

César Rendueles

Capitalismo canalla

Una historia personal del capitalismo
a través de la literatura



Este ensayo propone una historia personal del capitalismo desde el siglo XIX hasta hoy. Un recorrido a través de obras literarias esenciales, de sus personajes, tramas y escenarios, para entender la evolución de un capitalismo salvaje.

Capitalismo canalla es un ensayo heterodoxo que entremezcla novelas canónicas como Robinson Crusoe o Fausto, autores clásicos como Blake o Dickens, con textos de culto como la novela distópica Mercaderes del espacio o la ucronía Tiempos de arroz y sal. César Rendueles incluye, además, sus propios recuerdos y experiencias, de manera que los diversos capítulos ofrecen una lectura novedosa y una visión original de la evolución del capitalismo como un personaje canalla aparentemente invencible, por uno de los pensadores más relevantes del nuevo siglo.



César Rendueles

Capitalismo canalla

Una historia personal del capitalismo a través de la literatura

ePub r1.3

Primo 22.01.2017

Título original: *Capitalismo canalla*

César Rendueles, 2015

Ilustraciones: Miguel Brieva

Editor digital: Primo

ePub base r1.2



Junto a los ríos de Babilonia nos sentamos a llorar con nostalgia de Sión.

Salmos, 137

PRÓLOGO

Durante la mayor parte de su vida, el filósofo Immanuel Kant tuvo a su servicio a Martin Lampe, un asistente que le ayudaba en las tareas domésticas y al que despidió en 1802, tras enemistarse con él por algún motivo que se desconoce. Kant tenía entonces setenta y ocho años, empezaba a mostrar signos de demencia senil y se servía de pequeñas notas en las que apuntaba toda clase de asuntos pendientes y tareas importantes. En una de ellas escribió: «El nombre de Lampe ha de ser completamente olvidado»^[1]. La gracia del asunto, claro, es que se trata de una especie de contradicción performativa. De la misma manera que esforzarse en conciliar el sueño es una receta infalible para cultivar el insomnio, escribir en una nota que hay que olvidar algo parece una excelente manera de grabarlo a fuego en la mente.

En cambio, la operación contraria es relativamente sencilla de realizar. En los años noventa del siglo xx la psicóloga estadounidense Elizabeth Loftus diseñó un elegante experimento que demostró la posibilidad de implantar recuerdos falsos en personas adultas perfectamente normales sin recurrir a ninguna técnica agresiva de lavado de cerebro^[2]. Loftus seleccionó a veinticuatro personas a las que entregó un informe en el que se relataban sucintamente cuatro recuerdos de su infancia: tres de ellos —obtenidos gracias a la complicidad de algún familiar— eran verdaderos, mientras que el cuarto nunca había tenido lugar (una historia acerca de cómo esa persona se había perdido de niña en un centro comercial). Loftus les pidió que dijeran si se acordaban o no de cada uno de los cuatro episodios y, en caso de que la respuesta fuera afirmativa, que hablaran sobre lo ocurrido. Lo sorprendente no fue tanto que el veinticinco por ciento de las personas que participaron en el experimento aseguraran que el recuerdo falso había sucedido realmente, sino que lo adornaron con toda clase de detalles y lo relataron con auténtica emoción. Otros experimentos similares alcanzaron porcentajes de hasta el cincuenta por ciento de éxito en la inducción de falsos recuerdos.

El trabajo de Loftus tuvo una enorme repercusión pública porque rebatió la teoría de los recuerdos reprimidos, que durante la década de los ochenta justificó en Estados Unidos una avalancha de juicios por abusos sexuales a menores. En aquellos años miles de personas acudieron a los tribunales tras recordar en el transcurso de algún tipo de terapia psicológica supuestas agresiones que habían enterrado en un rincón de su mente. Loftus cuestionó la autenticidad de esos recuerdos con el argumento, bastante verosímil, de que la gente que ha padecido experiencias traumáticas no suele olvidarlas, más bien las recuerda obsesivamente.

Loftus se convirtió en una figura conocida y muy polémica. Fue acusada, no sin parte de razón, de ponerse del lado de los agresores y en contra de las víctimas y se ganó la enemistad de sus compañeros de profesión. Incluso llegó a recibir amenazas y tuvo que contratar guardaespaldas. Sin embargo, como recordaba el neurólogo Oliver

Sacks, los experimentos de Loftus tienen también una lectura optimista. La fragilidad de nuestro sistema de memoria, tan concupiscente y poco fiable, tal vez sea un ingrediente importante de la imaginación y la empatía. Nuestro cerebro es un órgano voraz, y no muy escrupuloso, que digiere las experiencias ajenas, reales o no, y las incorpora a su propio acervo. «La indiferencia sobre las fuentes —escribía Sacks—, nos permite asimilar lo que leemos, lo que nos cuentan, lo que dicen otros y pensar, escribir y pintar, de una forma tan rica y tan intensa como si fuesen experiencias primarias»^[3].

Creo que, al menos en parte, esas palabras se pueden aplicar a nuestra relación con la historia y las ciencias sociales, que también son sistemas muy frágiles. Un verano coincidí con unos amigos catalanes en un pueblo a orillas del Cantábrico. Cada día, sus dos hijos observaban fascinados los cambios en las mareas, que en el norte de España son muy vivas. A veces el mar apenas dejaba una pequeña franja de arena y otras mañanas el agua se había retirado más de cien metros. Un día nos preguntaron: «Pero aquí cuando el mar está *normal, normal*, ¿dónde está?». Algo parecido pasa con las ciencias sociales. Como nuestra memoria, la historia, la sociología, la economía o la psicología recuerdan un poco al estado de duermevela en el que, a diferencia de lo que ocurre en los sueños, aún sabemos que existe la diferencia entre la realidad y la fantasía, entre la verdad y el error, pero es una distancia de grado, sutil y engañosa. Los hechos históricos nunca están «normal, normal». No forman una roca madre a la que podemos acceder tras ir levantando capa tras capa de sedimentos y ganga.

La cara amable de esta limitación es que también las ciencias sociales se han incorporado a nuestras vidas como si fueran experiencias primarias, recuerdos personales, pasiones desatadas. Conceptos como «clase social», «trauma» o «solidaridad» forman parte de nuestro vocabulario íntimo, de la forma en que nos entendemos a nosotros mismos y aquello que aspiramos a ser individual y colectivamente. La razón es que vivimos en sociedades opacas, que exigen ser explicadas y transformadas. Los grandes cataclismos que agitan nuestras vidas no son solo fenómenos naturales —malas cosechas, enfermedades o terremotos—, sino, sobre todo, procesos sociales misteriosos —como la desigualdad o las crisis económicas— que necesitamos entender.

Este libro explora ese terreno pantanoso en el que se unen historia, vida y ficción. Es una historia personal del capitalismo a través de algunos textos literarios muy heterogéneos. La palabra clave aquí es «personal». No he intentado analizar sistemáticamente, con herramientas filológicas rigurosas, el modo en que la historia de la literatura se entrelaza con la evolución de la sociedad capitalista. Tampoco uso los textos literarios como fuente de información para analizar fenómenos históricos complejos. Más bien he intentado trazar una crónica ficticia de los dilemas políticos de nuestro tiempo mediante novelas, poesías y obras de teatro.

A lo largo de la historia, las clases dominantes se han distinguido por su

paupérrima imaginación política. Los miembros de las élites siempre han estado plenamente convencidos de que el sistema político cuya cúspide ocupaban —ya fuera el esclavismo, el feudalismo o la tiranía— era inmovible y la única alternativa al caos. Se dice que Luis XVI llevaba desde adolescente un diario donde reflejaba sus preocupaciones cotidianas. La caza era su actividad favorita, así que en sus cuadernos se describen minuciosamente los animales que abatió (concretamente, 189 251 piezas en trece años). También merecen su atención las audiencias que concedió y las enfermedades que padeció, como indigestiones, catarros y ataques de hemorroides. Cuando no salía a cazar, no tenía audiencias ni padecía ninguna enfermedad, Luis XVI se limitaba a escribir en su diario: «nada». Lo curioso es que en todas las fechas famosas de la Revolución francesa aparece esa palabra. Lo único que tiene que decir el monarca a propósito de algunas de las transformaciones políticas de mayor impacto de la historia de la humanidad es «nada»^[4].

Durante muchos años hemos permitido que los poderosos escribieran «nada» en nuestros propios diarios. Hasta el punto de que hemos acabado por hacerlo nosotros mismos. Nos hemos vuelto todos como Luis XVI: miopes y, lo que es peor, escépticos respecto a los procesos de transformación social que están a nuestro alcance. Nos comportamos como si el capitalismo especulativo, las empresas de trabajo temporal o las transnacionales fueran a existir dentro de mil años. No ha sido por un exceso de realismo, desde luego. Los discursos sociales hegemónicos —esos que en los editoriales de los periódicos pasan por el sentido común— son fantasías alucinógenas. Hemos entregado el control de nuestras vidas a fanáticos del libre mercado con una visión delirante de la realidad social, que nos dicen que nada es posible salvo el mayor enriquecimiento de los más ricos: ni profundizar en la democracia, ni aumentar la igualdad, ni limitar la alienación laboral, ni preservar los bienes comunes.

Las críticas teóricas sofisticadas que nos explican con exactitud las estructuras sociales reales que subyacen a la economía de casino y la cleptocracia son insustituibles. Pero resultan inútiles si no nos libramos, además, de esta siniestra docilidad que nos paraliza, si la posibilidad de la emancipación política no se trasluce en nuestros gestos cotidianos, un poco como nos viene a los labios a trompicones un verso aprendido en la infancia mientras nos lavamos los dientes. Y para ello, como sugería Sacks, es legítimo usar las experiencias ficticias como materia prima de la imaginación política desde la que proyectar el futuro que queremos.

