burguesa, son cuestiones de vital importancia para las mujeres anarquistas de los sectores populares que, aunque obreras, encuentran serias dificultades para sostener sus hogares sin el aporte de un varón. Las amargas quejas de Rouco Buela tras el abandono, son elocuentes al respecto.

Por su parte, **La Question Sociale**, nos acerca un relato titulado **Un episodio de amor en la Colonia Socialista Cecilia** (1896). El relato es atribuido a Juan Rossi, y nos cuenta lo referido por un tal Cardias, acerca de su experiencia en una comunidad anarquista en Palmeira, Estado de Paraná (Brasil) a comienzos de la década de 1890 (Fernández Cordero, 2004).⁴ El cuento es simple: Cardias se enamora de Élide, quien vive en unión libre con Aníbal. Cardias le pide a Élide que comparta su amor. La mujer, sumisa o voluble, habla con Aníbal y se muda a vivir con Cardias. El comprensivo Aníbal queda dolido pero acepta el nuevo pacto ya que se trata de un compañero. Al final del relato los dos

3 Sobre este periódico ver: Dora Barrancos (1996) y la reseña de su reciente edición facsimilar en este mismo número.

4 Para un recorrido más extenso sobre este episodio existen dos versiones muy similares en: **Políticas de la Memoria** nro. 5 y en **Jornadas Fourier**, Comp. Roberto Jacoby, Buenos Aires, Libros del Rojas, 2006.



hombres hablan acerca de sus sentimientos, de Élide y de las posibilidades del amor múltiple en la anarquía. Cardias rescata la hombría de Aníbal quien a pesar de amar a Élide la deja partir “voluntariamente”. Élide, actriz central de este drama romántico, muda de amor, calla, elide su voz. En ese silencio se evidencia la insalvable distancia entre la teorización del amor libre y su puesta en práctica, aun entre los más convencidos.

El mismo grupo publica en 1895 varios folletos destinados a la propaganda anarquista *entre* las mujeres. El folleto N° 1 escrito por Ana Mozzoni **A las hijas del pueblo** sostiene que las mujeres están sometidas a la triple dominación económica, política y religiosa. En el folleto N° 2, dedicado **A las muchachas que estudian**, se recalca el carácter social de la opresión femenina y su enmascaramiento dentro del orden de los asuntos privados. Según el/la autor/a, las sujeciones “privadas” sobre las mujeres proceden de la misma matriz autoritaria que oprime a los hombres, y la revolución anarquista liberará a ambos. Luego de la rigurosa profesión de fe en los valores de la libertad, la independencia económica y la felicidad de las mujeres en el futuro orden social, instituido por la “distribución armónica de funciones diversas y equivalentes”, llama a sus interlocutoras a la tarea revolucionaria:

“Ven con nosotros y sé la madre de las generaciones del porvenir.”

La portavoz anarquista, ha devenido “nosotros”, “Las muchachas” son ahora interpeladas a favor de los *hombres nuevos*, “sus” hijos, quienes son el porvenir de la anarquía. Entonces... ¿la rebelión de las mujeres será siempre una utopía?

En otro folleto, **A las proletarias** de Soledad Gustavo, se advierte una verba filosa y clara dirigida a mujeres sin tiempo para ensañaciones amorosas o fantasías familiares. Las proletarias ya saben de qué se trata ser una mujer en un mundo masculino. Dice Gustavo:

“Están tan avezados los hombres a mirarnos como esclavas que no pueden acostumbrarse a la idea de que algún día podamos ser consideradas como sus iguales y en todas las relaciones de la vida estar a su mismo nivel, y así, toda idea que tienda a reconocernos a nosotras también derechos, necesariamente tiene que ser una utopía.”

La forma femenina del nuevo hombre anarquista, “nosotras”, somos la utopía, dice Gustavo. Y también dice que no será una igualdad moldeada a semejanza del hombre la que libere a las mujeres, colocándose en franca oposición al feminismo burgués y socialista, sino la revolución anarquista la única causa que impedirá

“(...) que ni la mayor fuerza muscular ni el mayor desarrollo cerebral, sean sinónimos de mayores derechos, ni de mayores consideraciones.”