Eso es lo que he intentado en este libro. En cierto sentido, es la contrapartida del experimento de Loftus. Los economistas ortodoxos emplean pedazos de realidad para construir sus fantasías matematiformes. Yo he intentado usar fragmentos imaginados para reconstruir el rastro de procesos reales que han quedado disueltos en el medioambiente lisérgico del capitalismo contemporáneo. Así que al menos estoy en condiciones de asegurar que los textos literarios y los hechos históricos comentados en este ensayo han sido cribados con un procedimiento hermenéutico muy coherente:

su interpretación se corresponde exactamente con la forma en que han sido entendidos en mi cabeza (a veces con nada más). A su vez, todos los hechos autobiográficos recogidos en este libro reflejan fiel aunque exclusivamente el modo en que los viví dentro de mi cabeza (en muchas ocasiones solo allí).

Cuando empecé a escribir estas páginas me puse dos condiciones. La primera era que no leería nada nuevo, utilizaría solo los libros que ya conocía. La segunda, que no escogería los textos en función de su calidad literaria, su pertinencia histórica o su intencionalidad política, sino únicamente como instrumentos para elaborar una argumentación. Quería asegurarme de que no iba a caer en la tentación de elaborar un canon estético o político. Así que en este ensayo hay enormes ausencias de libros y autores que han sido muy importantes para mí y me acompañan desde hace décadas, empezando por Homero y Virgilio, y terminando por Austen, Proust o Hikmet. Hay poca poesía y poco teatro y demasiados novelistas varones y anglosajones. Por supuesto la historia del capitalismo que expongo no es ni remotamente la única posible. Cada uno de los procesos o acontecimientos de los que hablo a través de textos de ficción ha sido objeto de encarnizados debates científicos que siguen en curso.

El primer capítulo es un intento de mostrar la excepcionalidad histórica del mercado generalizado. En la mayor parte de las sociedades tradicionales la competencia comercial ha desempeñado un papel muy limitado. La colonización mercantil de todos los ámbitos de nuestra vida tiene un origen muy reciente y tal vez su final también sea inminente. Precisamente, el segundo capítulo analiza el surgimiento de un tipo de comercio muy peculiar: el mercado de trabajo. No todas las desigualdades de nuestras sociedades tienen que ver con la posición que ocupamos en el mercado laboral, pero sí algunas de las más importantes y duraderas. De nuevo, a lo largo de la historia de la humanidad, muy poca gente ha necesitado vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario para subsistir. Y cuando empezamos a hacerlo masivamente no fue porque nos pareciera una idea particularmente atractiva, sino porque no nos dejaron otra opción.

El tercer capítulo habla de la estructura de los conflictos políticos característicos de los inicios del capitalismo y que en buena medida hemos heredado. El objetivo de los revolucionarios decimonónicos era recuperar la soberanía colectiva que el mercado había usurpado para, a través de la deliberación democrática, instaurar un sistema social más justo y libre. En ese sentido, rechazaban los sometimientos y supersticiones de las sociedades tradicionales pero no se resignaban al individualismo egoísta. Buscaban una sociedad al mismo tiempo libre y solidaria, unida pero no opresora. Sin duda es un cóctel complejo, tal vez imposible.

El capítulo cuatro rastrea el origen de la forma de organización laboral característica de la sociedad industrial. No deja de ser extraño que en nuestros centros de trabajo, en los que pasamos una enorme cantidad de tiempo, aceptemos condiciones de subordinación que en cualquier otro ámbito de nuestra vida nos

resultarían repugnantes. De hecho, en buena medida, la instauración de los regímenes laborales típicos del capitalismo está íntimamente conectada con la historia de la esclavitud y el colonialismo.

El capítulo quinto analiza la gran crisis económica, social y política de principios del siglo xx, cuando estallaron las tensiones acumuladas a lo largo del proceso de gestación del capitalismo. El resultado fue atroz, en pocos años se produjeron dos guerras mundiales, una de las peores crisis económicas de la historia y un brutal ascenso del totalitarismo. Pero ese fue el germen también de los distintos intentos de la posguerra por embridar el mercado y construir sociedades más democráticas. Se trata de una herencia que hoy, en el cénit histórico de la mercantilización, resulta particularmente controvertida. En ese sentido, el capítulo seis trata de entender algunos callejones sin salida del proyecto del Estado de bienestar, que supuso una cierta renuncia a las aspiraciones de emancipación política de la tradición revolucionaria y una aceptación de la vida dañada por el consumo y el trabajo asalariado. Esas limitaciones explican, al menos en parte, el éxito de la contrarreforma neoliberal que ha transformado el mundo desde los años setenta.

El último capítulo es una aproximación a la pérdida de legitimidad social de las instituciones políticas y económicas en la actualidad. Antonio Gramsci describía las crisis como esos momentos en los que lo viejo se muere sin que pueda nacer lo nuevo. Nuestro paisaje social recuerda más a un apocalipsis zombi. La economía ortodoxa y la política hegemónica son muertos vivientes que se siguen moviendo, causando toda clase de sufrimientos y emitiendo rugidos inarticulados. Al mismo tiempo, problemas que imaginábamos apaciblemente enterrados, como la lucha de clases, han resucitado con una violencia salvaje. La buena noticia es que por primera vez en décadas intuimos la existencia de una salida de emergencia, escarpada y en parte cegada, hacia la democracia radical.

ROBINSON CRUSOE Y EL CAPITALISMO CANALLA

Se dice que W es un islote de la zona más occidental de Tierra del Fuego, en la región austral de Chile. Seguramente está situado en algún lugar entre las islas O'Brien y Londonderry, cerca de la cordillera de Darwin. La isla mide apenas quince kilómetros y está completamente aislada del mundo exterior. Carece de lugares de desembarco natural, está rodeada de arrecifes y precipicios y hasta su colonización, a finales del siglo XIX, permaneció desierta.

Georges Perec atribuye la creación de la colonia a un tal Wilson, aunque nadie lo sabe con certeza. Tal vez W fue fundada por piratas o por entusiastas del ideal olímpico. El caso es que W es hoy un país cuya vida social gira en torno al deporte. Se trata de una nación de atletas en la que deporte y vida se confunden: «La orgullosa divisa *FORTIUS ALTIUS CITIUS* que adorna los pórticos monumentales a la entrada de las poblaciones, los magníficos estadios con suelos de ceniza perfectamente cuidados, los gigantescos diarios murales que publican a todas horas del día los resultados de las competiciones, los triunfos cotidianos reservados a los vencedores, la vestimenta de los hombres —un sobretodo gris que lleva a la espalda una inmensa W blanca—, tales son los primeros espectáculos que se muestran al recién llegado»^[5].

En W se ha desarrollado un sutil entramado institucional para promover la competición y el ansia de victoria. Por ejemplo, los vencedores en las pruebas deportivas son agasajados, como es natural, con grandes honores y banquetes exquisitos. En cambio, los vencidos son privados de la cena. No es una típica muestra de desigualdad en el acceso a bienes suntuarios, sino un mecanismo para incentivar la competencia. El ayuno nocturno no pone en peligro la vida de los atletas ni los deja en una situación de subalimentación. Todos ellos ingieren tres comidas diarias que, sin embargo, están cuidadosamente planificadas para no permitir un rendimiento deportivo óptimo, ya que carecen de azúcar o de vitamina B1. Se trata, en suma, de un método para que el miedo impulse a los competidores a superar sus propios límites. Aquellos atletas que nunca ganan van teniendo cada vez menos posibilidades de hacerlo.

Las leyes del deporte son crueles con los perdedores. En el mejor de los casos, los vencidos son objeto de humillaciones. Pero cuanto más importante es la competición y mayores honores obtienen los ganadores, más se castiga a los perdedores. En la

prueba reina de los Juegos Olímpicos, la carrera de los cien metros lisos, los vencidos tienen que pasar desnudos entre dos filas de verdugos que los azotan con látigos para después exhibirlos durante días en cepos de madera. En ocasiones, el último corredor en llegar a la meta es condenado a muerte y lapidado por los espectadores del estadio. Su cadáver es descuartizado y sus despojos colgados de ganchos de carnicero que penden del emblema olímpico. Finalmente son arrojados a los perros.

Sí. Los ideales atléticos de *W*, los cuerpos fibrosos y los laureles, esconden una pesadilla social extremadamente jerarquizada, misógina, sanguinaria y cruel: «Los veteranos expulsados de los equipos y que no han conseguido un puesto, a los que se llama mulos, no tienen ningún derecho, ninguna protección. Los dormitorios, los refectorios, las duchas y los vestuarios les están prohibidos. No tienen derecho a hablar; no tienen derecho a sentarse. Son con frecuencia despojados de su ropa y de su calzado. Se amontonan junto a los cubos de basura, rondan por la noche junto a los patíbulos intentando arrancar de las carroñas de los vencidos lapidados y colgados algunos jirones de carne»^[6].

W, la novela, imagina cómo sería una sociedad basada en la competencia extrema y generalizada. Perek intentó recrear literariamente su propia pesadilla infantil sobre el universo concentracionario —su madre fue asesinada en el campo de exterminio nazi de Auschwitz—: un sistema burocrático demoníaco diseñado para reducir la vida humana a una pelea atroz por una subsistencia sin sentido. Pero *W* es también una parábola de la exotividad de la sociedad de mercado.

Muchos políticos y científicos sociales intentan convencernos de que la sociedad de mercado es la consumación de un impulso humano universal: los niños intercambian canicas, los trobriandeses, conchas, y hoy se negocian derivados financieros y derechos globales de emisión de gases de efecto invernadero. Es difícil exagerar hasta qué punto esta supuesta continuidad es engañosa. Casi todas las sociedades han conocido el comercio, sí, pero solo como una realidad marginal con un peso muy limitado en su vida en común. El mercado era un lugar concreto —la plaza del mercado— al que se acudía unos días concretos —los de mercado— a intercambiar unos pocos bienes.

En realidad, vivimos en una civilización única en la historia. Por primera vez una inmensa cantidad de personas basamos nuestro sustento material y nuestra organización social en la práctica generalizada de tratar de obtener ventaja de los demás. No en los estadios, sino en los mercados de trabajo, inmobiliarios, de alimentos, de transporte, culturales, energéticos... Cada mañana, al salir de casa, nos enfrentamos a personas a las que tratamos de vencer en una sucesión sin fin de desafíos comerciales: venda caro, compre barato. La historia de la modernidad es, en primer lugar, la crónica de la subordinación de toda nuestra vida social a las relaciones comerciales. No fue un proceso automático o inesperado, sino el resultado de luchas políticas desesperadas y aún en curso.

Perek escribió *W* entre 1970 y 1974, en la época heroica de la contrarrevolución

neoliberal. El 11 de septiembre de 1973, en Santiago de Chile, no lejos de W, un golpe de Estado impulsado por Estados Unidos derrocó el gobierno democrático del socialista Salvador Allende. El propio Pereg lo expresó así: «He olvidado las razones que me hicieron escoger, a los doce años, Tierra de Fuego para instalar allí W. Los fascistas de Pinochet se han encargado de dotar a mi fantasma de un último eco: hoy día varios islotes de Tierra de Fuego son campos de deportados»^[7]. El golpe de Pinochet cerró la posibilidad de una alternativa democrática al capitalismo en Sudamérica y fue el inicio de un régimen de terror que sumió en la miseria a millones de personas y urbanizó políticamente el continente para las transnacionales. El economista canadiense Michel Chossudovsky, asesor del gobierno de Allende, recordaba así lo ocurrido:

Apenas unas pocas semanas después del sangriento golpe militar del 11 de septiembre de 1973 en Chile, la junta militar encabezada por el general Augusto Pinochet ordenó un alza del precio del pan de 11 a 40 escudos, un abrumador aumento del 264% de la noche a la mañana. Este «tratamiento de choque económico» había sido planeado por un grupo de economistas llamado los «Chicago Boys». A la vez que los precios se disparaban, los salarios fueron congelados para asegurar «la estabilidad económica y detener las presiones inflacionarias». El país entero se vio arrojado a la extrema pobreza; en menos de un año el precio del pan había aumentado treinta y seis veces; el 85% de la población chilena había sido empujada a cruzar la línea de la pobreza^[8].

El mercado libre no es el resultado espontáneo de un instinto emprendedor innato en la especie humana. Hasta la modernidad, ninguna civilización ha sido tan idiota como para apostar su propia supervivencia material a la ruleta comercial. El comercio competitivo a menudo ha sido entendido como una forma de engaño o autoengaño cuya generalización es incompatible con la vida en comunidad.

Cuenta Isaac Bashevis Singer que Shlemel era un campesino polaco que compró un barril de orujo en Chelm para venderlo por vasos y así obtener pingües beneficios. Una mañana instaló el barril en el mercado junto con su mujer. Sin embargo, el precio de venta era muy alto, tres monedas de plata, y solo una persona aceptó pagar esa cantidad por un vaso de orujo. Al cabo de un rato, desanimado por la falta de clientes, Shlemel decidió tomarse un vasito de orujo. «Toma, te lo pagaré, mi dinero es tan bueno como el de cualquiera», le dijo a su mujer al tiempo que le daba las tres monedas. Después de un rato, fue la señora Shemel la que quiso echarse un trago. Tampoco ella se olvidó de pagar las tres monedas correspondientes. El trasiego de copas continuó y al final del día el matrimonio se maravilló porque solo tenía tres monedas y el barril vacío^[9].

En un pequeño pueblo asturiano había un bar cuyo dueño intentaba evitar a toda costa que su bar fuera «demasiado bien». Aspiraba a que le diera unos beneficios razonables que le permitieran llevar una vida tranquila y modesta. Una vez se le vio correr en dirección a su establecimiento gritando a su mujer: «¡Rápido, cierra, que llega un autobús de turistas!». Una tarde en la que estaba jugando al dominó con otros parroquianos, a un cliente se le ocurrió pedir un café: «Mejor vas al bar de

enfrente. Yo invito», le dijo al tiempo que le ofrecía cien pesetas.

Montesquieu, en las *Cartas persas*, parodiaba así su época: «Este afán de atarearse, esta pasión de enriquecerse, cunde de clase en clase, desde el menestral hasta el magnate. Nadie quiere ser más pobre que el que vive en un grado inmediatamente inferior al suyo»^[10]. La mayor parte de las sociedades arcaicas han contado con mecanismos para limitar las diferencias de rango. El más importante seguramente ha sido la ridiculización de los fanfarrones, pero muchas culturas no han dudado en expulsar o incluso ejecutar a quienes aspiraban a situarse por encima de los demás. La idea de que la competición tiene un fuerte componente autodestructivo y debe estar limitada era un elemento básico de la organización social tradicional. Por eso aún hoy no dejamos que la rivalidad atlética regule nuestras vidas. Y por eso hasta los inicios de la modernidad se excluyeron del comercio algunos elementos básicos para la subsistencia. Durante decenas de miles de años, la gente entendió que hacer depender del regateo la posibilidad de comer o resguardarse del frío era tan extravagante como jugárselo a los chinos. Incluso las culturas más intensamente volcadas en las relaciones comerciales eran bien conscientes de esta realidad y desarrollaron formas de relación comercial muy reguladas, con intercambios a precios fijos o encargos institucionales que no pasaban por el mercado abierto.

La consolidación del capitalismo exigió dinamitar esa inercia antropológica. Y no ha sido fácil. Hay un capítulo de «Los Simpson» que se desarrolla en Australia. En cierto momento, la familia acaba en la embajada estadounidense y Homer entra al baño. Allí ve que el inodoro está rodeado por una gigantesca maquinaria complicadísima. Cuando le pregunta al embajador para qué sirve, responde que es para revertir el efecto Coriolis —que hace que los remolinos giren en sentido inverso en el hemisferio norte y sur— con el objeto de que los norteamericanos de pura cepa se sientan como en casa al tirar de la cadena. Algo así ha sido la historia del capitalismo. El sometimiento de todas las instituciones sociales al mercado ha requerido una enorme y complicadísima ingeniería social que se ha perfeccionado a lo largo de mucho tiempo. Seguramente por eso a los economistas les encanta el léxico deportivo-militar y hablan todo el rato de rigor y disciplina. Hemos necesitado tres o cuatro siglos de entrenamiento para llegar a aceptar que el trabajo, la tierra, los alimentos básicos o incluso el agua son mercancías que se pueden comprar y vender mientras cruzamos los dedos para que los mercados libres de fricción alcancen un estado de equilibrio.

Como en W, si los incentivos sutiles fallan, siempre queda el recurso de la violencia descarnada. Cuando nuestra doma mercantil se revela insuficiente, cuando el miedo al hambre o los alicientes salariales no bastan para motivar a los atletas del mercado, las relaciones comerciales se engrasan con cañones y centros de tortura. El caso de Chile no es único, ni mucho menos. En los años setenta y ochenta del siglo xx las dictaduras latinoamericanas asesinaron a 30 000 personas en Argentina, 75 000 en El Salvador, 11 000 en Paraguay, 70 000 en Perú, más de

200 000 en Guatemala, Haití o Colombia, casi 100 000 en Nicaragua. El correlato de la ortodoxia financiera ha sido el terror militar y político. No tiene ningún sentido oponer mercado libre y Estado. Ningún monarca absoluto ha podido soñar jamás con una estructura burocrática tan perfeccionada como la que se necesitó para imponer el dominio del mercado. Por eso el filósofo Carl Schmitt, alto cargo del gobierno nazi, abogaba por un «Estado fuerte para una economía privada sana y libre».

Durante las Olimpiadas clásicas se detenían las guerras para honrar a los dioses con las competiciones deportivas. Las divinidades comerciales prefieren las oblaciones sangrientas. Hoy iniciamos guerras para impulsar la competencia comercial. Un poco como si en Grecia obligaran a machetazos a los deportistas a participar en los Juegos Píticos. La sangre de las víctimas sacrificiales regará el campo de juego hasta que reconozcamos el sencillo principio que Pinochet, ese *coach* del capitalismo global, enunció en vísperas de los comicios chilenos de 1989: «Estoy dispuesto a aceptar el resultado de las elecciones, con tal de que no gane ninguna opción de izquierdas». Es lo que Santiago Alba Rico ha llamado «la pedagogía del millón de muertos»: cada treinta años se mata a casi todo el mundo y después se deja votar a los supervivientes, que, naturalmente, tienen claro cuál es la opción adecuada si quieren evitar que se repita la carnicería^[11].

En *Mercaderes del espacio*, una novela publicada en 1953, Frederik Pohl y Cyril Kornbluth imaginan una sociedad ultramercantilizada donde las grandes compañías tienen una capacidad coercitiva extrema y dominan la vida social. Los «productores», el estrato social inferior, viven en condiciones de semiesclavitud, con contratos de servidumbre. Un puñado de macroagencias de publicidad acumulan una enorme cantidad de poder. De su capacidad de manipulación extrema dependen las empresas para vender a los «consumidores» —ya no existen ciudadanos— una bazofia carísima, insalubre y adictiva, pues el capitalismo ha superado cualquier límite ecológico y antropológico. Las proteínas de origen animal proceden de una masa informe de carne generada en el laboratorio llamada «Gallina», que crece desde hace varias décadas a partir de un trozo de tejido central original^[12].