Para Gustavo la lucha de las mujeres debe articularse con la lucha anarquista, “unificarse” en ella a fin de conseguir el ansiado apoyo de los compañeros varones, y constituirse como otro eje en la lucha de todo el colectivo anarquista sin distinción de sexos.

Sin embargo, la distinción de sexos se empeña en aparecer al menos en el propio discurso. La propaganda *entre* mujeres anunciada por los folletos supone la participación de una voz masculina o de una voz femenina masculinizada. El prólogo que antecede el texto firmado por Mozzoni, dice:

“Nosotros los anarquistas, queremos que vosotras seáis nuestras compañeras y amigas (...) queremos emanciparos.”

Aquí firman hombres pero se observan el estilo y las metáforas de Mozzoni. Es en ese juego de los géneros gramaticales donde se construye la “mujer anarquista” y a partir del cual se verifica que las identidades políticas resultan producidas en un diálogo nunca ordenado ni transparente.

La estructura de los folletos se repite: descripción dramática de la penuria, explicación iluminadora acerca de sus causas, llamamiento a la revolución anarquista. A pesar de la denuncia acerca de “los egoísmos sensuales y económicos” de los hombres, la propuesta para la mujer se resuelve en contenerse y temer a sus propios deseos como fuente de disrupción y herejía revolucionaria. O bien, contentarse con participar de las veladas organizadas en los círculos anarquistas, aprovechando la pantalla de la representación teatral o el baile inofensivo, y así encontrar al compañero anarquista ideal que la libere del yugo paterno (Surrano, 2001). Al respecto, nos preguntamos junto a Françoise Collin (1995), “(...) por qué las mujeres sólo pueden afrontar su liberación bajo la máscara de la virtud” y cuán impensable se vuelve la aceptación de los daños eventuales de tal cambio para el feminismo, aún en la actualidad.

Si en la Colonia Cecilia, Élide apenas habla, y si las tardías quejas de Rouco Buela apenas se hacen oír varias décadas después, las feroces columnistas y editoras de **La Voz de la Mujer** (LVM),⁵ en cambio, señalan los problemas de esa alegre forma del amor que intenta incluir a la causa a la mujer anarquista en tanto elemento estratégico dentro del hogar por su influjo afectivo e ideológico sobre el compañero y las generaciones futuras. Recordemos que el discurso libertario se halla entrecruzado con otros discursos, no siempre provenientes de la izquierda, como el discurso positivista y el neomalthusianismo que lo impregnaron, aun con matices. La confianza en la ciencia y el progreso, y la importancia asignada al mejoramiento de la especie por la vía del cuidado de la procreación y la alimentación, marcan los entusiasmos ácratas por las conferencias y debates sobre la salud de la mujer, la maternidad, la sexualidad y las prácticas de control de la natalidad. (Barrancos, 1990, a)

La diferencia principal entre los folletos publicados por diversos medios anarquistas y el periódico **LVM** es que los primeros responden a una iniciativa masculina o, al menos, no exclusivamente femenina. El periódico, en cambio, proviene de las mismas mujeres que vienen a incluir sus reivindicaciones específicas

5 El periódico **LVM** fue editado entre 1896 y 1897, y ha sido reeditado por la Universidad Nacional de Quilmes (1997). El número 6 se encuentra perdido. Se ha vinculado con esta publicación a: Josefa Calvo, Teresa Marchisio, María Calvia, Virginia Bolten, Pepita Gherra, Josefa M. R. Martínez, Carmen Lareva, Rosario de Acuña, Luisa Violeta, entre otras.

en la causa libertaria. Su discurso está destinado a incomodar porque conmueve los supuestos del movimiento hasta en sus versiones más progresistas. Ellas señalan irónicamente:

“ ‘Anarquía y libertad’ y las mujeres a fregar.”