Algo parecido le ha ocurrido al Parlamento, que se ha convertido en una cámara de comercio cuyos diputados son literalmente representantes de las empresas. En este mundo el capital no necesita dar golpes de Estado porque se vive en un permanente estado de excepción mercantil. La competencia ha superado cualquier limitación y los conflictos comerciales se dirimen a tiros. Como explica Mitchell Courtenay, el protagonista de la novela:

Créanme, soy un fiel empleado de la Sociedad Fowler Schocken. Desde mis días de cadete he tratado de dedicar mi vida a la Compañía y a las Ventas. Pero los pleitos comerciales, aun en nuestra tranquila profesión, suelen ser una verdadera carnicería. Unas pocas décadas atrás, una agencia londinense, pequeña pero muy activa, le entabló pleito a la sucursal inglesa de la firma BBD & O dejando con vida solo a dos

Barton y a un Osborn menor de edad. Y se dice que en los escalones del Correo Central, en el sitio en que la Unión Telegráfica del Oeste y la Compañía Americana de Ferrocarriles lucharon por un contrato de correspondencia, se pueden ver todavía algunas manchas de sangre^[13].

La historia del capitalismo es extremadamente sangrienta, sí. Pero *Mercaderes del espacio* nos recuerda que, desde cierto punto de vista, lo extraño es que no lo sea aún más. Una vez que una sociedad da rienda suelta a la competencia, es difícil establecer barreras. El capitalismo es muy expansivo y destruye a su paso cualquier límite instituido. En realidad, la esclavitud o los contratos de servidumbre fueron hasta bien entrado el siglo XVIII una forma habitual de trabajo asalariado descualificado. Y, por supuesto, existe una larga tradición de crueldad extrema en los centros de trabajo. Entonces, ¿cómo hemos conseguido contener, al menos en algunas zonas del mundo, la radicalización de la competencia? ¿Por qué el BBVA no contrata a sicarios para incendiar las sucursales del Banco Santander? ¿Por qué los comerciales de Movistar no llevan nunchakus para asaltar a los de Orange?

En la normalidad de nuestras democracias muchos activistas denuncian, con toda la razón, que cada día, cuando accedemos a nuestro puesto de trabajo, renunciamos a nuestra soberanía como ciudadanos para someternos al dictado de normas despóticas y arbitrarias. En las empresas aceptamos una subordinación que en cualquier otro lugar, incluida nuestra vida familiar, nos resultaría repugnante. Un amigo psicólogo me contaba que trataba por ansiedad a varias cajeras de una sucursal de una conocida cadena de supermercados. Su supervisor no les permitía ir al baño más que una vez durante su jornada laboral. El miedo a no aguantar y mearse encima aumentaba su sensación de incontinencia, así que toda la línea de caja llevaba pañales.

Sin embargo, también es verdad que en la mayor parte de las empresas occidentales no hay agresiones físicas sistemáticas. Al menos de momento, siguen llamándonos poderosamente la atención casos como los que refería Barbara Ehrenreich en *Sonríe o muere*. En 2006 una mujer denunció a una empresa californiana de alarmas para el hogar por someterla a lo que la compañía llamaba «azotes motivacionales»: los vendedores que peores resultados habían obtenido eran azotados con los soportes metálicos de los rótulos de la competencia. «Todavía más increíble es el caso de una empresa de Utah llamada Prosper donde en mayo de 2007 un supervisor le hizo a un empleado “el submarino” durante un ejercicio motivacional. Al vendedor, que se había prestado voluntario sin saber qué iba a pasar, le hicieron salir al exterior y tumbarse con la cabeza más baja que los pies; entonces, lo sujetaron entre varios compañeros para que no pudiera moverse, mientras el supervisor le metía agua a la fuerza por la nariz y la boca. Al acabar, el jefe les dijo: “Ya visteis con qué fuerza luchaba Chad para respirar; así que quiero que entréis ahí y peleéis igual que él para conseguir ventas”»^[14].

A la mayoría no nos azotan en nuestros centros de trabajo. No hace falta. La jornada laboral se infiltra en nuestras almas. Hace años trabajaba en una empresa en la que para hacer llamadas externas tenías que marcar antes el cero. Me pasaba todo

el día hablando por teléfono, así que cuando llegaba a casa e intentaba llamar a algún amigo, como todas las líneas fijas de Madrid empiezan por 91, mis manos automáticamente marcaban el cero antes y casi siempre terminaba hablando con la policía. El trabajo se mete entre nuestros músculos, mueve nuestros dedos. El mercado también. En algún momento los incentivos salariales, la ética del trabajo y el miedo al hambre colonizaron nuestra alma. Como en W:

Esto es lo que hay, y eso es todo. Las competiciones cotidianas, las victorias o las derrotas. Hay que luchar para vivir. No hay otra elección. No existe alternativa alguna. No cabe taparse los ojos, no cabe rehusar. No hay recurso ni piedad, de nadie cabe esperar salvación. [...] Pero incluso los atletas más ancianos, incluso los veteranos chochos que salen a hacer el payaso en las pistas entre prueba y prueba y a quienes la multitud jocosa alimenta con tronchos podridos, incluso esos creen todavía que hay otra cosa, que el cielo puede ser más azul, la sopa mejor; la Ley menos dura, creen que el mérito será recompensado, creen que la victoria les sonreirá y que será hermosa^[15].

¿Cuándo cambiaron las cosas? ¿Cómo hicimos nuestra la utopía comercial? ¿Cuándo la competición mercantil empezó a gobernar nuestros corazones? ¿Cuándo empezamos a buscar un cielo más azul observando con detenimiento las novedades de la sección de menaje?

Los orígenes de la sociedad de mercado son los de la cultura urbana moderna. La clase comercial no surgió paulatinamente en el seno de las sociedades agrícolas medievales, para las que el afán de lucro o la idea de vender la tierra para disponer de dinero resultaba absurda. El mercado fue un escándalo social. La Iglesia consideraba el comercio como una forma de usura y la búsqueda de beneficios se veía como una declinación de la avaricia.

Como explicaba el historiador Henri Pirenne, el mercado irrumpió en Europa a partir del siglo x. La causa fue un aumento de la población que liberó del campo a un número cada vez más considerable de personas condenadas «a ese tipo de existencia errante y azarosa que, en todas las civilizaciones agrícolas, es el destino de aquellos que ya no pueden seguir trabajando en la tierra. Multiplicó la masa de vagabundos pululantes a través de la sociedad, viviendo de las limosnas de los monasterios, contratándose en épocas de cosecha, alistándose en el ejército en tiempos de guerra y no retrocediendo ante la rapiña y el pillaje cuando la ocasión se presentaba. Entre esta masa de desarraigados y aventureros hay que buscar sin duda alguna los primeros adeptos al comercio»^[16].

En los inicios de la modernidad, los comerciantes eran pillos, granujas, buscavidas que se liberaron al desarraigarse de sus comunidades locales y se agruparon en bandas armadas para protegerse de los ladrones. San Goderico de Finchale nació a finales del siglo xi en Lincolnshire, en una familia de campesinos pobres. Tuvo que ingeniárselas desde la infancia para sobrevivir espigando en las playas los restos de los naufragios. Tras algún descubrimiento afortunado se convirtió en buhonero, logró juntar algo de dinero y se unió a una comitiva de mercaderes a la que seguía de feria en feria hasta que finalmente fletó un barco con otros compañeros

y se enriqueció.

El mercado generalizado es de origen canalla. En una fecha tan tardía como 1718, un ensayista inglés describía a los comerciantes que especulaban con productos de primera necesidad como «un grupo de hombres viles y perniciosos. Una clase de gente vagabunda [...] llevan todas sus pertenencias consigo, y sus [...] existencias no pasan de ser un simple traje de montar, un buen caballo, una lista de ferias y mercados, y una cantidad prodigiosa de desvergüenza. Tienen la marca de Caín, y como él vagan de un lugar a otro, llevando a cabo unas transacciones no autorizadas entre el comerciante bien intencionado y el honesto consumidor»^[17].

En 2010 la Harvard Business School —un escuela de posgrado de élite donde estudiaron, entre otros, George W. Bush o Felipe Calderón— escogió la piratería somalí como el mejor modelo de negocio del año^[18]. Mucho antes, el comercio marítimo mediterráneo se desarrolló al tiempo que la piratería. En general, para griegos y fenicios solo había una distancia de grado entre saquear una aldea, obligar a sus habitantes a vender sus productos a precios fijos y el intercambio mutuamente beneficioso. La *Anábasis* de Jenofonte, escrita en el siglo v a. C., ha pasado a la historia como el relato de un viaje heroico de un grupo de ilustrados atenienses que se fueron de fiesta-toga por tierras bárbaras. En realidad, es la historia de una banda de *hooligans* áticos que arrasan el Asia Menor. En el Libro V, Hecatónimo, embajador de Sínope, en la actual Turquía, explica al ejército de los Diez Mil que no le parece mal que las tropas de Jenofonte saqueen a los bárbaros, pero que dado que ellos son griegos, tal vez podrían mostrar alguna deferencia chovinista. Jenofonte responde con una actitud más cosmopolita: «A cualquier sitio que vayamos, si no tenemos mercado, sea tierra bárbara o griega, no por arrogancia sino por necesidad, tomamos los víveres»^[19]. El protocolo es más o menos que si se puede se compra y si no se rapiña. O al revés, tampoco está muy claro.

Para ser justos, era una práctica habitual. Aunque la Atenas clásica era famosa por su actividad comercial, los hábitos de mercado eran muy superficiales. Por eso el principal promotor del mercado en la Grecia antigua fue el ejército, sobre todo, cuando empezó a generalizarse el uso de mercenarios. Los líderes militares no se fiaban de los impulsos comerciales espontáneos de las comunidades por las que pasaban sus tropas y para garantizar el abastecimiento de los soldados de fortuna, se ocupaban de que las ciudades amigas les «ofrecieran» mercado. El abastecimiento formaba parte de un conjunto de actividades económicas como la venta del botín, esclavos y ganado, y la propia incursión militar entendida como una fuente de beneficios predatorios. Como recuerda Karl Polanyi, «el gobierno espartano enviaba una comisión civil de “vendedores de botín” junto con el rey que mandaba el ejército en el campo de batalla. Su misión era velar por que se subastasen en el acto los esclavos capturados y el ganado»^[20].

Veinticinco siglos más tarde, Paul Bremer, procónsul de la Autoridad Provisional de la Coalición que conquistó Irak en 2003, explicaba en el Foro de

Davos reunido en Jordania apenas unas meses después de la invasión, lo siguiente: «Durante los últimos catorce años he sido empresario. Sé que hay muchos empresarios entre la audiencia. Quiero decirles que soy optimista y creo que la Coalición logrará que la economía iraquí deje de ser un sistema cerrado y muerto para convertirse en un espacio abierto y vibrante en el que hacer negocios. Las oportunidades para las inversiones productivas abundan y nos proponemos asegurarnos de que se lleven a cabo [...]. Nuestra meta estratégica en los próximos meses es poner en marcha políticas que permitan recolocar el personal y los recursos de las empresas estatales en las empresas privadas más productivas»^[21]. En esta tarea mercantilizadora Bremer empleó de forma masiva a mercenarios: paramilitares procedentes de empresas privadas de seguridad como Blackwater.

Es verdad que a lo largo de los dos mil últimos años la profesión de mercader ha ido normalizándose. Hasta el punto de que en cierto momento, en torno al siglo XVIII, el comercio llegó a considerarse una alternativa a la guerra. Una especie de competición de baja intensidad que rebaja los conflictos a un nivel aceptable, por debajo de los miembros mutilados y las torturas rituales. Como explicó Albert Hirschman, en esa época algunos ilustrados empezaron a reivindicar el comercio como una forma de relación social poco virtuosa pero cuyos efectos colectivos y personales eran muy beneficiosos^[22]. Pensaron que el mercado limitaría las pasiones políticas o religiosas más exaltadas, que habían convertido Europa en un campo de batalla durante los siglos anteriores, y generalizaría la cordialidad.

La razón de este efecto del mercado, según los ilustrados, es que el propio interés egoísta característico del comercio dulcifica el comportamiento social, lo hace más apacible y civilizado. Elimina los sedimentos antropológicos que hacen tan pegajosas e incomprensibles las relaciones familiares, tribales o religiosas y las vuelve racionales, comprensibles y transparentes. La competencia comercial induce un vínculo comunitario rebajado, un interés mutuo por mantener unas mínimas normas de convivencia. Hace que la gente se conforme con una prosperidad razonable. Reduce las aspiraciones sociales a cierta mediocridad virtuosa. Los héroes políticos y militares como Catón quedan muy bien en los panteones y en los libros de historia, pero a su vera la vida es sangrienta y arriesgada. Así lo recuerda un texto de 1758 del paleoeconomista Simon Clicquot-Blervache:

Si es verdad que todos los esfuerzos del fabricante o del mercader tienden a aumentar su capital, no es menos cierto que no es mediante una ganancia ilícita y momentánea como pueden llegar a reunir una fortuna sólida y constante, sino por la continuidad no interrumpida de unas ganancias módicas y limitadas en los justos límites de la honestidad. Dado que es útil para el negociante el asegurarse la confianza de sus corresponsales, y que no puede conservarla más que mediante la probidad y la buena fe, es cierto que el deseo mismo de ganar le compromete y le fuerza a no engañar. Se trata de un freno tanto más poderoso cuanto que está inscrito en la naturaleza del interés personal^[23].

Las guerras entre los !kung, una sociedad de cazadores-recolectores del Kalahari, prácticamente desaparecieron cuando, en el siglo XIX, los pastores tswana empezaron a realizar visitas comerciales. Un razonamiento similar está en los orígenes de nuestra Unión Europea. La Segunda Guerra Mundial supuso, entre otras cosas, un duro golpe para la diplomacia. A pesar de todas las negociaciones políticas y tratados internacionales, por segunda vez en pocos años, los conflictos entre Alemania y Francia habían convertido el mundo en un matadero. Algunos políticos, como Robert Schuman, pensaron que merecía la pena probar una estrategia diferente. Tal vez las relaciones comerciales mutuamente beneficiosas podían generar paz y concordia allí donde la diplomacia había fracasado. Así surgió en 1950 la Comunidad Europea del Acero y el Carbón que más adelante se transformaría en la Comunidad Económica Europea y, finalmente, en la Unión Europea. La fe en la capacidad socializadora del comercio está incrustada en la arquitectura de las instituciones europeas. Por eso la integración política democrática de la UE está tan subdesarrollada en comparación con unas estructuras mercantiles hipertrofiadas. Las consecuencias han sido dramáticas, en especial para los países del sur de Europa. Sin ir más lejos, nos ha llevado a celebrar con entusiasmo un proyecto económico suicida, como es la instauración de una moneda única europea en ausencia de una fiscalidad común. Puede que el comercio haya reducido ocasionalmente los conflictos bélicos entre distintos países, pero eso no significa que sea una buena idea la mercantilización generalizada de las relaciones sociales.

En *Empotrados*, la novela de ciencia ficción de Ian Watson, la capacidad pacificadora del comercio alcanza, literalmente, cotas siderales cuando llegan a nuestro planeta unos misteriosos «comerciantes de señales» extraterrestres que ofrecen alucinantes innovaciones tecnológicas a cambio de seis cerebros humanos competentes en seis lenguajes lingüísticamente diversos^[24]. ¿Por qué abducir cuando se puede negociar?

Bien es cierto que la norma más bien ha sido la ambigüedad. Los mismos países que afirman que el comercio sembrará las semillas de la paz y la prosperidad no dudan en recurrir a la violencia para proteger los intereses de sus empresas. El aburrido vendedor del ultramarinos de la esquina está solo a un paso de colocar una cabeza de caballo en la cama de su competidor de la calle de al lado. Seguramente esa es la explicación de la extraordinaria popularidad que ha alcanzado la historia de un esclavista amoral del siglo XVIII que naufraga en una isla desierta y construye allí una sociedad burguesa unipersonal.

Como ha señalado Terry Eagleton, Robinson Crusoe nos fascina porque es una figura liminar, que vive a caballo entre el comercio canalla de aventureros y mercenarios y la vida aburrida de los burgueses ordenados y sistemáticos^[25]. Abandona su hogar en busca de aventuras exóticas, pero termina organizando una versión tropical de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Lancémonos a la búsqueda de la Última Thule, nos dice Robinson, un mundo nuevo de sándwiches de

pepino, pastas de té y mesas camilla nos espera ahí fuera. Rambo *meets* Martha Stewart.

De hecho, la parte fundamental de *Robinson Crusoe* tiene lugar *antes* del naufragio en la isla desierta. Toda la novela tiene un propósito moralizante que guarda relación con el amaestramiento social del mercado que se generaliza en el siglo XVIII. Robinson comete un pecado que los griegos llamaban *hybris* y que se suele traducir como «soberbia» o «desmesura». Su familia le exhorta a asumir la *aurea mediocritas*, a llevar una vida laboriosa de lucro sosegado y paciente. Pero Robinson desobedece, renuncia al negocio familiar y se lanza a la aventura, como si fuera un comerciante antiguo en vez de una de las nuevas figuras comerciales moderadas y sensatas.

A lo largo de su vida la pauta se repite. Es extremadamente afortunado en los negocios convencionales y terriblemente desdichado en los viajes y aventuras. Desde el primer momento, todas las señales le indican que debería quedarse en casa y conformarse. Tras naufragar en su primera salida en barco, ser esclavizado en Marruecos, trabajar como un mulo en Brasil... consigue una modesta prosperidad económica en todo similar a la que hubiera obtenido en Inglaterra de haber tenido el sentido común suficiente como para quedarse allí y dedicarse al negocio familiar. Pero ni siquiera esa sucesión de desventuras logra apagar el fuego del capitalismo canalla que late en el corazón de Robinson. En Brasil se deja seducir por otros hacendados y juntos fletan un barco esclavista ilegal con el objetivo de comprar en Guinea trabajadores forzados para sus plantaciones eludiendo el «asiento de negros», es decir, el monopolio del suministro de esclavos africanos en la América española.

Todos los sucesos de mi vida pueden servir como advertencia para aquellos que se ven afligidos por esa plaga de la humanidad de la que deriva, que yo sepa, la mitad de las miserias. Me refiero al empeño de no contentarse con la posición en la que nos sitúan Dios y la naturaleza. Incluso sin tener en cuenta mi comportamiento inicial y la negativa a aceptar los excelentes consejos de mi padre, en lo cual podríamos decir que consistió mi pecado original, yo había cometido posteriormente otros errores del mismo tipo, a causa de los cuales me encontraba en esa situación tan desdichada. Si la providencia que me había permitido asentarme felizmente en Brasil como dueño de una plantación me hubiese bendecido también con una ambición moderada, de manera que me hubiera conformado con progresar gradualmente, estoy seguro de que después de todo ese tiempo (me refiero a los años que había pasado en la isla) habría llegado a ser uno de los propietarios más prósperos de Brasil^[26].

Las reflexiones luctuosas de Robinson parecen una parodia de la ética protestante que Max Weber identificó como la dimensión simbólica crucial de la cultura capitalista. Según Weber, los calvinistas creían que solo unas pocas personas habían sido elegidas por Dios para salvarse y nada de lo que uno hiciera iba a cambiar esa predestinación. Para atenuar esa incertidumbre desarrollaron una doctrina que sostenía la existencia de signos de la gracia divina, en especial el éxito económico. Así que dedicaban grandes esfuerzos a triunfar en el comercio. No para obtener lujos o placeres pecaminosos, sino como un fin en sí mismo. Por eso reinvertían todo lo que obtenían, iniciando así la lógica que mucho después Karl Marx llamó

«reproducción ampliada del capital». El fervor religioso se fue debilitando, pero la ética asociada perduró. Así que *Robinson Crusoe* se puede entender como un *Bildungsroman*, una novela de formación. Es la historia de un hombre que finalmente acepta la nueva moral asociada a la generalización del comercio, a una sociedad caracterizada por una cordialidad basada no en la empatía, la tradición o el sentimiento de comunidad, sino en el interés egoísta.