Frente al mandato doméstico y maternal toman la pluma para intervenir en las discusiones que hasta ahora las han tenido como objeto. Hacen suyas las herramientas anarquistas de la pedagogía y la propaganda y sostienen ocho números del periódico que “aparece cuando puede” y comienza con el siguiente párrafo:

“Y bien: hastiadas ya de tanto llanto y miseria, hastiadas del eterno y desconsolador cuadro que nos ofrecen nuestros desgraciados hijos, los tiernos pedazos de nuestro corazón, hastiadas de pedir y suplicar, de ser el juguete, el objeto de los placeres de nuestros infames explotadores o de viles esposos, hemos decidido levantar nuestra voz en el concierto social y exigir, exigir decimos, nuestra parte de placeres en el banquete de la vida.”

Al ejercicio de la tarea propagandística y concientizadora propia del anarquismo de la época, se suman prácticas transformadoras de los roles tradicionales tales como la responsabilidad en la edición del diario, las colectas de dinero, los intercambios epistolares, la toma del estrado en los actos públicos, las disputas con los varones, etc. Se presentan como “la voz de la mujer” —ingenuas respecto a la complejidad de una categoría que años más tarde provocará innumerables intervenciones y varios feminismos— porque para ellas es claro que su voz es lo que falta en el anarquismo. Es una aparición que viene a discutir lo más íntimo (relaciones familiares, sexualidad, maternidad) haciendo estallar su ineludible condición política. En 1896, no en los años setenta del siglo XX.

Decíamos que el ejercicio de la escritura es un desplazamiento respecto a las normas de género y que se refuerza con el estilo de los escritos. Aun con variaciones (incluso hubo un cambio de grupo editor) los ocho números conservados presentan un estilo que combina los modos del manifiesto y del folletín.⁶ Del manifiesto, asumen la novedad y la presentación irreverente; del folletín, el tono melodramático y los relatos por entrega. La primera editorial es una fuerte intervención desde el comunismo anárquico pretendiendo alzar un “girón del rojo estandarte” (sic). En la segunda, la voz se endurece y es más claro el tono revulsivo que caracteriza a la publicación.

Abandonando la corrección y el recato recomendados a las mujeres, se despachan con insultos tales como *maricas*, *estúpidos*, *escarabajos de la idea*, *falsos anarquistas*, *demagogos tiránicos*. Utilizan con soltura la ironía y el sarcasmo. Practican la intransigencia manteniéndose “firmes en la brecha” y, pese a las contrariedades, no piensan en consultar sus decisiones con ningún varón. Entonces la particularidad fundamental de esta empresa será agregar al *mal anarquista* entre las versiones de hombre denunciadas en los folletos de LQS: sacerdote, magistrado, legislador, marido, hijo, libertino, especulador, moralista.

Mientras sus detractores las bautizan como “las feroces de lengua y pluma”, el editorial del N° 3 los denuncia como falsos anarquistas. Esta intransigencia contrarresta el inevitable desgaste que tiende a sufrir cualquier estrategia de subversión del orden a la vez que resiste su incorporación a los discursos aceptables. Pese a las críticas, amenazas y reconveniones, insisten:

“Ojo, pues, macaneadores, ojo cangrejos de la idea.”

En esa advertencia hay temeridad, algo de la audacia que no pueden lucir en ninguna de sus vivencias relatadas en el periódico, y en las cuales aparece siempre un rastro de temor. De todas ellas rescatamos una que en su mínima expresión condensa toda la especificidad y sutileza de la subordinación femenina difícilmente resuelta por la fórmula de la triple opresión:

“Apenas llegadas a la pubertad, somos blanco de las miradas lúbricas y cínicamente sensuales del sexo fuerte. Ya sea este de la clase explotadora o explotada.”

Sólo una mujer puede sentir la promesa de violencia que conlleva esa mirada. Gesto masculino que la convierte en algo más que una mercancía sometida a los vaivenes del mercado de trabajo. Son obreras pero, además, “objetos y máquinas de placer” Y sujetas, sí, “sujetas al capricho de los hombres”. De todos, por eso proclaman la trinidad “Ni Dios, ni patrón, ni marido”, como sintetiza alguien desde las suscripciones. La doble condición —mercancía trabajo/objeto de placer— es una sola para ellas:

“La mirada lasciva y lujuriosa del que anhelando cambiar de continuo el objeto de sus impuros placeres nos ofrecía con insinuante y artera voz, un cambio, un negocio, un billete del banco con que tapar la desnudez de nuestro cuerpo, sin más obligación que de prestarles el mismo.”