Robinson Crusoe ha tenido cientos, tal vez miles de secuelas y versiones. Pero la que mejor captura este elemento histórico es sin duda *Viernes o los limbos del Pacífico*, de Tournier. En ella Robinson evoca la capacidad civilizatoria y pacificadora del comercio universal, frente a los altos impulsos políticos, militares o religiosos que conducirían al enfrentamiento civil: «Desdichadamente, son casi siempre los hombres desinteresados los que hacen la historia y entonces el fuego lo destruye todo. Los grandes mercaderes de Venecia nos dan el ejemplo de la felicidad fastuosa que alcanza un Estado cuando está conducido por la sola ley del lucro mientras que los lobos encarnizados de la Inquisición española nos enseñan las infamias de que son capaces los hombres que han perdido el gusto por los bienes materiales»^[27].

En la soledad de su isla el Robinson de Tournier se ve arrojado a una espiral de actividad productivista y burocrática manifiestamente irracional. Como un niño pequeño, se inventa tareas ridículamente laboriosas y sin ninguna finalidad práctica. Se priva del trigo que ha cultivado para conseguir cosechas aún mayores que no podrá consumir. Inventa leyes y castigos que se aplica a sí mismo. Así discurre una jornada típica de este Robinson:

Primero tendría el aseo, luego la lectura de la Biblia ante el atril, a continuación el saludo a los colores y la «apertura» del fuerte. Haría descender la pasarela sobre el foso y despejaría las salidas obstruidas por las rocas. La mañana estaría dedicada al ganado. Las cabras marcadas B13, L24, G2 y Z17 debían ser llevadas al macho. [...] A continuación comería deprisa y se vestiría luego con su gran uniforme de general, porque le esperaba una sobremesa muy cargada de obligaciones oficiales: puesta al día de las tortugas de mar, presidencia de la comisión legislativa de la Carta y del Código penal y, por último, inauguración de un puente de lianas audazmente tendido sobre un barranco de cien pies de profundidad en pleno bosque tropical^[28].

Robinson se comporta como un dictador desarrollista cuando, en realidad, vive solo en una isla salvaje. Nosotros fingimos que vivimos en un mundo de escasez, de modo que la gente no tiene dónde vivir en países llenos de casas vacías o incluso se muere de hambre mientras tiramos miles de toneladas de comida. El proyecto de desencantar el mundo social reduciéndolo a relaciones transparentes a través del mercado y la racionalidad burocrática es una utopía, una nebulosa fantasmagórica incompatible con algunas características antropológicas duraderas. Por eso en la novela de Tournier es Viernes, un cazador-recolector con estrategias productivas adaptadas a ese entorno y una abigarrada vida simbólica, quien salva a Robinson de sí mismo y le reconcilia con la isla, de la que finalmente renuncia a escapar.

En *La isla de cemento*, J. G. Ballard adaptó de un modo similar la leyenda de Robinson al mundo de los automóviles. Su protagonista es Robert Maitlan, un arquitecto de éxito que tiene un accidente de tráfico y se ve atrapado en un nudo de autopistas. En su encierro Maitland se va liberando de la alienación consumista que envuelve su vida mundana, hasta el punto de que boicotea su propio salvamento. Precisamente el sociólogo Iván Illich caricaturizaba los delirios del maximizador racional a través del ejemplo del imperio del automóvil en los países ricos:

El americano típico consagra más de 1600 horas por año a su automóvil: sentado dentro de él, en marcha o parado, trabajando para pagarlo, para pagar la gasolina, las llantas, los peajes, el seguro, las infracciones y los impuestos para las carreteras federales y los estacionamientos comunales. Le consagra cuatro horas al día en las que se sirve de él, se ocupa de él o trabaja para él. [...] Estas 1600 horas le sirven para hacer unos 10 000 km de camino, o sea, 6 km en una hora. Es exactamente lo mismo que alcanzan los hombres en los países que no tienen industria del transporte. Pero, mientras el norteamericano consagra a la circulación una cuarta parte del tiempo social disponible, en las sociedades no motorizadas se destina a este fin entre el 3 y el 8 por ciento del tiempo social. Lo que diferencia la circulación en un país rico y en un país pobre no es una mayor eficacia, sino la obligación de consumir en dosis altas las energías condicionadas por la industria del transporte^[29].

Hace algunos años una conocida compañía de autobuses empezó a ofrecer unos itinerarios sin paradas algo más caros. Para subrayar la calidad del servicio, al final del recorrido te hacían entrega de un obsequio, cualquier baratija procedente de la Feria del Regalo Corporativo: linternas, calculadoras, lupas, paraguas plegables... Si viajabas mucho, enseguida reunías bagatelas como para montar un todo a cien. En una ocasión, cuando uno de los dos conductores estaba repartiendo los paquetes, el niño que iba sentado a mi lado le preguntó: «¿Es obligatorio cogerlo?».

En el capitalismo institucionalizado la única respuesta posible es «sí, es obligatorio». Por la sencilla razón de que ni siquiera tenemos medios políticos o sociales para plantearnos esa pregunta. El mercado libre generalizado y su ética no solo produce injusticia y desigualdad. También inyecta en nuestra vida social dosis letales de fantasía e irracionalidad. Pues nos priva de la posibilidad de deliberar en común para tomar decisiones colectivas que no pueden ser el subproducto de la interacción individual egoísta.

GENTE BALDÍA Y USUREROS DEL TIEMPO

Cuenta B. Traven en una de sus novelas americanas que en el México de principios del siglo xx, poco después de la Revolución de 1910, había una hacienda llamada Rosa Blanca. Era una comunidad campesina dedicada a la agricultura y la ganadería tradicionales. En ella se cultivaba maíz, frijoles, ajonjolí, chile, caña, naranjas, plátanos y se criaban caballos, burros y cerdos. Los peones del rancho eran indígenas de la misma etnia que el propietario, don Jacinto, y llevaban viviendo en él desde hacía incontables generaciones. Además, en Rosa Blanca las relaciones monetarias eran muy escasas. Las familias que trabajaban allí no pagaban ningún alquiler y labraban parcelas proporcionales a su tamaño. En realidad, resultaba difícil distinguir las relaciones económicas de otro tipo de vínculos familiares, sociales y personales^[30].

Hoy algunos expertos recomiendan a las madres trabajadoras en periodo de lactancia que miren una fotografía de su bebé mientras se extraen leche en su lugar de trabajo, pues la rutina laboral tiende a interrumpir el flujo natural de leche materna. En nuestras sociedades aparcamos a nuestras familias a la puerta de nuestros empleos y ponemos mucho cuidado en no confundir la amistad con las relaciones laborales. Los bebés insomnes, la exaltación del amor, las riñas familiares, la lealtad o la traición, la elevación religiosa, la nostalgia, el miedo a la enfermedad o la ilusión... Permanecemos impávidos a todo eso mientras vendemos pedacitos de nuestra vida en el supermercado del trabajo.

En la mayor parte de las sociedades tradicionales, para bien o para mal, ocurre exactamente al revés. La economía en general y muy en particular el trabajo es un proceso invisible que tiene lugar mientras uno se comporta como una hija o como un marido o como un amigo o como un buen cristiano. En muchos lugares las parejas que se casaban tenían que acordar con sus familias una dote o un precio de la novia. No porque fueran personas materialistas incapaces de comprender la naturaleza desinteresada del amor conyugal, sino, al contrario, porque no concebían una relación económica desvinculada de otro tipo de conexiones sociales, familiares, filiales, culturales o espirituales. Por eso don Jacinto ejerce de juez en los conflictos que se producen en Rosa Blanca, es el padrino de todos los niños que nacen allí y también quien se hace cargo de los huérfanos cuando faltan sus padres.

Al menos en ese aspecto, los gremios de la Europa medieval se parecían mucho a una hacienda como Rosa Blanca. A un maestro de un gremio no se le pasaría por la cabeza despedir a un oficial, del mismo modo que a nosotros no se nos ocurre despedir a un sobrino con el que nos hemos enfadado. Las descripciones habituales de los gremios subrayan los aspectos negativos de aquel sistema de trabajo. Sus regulaciones limitaban la iniciativa individual. Eran la base de un sistema de subordinación personal que podía llegar a ser atroz: el mismo conjunto de razones que impedían prescindir de un trabajador poco rentable servían para justificar una paliza a un aprendiz. Pero, en cualquier caso, era un tipo de relación laboral que implicaba una corresponsabilidad que iba más allá del proceso de trabajo o el cálculo comercial. Por eso los escritores románticos del siglo XIX, hostiles a la modernización y el mercantilismo, observaron aquel pasado con nostalgia gótica.

E. T. A. Hoffmann escribe que, a principios de mayo de 1580, Maese Martín, uno de los maestros de la junta de la honorable corporación de toneleros de la ciudad libre de Núremberg, se enteró de que uno de sus oficiales, Valentín, había muerto de gangrena a consecuencia de una herida que se había hecho con la doladera cuando trabajaba en un tonel de grandes dimensiones. Maese Martín se encontró a la mujer del difunto, desconsolada tanto por la pérdida como porque se había quedado sin recursos para ella y sus hijos. El maestro tonelero la tranquilizó: «¿Piensa usted, buena mujer, que la dejaré abandonada habiendo estado Valentín a mi servicio? Como él se hirió en mi taller, yo me encargaré de ayudarla de la manera más conveniente. Mientras Maese Martín viva y posea fortuna, no tendrá que sufrir penalidades. Desde hoy les considero de mi casa. Mañana enterraremos a su esposo y después se instalará con sus hijos en mi taller, al otro lado de la Puerta de la Dama. Y le prometo que educaré a sus hijos como si fuesen míos. Y no hace falta decir que debe usted llevar también a su anciano padre»^[31].

Hoy, en cambio, en las entrevistas de trabajo es habitual que a las mujeres jóvenes se les pregunte si tienen pareja estable y si tienen previsto tener hijos. Mi amiga Henar decía que esperaba ansiosa el momento en que le hicieran esa pregunta porque tenía una respuesta preparada: «Oh, sí, todo un ejército. Y los entrenaré para exterminar de este planeta a los capullos como tú».

La novela de B. Traven comienza cuando una poderosa compañía petrolera norteamericana, la Condor Oil Company, manifiesta su intención de comprar la Rosa Blanca. La petrolera quiere hacerse a toda costa con la hacienda para completar un proceso de adquisición de tierras ricas en petróleo a un precio irrisorio. En muchos casos, dado que se trata de parcelas de propiedad comunal o de titularidad poco clara, los gringos recurren al soborno de funcionarios corruptos que acreditan a supuestos herederos como propietarios. El resultado es que los indígenas pierden sus medios de subsistencia tradicional y se ven obligados a trabajar a cambio de un salario, generalmente en algún campo petrolífero.

A cualquiera nacido antes de nuestra época le resultaría inconcebible la idea de

abandonar al azar del mercado la posibilidad de encontrar su sustento. Buena parte de la novela de Traven consiste en sucesivos diálogos sobre este tema de don Jacinto con los enviados de la Condor Oil Company. En una de estas conversaciones, el dueño de Rosa Blanca le explica al señor Pérez que le es imposible aceptar sus ofertas cada vez más generosas porque se considera a sí mismo responsable de mantener los medios de subsistencia de los campesinos. ¿De qué vivirían los habitantes de Rosa Blanca si vendiera la hacienda? El señor Pérez le responde que todos ellos encontrarán buen empleo en los campos petroleros, donde ganarán mucho más de lo que les paga don Jacinto. Sin embargo, responde don Jacinto, qué pasará cuando se agoten esos pozos y ya no haya más trabajo. El señor Pérez también tiene respuesta para eso. La Condor Oil tiene pozos petrolíferos por todo México. Si el trabajo se termina en la zona, los hombres serán enviados a los nuevos campos. Entonces, don Jacinto señaló en tono pausado:

—En aquellos campos lejanos de los que usted habla, y a los que nuestros hombres serán enviados para trabajar, en esos sitios, ya hay trabajadores y deben ser hombres que pertenecieron a otros ranchos y haciendas vendidos a la compañía. Entonces, si nuestros hombres son enviados para allá, ¿adónde irán ellos?

Pérez se sintió acorralado. Buscando una forma para salir del atolladero en que aquel indio astuto lo había metido, explotó con esta respuesta:

—Sencillísimo, don Jacinto, nada más sencillo que eso. Aquellos hombres tendrán que ir en busca de otro sitio cuando nuestros hombres de acá lleguen^[32].

Pensamos que nuestra época es exótica porque tenemos Internet y *cupcakes*, MTV y rayos X, aviones y liposucción. En cambio, solemos pensar que nuestra aspiración a encontrar en el mercado un comprador de nuestras habilidades, nuestra fuerza física o nuestra atención es perfectamente razonable. Hasta el punto de que la reducción del paro es seguramente el elemento más consensual de los programas de todos los partidos políticos. Sin embargo, es difícil exagerar en qué medida el trabajo asalariado constituye una extravagancia histórica. Durante decenas de miles de años muy poca gente ha vivido así. La gente siempre ha trabajado para vivir, claro. Pero solo en raras ocasiones las distintas labores necesarias para la subsistencia —de la caza a la alfarería pasando por el cuidado de los niños— han estado mediadas por las relaciones comerciales competitivas. ¿Cuándo decidimos apostar nuestra supervivencia material a una especie de juego de las sillas? Corremos de un empleo a otro con la esperanza de que cuando se detenga la música de los ciclos globales de capital nos pille cerca un asiento libre.

¿Cómo es que la gente tomó la decisión de trabajar a cambio de un sueldo? La respuesta rápida es que no lo hizo en absoluto.

En el siglo XIX, la mayor parte de los ideólogos del mercado se limitaban a celebrar la asombrosa suerte que habían tenido los primeros empresarios modernos. Justo en el momento en el que necesitaban contratar a una gran cantidad de empleados para poner en marcha sus proyectos industriales se habían encontrado

como por arte de magia con una enorme masa de personas dispuestas a abandonar sus modos de vida tradicionales para trabajar a cambio de un salario. Por fortuna, la mayor parte de la gente no había sido tan cerril como Don Jacinto y había aceptado con gusto las ventajas del progreso económico. En apariencia, un feliz equilibrio fruto de la competencia mercantil. En un célebre capítulo de *El capital* titulado «La acumulación originaria», Karl Marx daba una explicación más realista. La aparición de una oferta de fuerza de trabajo suficiente para cubrir las necesidades industriales fue el resultado de un proceso prolongado y violento de expropiación masiva de millones de personas pobres. A lo largo de varios siglos, un gigantesco ejército de campesinos fue despojado de sus medios de vida tradicionales, de modo que se vieron obligados a buscar un salario para sobrevivir.

Entre 1803 y 1804 el geógrafo alemán Alexander von Humboldt visitó Nueva España, las colonias españolas en América que incluían el México actual. En su crónica del viaje señala con insistencia cómo la generosidad de la tierra fomentaba la desidia laboral e impedía encontrar trabajadores dispuestos a emplearse en los oficios más duros y viles. En concreto, Humboldt se lamenta de la poca disposición de los mexicanos a embarcarse en balleneros:

No es la falta de brazos la que podría impedir a los habitantes de México el dedicarse a la pesca del cachalote; doscientos hombres bastarían para armar diez barcos pescadores y recoger anualmente cerca de mil toneladas de esperma de ballena; esta substancia podría ser en lo venidero un artículo de exportación casi tan importante como el cacao de Guayaquil y el cobre de Coquimbo. En el estado actual de las colonias españolas, la desidia de los habitantes es un obstáculo para la ejecución de estos proyectos. En efecto, ¿cómo se pueden encontrar marineros que quieran dedicarse a un oficio tan duro, a una vida tan miserable cual es la de los pescadores de cachalote? ¿Cómo hallarlos en un país en donde, según la opinión del común del pueblo, el hombre es feliz solo con tener plátanos, carne salada, una hamaca y una guitarra? La esperanza de la ganancia es un estímulo muy débil, bajo una zona en donde la benéfica naturaleza ofrece mil medios de procurarse una existencia cómoda y tranquila, sin apartarse del propio país ni luchar con los monstruos del Océano^[33].

El ejemplo es bueno. Al fin y al cabo, *Moby Dick* es básicamente la historia de un emprendedor enloquecido, el capitán Ahab, que construye una mitología nihilista en torno a un proyecto de exportaciones extractivas y arrastra en su caída a una plantilla de trabajadores migrantes precarios.

El historiador E. P. Thompson menciona un informe sobre los mineros mexicanos de principios de siglo xx, la época en la que se desarrolla *Rosa Blanca*, en la que los patrones se quejaban de su «falta de iniciativa, incapacidad para ahorrar, ausencias cada vez que celebran una de sus excesivas fiestas, disposición para trabajar solo tres o cuatro días de la semana si con eso pagan sus necesidades y su insaciable deseo de alcohol»^[34]. Para colmo, los mineros tenían la costumbre de abandonar las minas y volver a su aldea para ayudar en la época de siembra o de cosecha.

Es una pauta increíblemente regular. A lo largo de los siglos y en contextos muy

diferentes, la gente que procedía de sociedades tradicionales ha mostrado una gran resistencia a responder a las necesidades del mercado de trabajo. Los obreros mexicanos de principios del siglo xx se comportaban exactamente igual que los asalariados ingleses de finales del siglo xviii. De hecho, en Europa hubo que esperar hasta bien entrado el siglo xix para que el miedo al hambre y los incentivos salariales fueran suficientes para garantizar un suministro constante de mano de obra a los empleadores. En la época heroica del capitalismo, era habitual que la gente trabajara hasta que reunía algo de dinero para, a continuación, abandonar el empleo hasta que lo volvía a necesitar.

La situación era particularmente grave para los empleadores cuando los trabajadores disponían de algún otro medio de subsistencia no mercantil, como pequeños huertos o tierras comunales donde llevar a pastar el ganado. Los colonos españoles eran bien conscientes de esta situación y tenían claro cuál era el remedio. Así lo cuenta Humboldt: «En las colonias españolas se oye repetir muy a menudo que los habitantes de las tierras calientes no saldrán de la apatía en que hace siglos están sumergidos hasta que una real cédula mande destruir los platanares»^[35]. Los propios colonos españoles eran lo suficientemente apáticos como para no emprender semejante proyecto. De hecho, hasta hace pocos años, el artículo 27 de la Constitución mexicana prohibía expresamente la venta de tierras comunales: una herencia de la Revolución de 1910 que consiguió sobrevivir al largo proceso de mercantilización de las economías latinoamericanas. Por eso en la novela de Traven las tierras de propiedad tradicional suponían un enorme problema para la Condor Oil.