La compra y venta del cuerpo es evidente en la prostitución y ellas la denuncian pensando a la prostituta como una mártir, una mujer caída y sometida por la pobreza. Los anarquistas también han criticado el matrimonio burgués en tanto prostitución aceptada, intercambio sin amor, convención vacía. Las redactoras agregan a esa crítica, la molesta aclaración de que un matrimonio anarquista, según el modelo de la unión libre, no garantiza el libre despliegue de los placeres.

La mujer mirada con lascivia y lujuria tiene mucho por resguardar porque es la responsable de su virtud. Ella debe contener los deseos propios y los ajenos. Un desliz, es el popular mal paso de la costurerita que puede derivar en la madre soltera, la esposa por conveniencia, la joven seducida o la mujer pública. Estos modelos femeninos comparten el escarnio, paradójicamente, de los hombres:

“(…) caemos las más de las veces víctimas del engaño en el lodazal de las impurezas, o en el desprecio y escarnio de la sociedad, que no ve en nuestra caída nada, amor, ideal, nada absolutamente, más que la falta.”

Difícil es pensar una alternativa de libertad sexual entre estos estereotipos. La madre soltera parece perder su condición de mujer en la combinación fatal de embarazo, soledad y pobreza (las redactoras no discuten la maternidad sino las condiciones so-

6 Para un análisis del lenguaje particular de esta publicación ver: Pablo Ansolabehere (2000).



cioeconómicas en las que ocurre). La esposa resigna sus deseos a cambio de cierta estabilidad que nunca es tal en los míseros hogares de los trabajadores. La señora burguesa puede darse el lujo de la infidelidad donde aparece el deseo, aunque siempre oculto y peligroso. Por su parte, la joven engañada pagará sus debilidades en el juicio de los otros. Si no se convierte en prostituta cuyo sinónimo, mujer pública, demuestra la connotación sexual que supone la salida de una mujer del espacio doméstico. Sexual y violento porque en ninguna de esas circunstancias hay una elección real o sostenible de las mujeres como sujetos sexuales y sexuales, y sí la amenaza del sometimiento.

Así, el recorrido típico de una mujer transcurre en los hogares primero como *juguete* del padre y luego como *capricho* del marido y, más tarde, es el *escarnio* de los hombres. Las consecuencias de esa deriva aparecen también en los casos reales que el periódico difunde: Laura, la sirvienta que se suicida cuando la patrona la descubre respondiendo a los galanteos de un pretendiente; Luisa Violeta, violada por un cura en la Iglesia de la Piedad; Anita Lagouardette, blanco de los cinco disparos de revólver efectuados por su compañero anarquista ante la noticia de que ella daba por terminada su afinidad con él; Manuela Bermúdez, asesina de su esposo e hijos ante la vida intolerable que le daban; Catalina Toninetti, atacada por Francisco Ponza cuyo crimen permanece todavía impune. Estos casos evidencian que, incluso cumpliendo los mandatos sexuales apropiados, las mujeres son sometidas a situaciones cercanas a la muerte. Sin llegar a esos extremos, acechan otras desgracias como la masturbación, la infidelidad y el aborto —considerados vicios de burguesa—, las enfermedades venéreas, la maternidad natural y la prostitución. Acompañadas todas por la pérdida de la virtud y el buen nombre: “¿Adónde irás que la rechifla no te siga?”

Aquello que la sociedad resume como falta no tiene demasiadas palabras para ser nombrado de otro modo. El orden de los deseos y las libertades sexuales encuentra en el término *amor* una manera de aparecer. Y aunque digan que

“(…) nosotras no somos seres que puedan y deban sentir hasta que nos lo permitan, del mismo modo que el cigarrillo no pide que lo fumen y espera a que su poseedor quiera ‘usarlo’.”

Sin embargo, algunas de sus reivindicaciones políticas apelan a esta “situación de las mujeres”, si bien ocultas por las limitaciones del lenguaje, tales como la posibilidad de amar a distintos hombres o a más de uno a la vez, ya que

“La naturaleza te brinda los mismos placeres y las mismas libertades y el alcanzarlas sólo de ti depende.”

Es obvio que estos reclamos sólo aparecerían en un programa anarquista si las mujeres lograran imponerlo. Pero, si bien se percibe la oposición ácrata a una política de reivindicación de sus derechos, a la manera de las propuestas del feminismo liberal y del socialista, comparten con estos movimientos las miradas diagonales y contradictorias sobre el status de la mujer, tales como las reivindicaciones eugenésicas y maternas que las mueven a solicitar protecciones masculinas. Por otro lado, y como forma característica del paso a la agitación directa, su

accionar específico sumaría a la tradicional bomba casera y la huelga general, el envenenamiento de una familia burguesa por parte de su cocinera, la venganza de un violador impune, la castración de un estafador de lavanderas, la exposición pública de la perversidad clerical, la huelga de vientres, etc.

Apuntes Finales

La aparición pública de las mujeres anarquistas a través de una escritura política, y su corta participación en el período de máxima proliferación de los discursos libertarios acerca de la “cuestión de la mujer”, puede ser pensada como un intento, temprano e involuntario, de poner en evidencia la conflictividad inherente a toda pretensión de sutura de una identidad política cifrada en un universal esencializado bajo el uso discursivo de la forma gramatical masculina.

Sabido es que la definición anarquista de la opresión identificaba a la humanidad entera como víctima y se extendía desde la explotación económica a lo más íntimo de la vida familiar. Sin embargo, la pretensión de liberar a hombres y mujeres de las mismas cadenas de sujeción del orden social burgués, que de formas diferentes subordinaban a ambos, constituía un discurso plagado de matices. Frente al reclamo de las libertarias de tomar en serio ese postulado y cambiar también las relaciones de poder entre hombres y mujeres al interior del anarquismo, muchas veces se propició la resignación de la categoría “mujer” por la de “mujer obrera” a pesar de la postura anticlasista generalizada.

Para resumir, en este trabajo intentamos: prescindir del simple rescate histórico, evitar caracterizar los escritos de mujeres como feministas o profeministas, complejizar el concepto de identidad para explicar la búsqueda de las anarquistas, entender su escritura como una práctica subversiva, y verificar en los discursos sobre sus experiencias el encuentro ineludible de la sexualidad y la violencia de género en el campo de la política.

En cierto modo, hablamos del presente. Esas voces nos dicen que todavía es necesaria la denuncia del tibio progresismo y que es preciso revisar justamente *aquí* donde parece posible descansar: en nuestras academias, en nuestras cátedras, en las políticas de lectura y escritura, en la distribución de cargos públicos y tareas domésticas, en los giros del lenguaje, en las barras que nos incluyen en la política como “un hombre/ una mujer/ una persona = un voto”, en la presunta libertad y ausencia de violencia del ejercicio concreto de la sexualidad femenina actual, en la maternidad como destino, en las políticas de “salud reproductiva” inscritas sobre nuestros cuerpos, etc.

Aquellas voces nos recuerdan, sobre todo, la potencialidad de los discursos y acciones revulsivas, en tanto que intervenciones impredecibles y audaces, cuyo vigor incomoda lo establecido hasta hacerlo estallar.

El acercamiento a los estudios feministas provoca en algunas mujeres la inquietud de ser productos exitosos de la opresión. Paradójicamente, lo más liberador de sus apuestas es comprender la omnipresencia de la sujeción y la ausencia de un esperanzador “afuera”, que nos habilita a vivir nuestras identidades

“sujetadas” a la vez como prácticas propiciadoras y creativas. Para lo mejor y para lo peor de nosotras mismas.

La mujer, su voz, es una construcción fantasmática, pero sería un error creer que por ello pierde “realidad” o sustento. Entender esa condición fantasmal, propia de todo devenir-sujeto, permite sortear el esencialismo y jugar estratégicamente *con y en* el género cada vez que sea necesario acompañar una idea, sostener una consigna, establecer una identidad, tanto para escribir como para tener presencia en la lógica de las representaciones. Así, abandonar el viejo sujeto pretendidamente universal, disfrazado en masculino, blanco, adulto, heterosexual, occidental y ciudadano, no significa terminar con la política. Al contrario, supone expandirla y asumir el desafío de vivirla en las diferencias.

Referencias bibliográficas

- Ansolabehere, Pablo (2000), “La voz de la mujer anarquista”, en *mora*, n° 6, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Barrancos, Dora (1990, a), **Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo**, Buenos Aires, Editorial Contrapunto.
- Barrancos, Dora (1996, b), “Mujeres de *Nuestra Tribuna*: el difícil oficio de la diferencia”, en *mora*, n° 2, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto, y Žižek, Slavoj (2003), **Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda**, México, FCE.
- Collin, Françoise (1995), “Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto”, en *mora*, n° 1, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Feijóo, María del Carmen y Nari, Marcela, “Imaginando las/los lectores de *La Voz de la Mujer*” en Lea Fletcher (comp.), **Cultura y Mujeres en el siglo XIX**, Feminaria, 1994.
- Fernández Cordero, Laura (2004): “Una utopía amorosa en Colonia Cecilia”, en **Políticas de la Memoria**, n° 5, CeDInCI, Buenos Aires.
- Fernández Cordero, Laura (2006), “El nuevo mundo amoroso en Colonia Cecilia”, en Roberto Jacoby (coord.), **Jornadas Fourier**, Buenos Aires, Libros del Rojas.
- Molineaux, Maxine (1986), “No God, No Boss, No Husband: Anarchist Femenism in Nineteenth Century Argentina” en **Latin American Perspectives**, n° 48, reeditado por la Universidad de Quilmes como introducción a la edición del periódico, 1997.
- Suriano, Juan (2001), **Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires. 1890-1910**, Buenos Aires, Manantial.
- **Fuentes consultadas**
- **La voz de la mujer. Periódico comunista-anárquico**, 1896-1897, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.
- Rouco Buela, Juana, **Historia de un ideal vivido por una mujer**, Buenos Aires, ed. de autor, 1964.
- Mozzoni, Ana María, **A las hijas del pueblo**, Folleto n° 1, Biblioteca de La Questione Sociale, Buenos Aires, 1895.
- Mozzoni, Ana María, **A las muchachas que estudian**, Folleto n° 2, Biblioteca de La Questione Sociale, Buenos Aires, agosto 1895.
- Gustavo, Soledad, **A las proletarias**, Soledad Gustavo, Folleto n° 4, Biblioteca de La Questione Sociale, Buenos Aires, 1895.
- Rossi, Juan, **Un episodio de amor en la Colonia Cecilia**, Folleto n° 5, traducido por J. Prat, Biblioteca de La Questione Sociale, Buenos Aires, 1895.
- Escobar y Carvallo, Alejandro, “La Comuna Libre”, en J. Andreu, M. Fraysse y E. Golluscio de Montoya (comps.), **Anarkos. Literaturas libertarias de América del Sur (Argentina, Chile, Paraguay, Uruguay)**, Buenos Aires, Corregidor, 1990.

Resumen

El dilema de la política acerca del sujeto universal de la revolución y del cambio social se mantiene en la forma de una pregunta nunca resuelta satisfactoriamente por las diversas organizaciones y expresiones de la izquierda vernácula: ¿liberación de las mujeres y los hombres o liberación de la “humanidad”? Este interrogante no es nuevo ni responde solamente a la complejización de la categoría “sujeto” propia de las filosofías más actuales; fue planteado por algunas mujeres al interior del anarquismo local de fines del siglo XIX. Respondiendo a la convocatoria masculina comprometida con la emancipación de la mujer, las anarquistas sostienen un diálogo en el que se evidencia la construcción de un sujeto de la política ineludiblemente generizado. Los términos de ese debate continúan siendo inquietantemente actuales.

Abstract

The question of politics about the universal subject of revolution and social change remains in the form of a question never answered for the local left organizations and expressions: ¿liberation of women and men or liberation of “mankind”? This question is not a new one, neither deals only to the complex category of “subject” in the context of the most recent philosophies; it was already planted by some anarchist women in Argentina from the end of the XXth Century. Addressing to the masculine appeal committed with the women’s emancipation, the anarchist women discourse shows the construction of a political gendered subject. The ways of that debate are still present.

Palabras claves

anarquismo – escritura – mujeres



En unha batalla mais, das suas...