Incluso al margen de los bienes comunales, en la Europa precapitalista los derechos sobre la tierra no tenían mucho que ver con lo que hoy entendemos por propiedad privada. Los privilegios de señorío eran respetados en la medida en que no implicaban la capacidad literal de hacer lo que uno quisiera con las tierras de las que uno era dueño. No era ni de lejos una situación idílica, y de ello dan cuenta el enorme número de rebeliones campesinas que se produjeron a lo largo de la Edad Media. Pero era un tipo de propiedad con algunos límites, como el respeto del derecho de los habitantes de esas tierras a la subsistencia. Así lo explica el propio don Jacinto en *Rosa Blanca*: «El lugar es mío. Pero no me pertenece al grado de hacer con él lo que me plazca. Rosa Blanca no es de mi propiedad en grado ilimitado y carezco del derecho de hacer con ella lo mismo que usted puede hacer con su reloj de oro. [...] Yo soy responsable de la suerte de todos los que habitan Rosa Blanca. Yo no puedo abandonarla. No soy el propietario, soy únicamente una especie de administrador de la propiedad».

Pérez le responde diciendo que eso no es más que sentimentalismo anticuado. Un lema que desde el siglo xvi las clases altas europeas asumieron de una forma tumultuosa pero entusiasta. A lo largo de varios cientos de años millones de personas fueron perdiendo sus medios de subsistencia tradicionales y se vieron obligadas a vender su fuerza de trabajo. Fue un proceso lento, complejo y a menudo muy

sangriento, en el que desempeñó un papel esencial la desaparición de los derechos consuetudinarios sobre la caza, la pesca, los pastos o la leña, cruciales en las economías campesinas tradicionales. Como recuerdan los historiadores Peter Linebaugh y Marcus Rediker, en Inglaterra: «Los grandes terratenientes a finales del siglo XVI y principios del XVII respondieron a las nuevas oportunidades del mercado nacional e internacional. Cambiaron radicalmente las prácticas agrícolas al cercar los terrenos de cultivo, expulsando a los pequeños propietarios y desplazando a los arrendatarios rurales, echando así de la tierra a miles de hombres y mujeres, a los que se negó la utilización de terrenos comunales. A finales del siglo XVI había doce veces más personas sin propiedad que las que había habido cien años antes. En el siglo XVII casi la cuarta parte de los terrenos de Inglaterra estaban cercados»^[36].

A veces, los cercamientos fueron el resultado directo de nuevos intereses económicos, como el auge de la ganadería en la Inglaterra moderna a causa del comercio de lana, el equivalente del siglo XVI del aceite de ballena en el XIX o el petróleo en el XX. Así lo recordaba Tomás Moro en *Utopía*, publicada en 1516:

Las ovejas, tan mansas y tan acostumbradas a alimentarse con sobriedad, son ahora, según dicen, tan voraces y asilvestradas que devoran hasta a los mismos hombres, devastando campos y asolando casas y aldeas. [...] Los nobles, los ricos y hasta a los mismos abades [...] no dejan nada para cultivos. Lo cercan todo, y para ello, si es necesario derribar casas, destruyen las aldeas no dejando en pie más que las iglesias que dedican a establo de las ovejas. No satisfechos con los espacios reservados a caza y viveros, estos piadosos varones convierten en pastizales desiertos todos los cultivos y granjas.

Para que uno de estos guarduños —inexplicable y atroz peste del pueblo— pueda cercar una serie de tierras unificadas con varios miles de yugadas, ha tenido que forzar a sus colonos a que le vendan sus tierras. Para ello, unas veces se ha adelantado a cercarlas con engaño, otras les ha cargado de injurias, y otras los ha acorralado con pleitos y vejaciones. Y así tienen que marcharse como pueden hombres, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, padres con hijos pequeños, familias más numerosas que ricas, pues la tierra necesita muchos brazos. Emigran de sus lugares conocidos y acostumbrados sin encontrar dónde asentarse^[37].

En otros casos, se rehabilitaron leyes feudales que limitaban el derecho de caza y recolección con el objeto de impedir que las masas populares dispusieran de medios de subsistencia autónomos. Entre 1723 y 1823, la época dorada de la economía clásica —*La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, se publicó en 1776—, estuvo vigente en Inglaterra la *Black Act*, una legislación que castigaba con la horca la caza furtiva. La razón de esta normativa sanguinaria y extemporánea fue que la caza furtiva se había convertido en un campo de batalla social en el que los jacobinos ingleses defendían su proyecto democratizador frente a la creciente mercantilización de los medios de subsistencia. Dos siglos más tarde, Roald Dahl evocaba el recuerdo de ese enfrentamiento en *Danny, campeón del mundo*, un libro infantil sobre un padre y un hijo de clase obrera que viven en un carromato en las afueras de un pueblo inglés. Danny y su padre trabajan en una gasolinera y por las noches se dedican a la caza furtiva de faisanes con el objeto de arruinar la diversión de las élites capitalistas propietarias del bosque junto al que viven.

En España y otros países periféricos la ilegalización de los derechos consuetudinarios sobre la caza se vivió tardíamente. *El mundo de Juan Lobón* es una novela de Luis Berenguer publicada en 1968, que relata en primera persona las aventuras de un cazador furtivo andaluz entre principios del siglo xx y los años sesenta. Juan Lobón es un cazador que ve cómo su mundo se tambalea cuando aparecen nuevas regulaciones de la caza que acaban con los viejos derechos vigentes durante siglos:

A lo primero la ley no era como ahora [...]. Así era la de antes: «Los bichos montunos son de todos y de nadie: del que los trinca. No hay castigo por matarlos». [...] Con la ley nueva en la mano, yo puedo matar el bicho del coto que sale a la cañada y no puedo matar el de la cañada que entra en el coto. Si el bicho anda a su aire, sin hierro de nadie, ¿qué cambia, de suyo, por matarlo aquí o allá? Si lo que no me dejan es entrar con arma en lo de don Gumersindo, cuando sin arma entro, y no piso trigo, ni zahína, ¿qué daño hace el arma al campo? Si por el bicho no hago daño, porque no tiene dueño, y por el campo tampoco lo hago, ¿qué es lo que castiga la ley? Por eso digo que la ley es mala.

Yo no soy más listo que nadie pero, a lo que a mí se me alcanza, si don Gumersindo compra todas las tierras, porque le sobran los cuartos para eso y para mucho más, y pone de tablillas todo lo ancho del mundo, ¿dónde íbamos a pisar nosotros y los que hicieron la ley? Por eso la ley es mala. Yo no puedo pisar sembrado, ni lo que tiene techo, pero todo lo que por arriba y por abajo no tiene fondo, ni obra, ni semilla, puedo pisarlo. Esa es la tierra por donde vamos los vivos y se quedan los muertos^[38].

Los vivos y los muertos.

Empecé a trabajar relativamente pronto, cuando todavía estaba estudiando la carrera de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Pero básicamente fui encadenando becas y empleos precarios relacionados con la escritura, sobre todo colaboraciones en revistas y traducciones. Mi primer trabajo formal, con contrato y seguridad social, llegó bastante tarde, cuando tenía unos veintiocho años. Me contrataron en el Círculo de Bellas Artes de Madrid para poner en marcha el departamento editorial.

La realidad del trabajo por cuenta ajena me impactó. La primera vez que me llegó un informe de vida laboral de la Seguridad Social que indicaba con todo detalle los días que llevaba trabajando, miré horrorizado aquella especie de cuenta atrás. Lo que más me desazonaba era que sabía que era un privilegiado. Incluso en algunos momentos en los que el trabajo amenazaba con devorar mi vida o cuando he tenido que realizar tareas tediosas y repetitivas, casi siempre conseguía entender —y a veces incluso apreciar— el sentido de lo que hacía. Es más de lo que pueden decir la mayor parte de los asalariados. Colocar uno por uno todos los volúmenes de libre acceso de una biblioteca universitaria es infernal, pero no es lo mismo que reubicar un expositor de laca de uñas en un Mercadona. Crear una base de datos sobre un filósofo alemán picando un par de miles de conceptos resulta asombrosamente alienante, pero no es igual que trabajar de grabador de datos en una empresa de *marketing*. Descubrir que un escritor al que admiras es un ególatra al que con gusto exhibirías en un cepo en

vez de editar su poesía es atroz, pero no es lo mismo que ganarte las lentejas promocionando conciertos de Lady Gaga.

Sin embargo, recuerdo que cada día durante los primeros meses de trabajo a las ocho de la mañana subía al metro para ir a la oficina y miraba estupefacto al resto de pasajeros que, como yo, dirigían su mirada perdida a la oscuridad del túnel. ¿Es que ninguno iba a tirar del freno de emergencia? ¿Nadie iba a detener toda aquella sinrazón?

En aquella época la Comunidad de Madrid puso en marcha una campaña de promoción de la lectura que consistía en un conjunto de carteles autoadhesivos colocados en los vagones del metro con breves fragmentos de obras literarias ilustres. Muchas mañanas me tocaba un vagón en el que había un cartel con el inicio de un poema muy bueno de Antonio Gamoneda que se titula «Descripción de la mentira»:

*El óxido se posó en mi lengua como el sabor de una
desaparición.*

*El olvido entró en mi lengua y no tuve otra conducta
que el olvido,*

y no acepté otro valor que la imposibilidad.

*Como un barco calcificado en un país del que se ha
retirado el mar,*

*escuché la rendición de mis huesos, depositándose en el
descanso;*

*escuché la huida de los insectos y la retracción de la
sombra al ingresar en lo que queda de mí;*

*escuché hasta que la verdad dejó de existir en el
espacio y en mi espíritu,*

y no pude resistir la perfección del silencio^[39].

Es seguramente la mejor descripción que he leído nunca de la depresión clínica. Que era más o menos el territorio que yo rondaba por aquella época.

Algunos años después conocí a Antonio Gamoneda. El director del Círculo de Bellas Artes estaba empeñado en rodar un documental sobre él. El proyecto era hacer algo poco convencional, un ensayo visual sobre su pensamiento poético. O algo así. Nadie consideró un obstáculo, más bien al contrario, el hecho de que ninguno tuviéramos ni la más remota idea de cómo se hacía una película. Sencillamente una turbamulta de esbirros de la gestión cultural y fans letraheridos de Gamoneda nos plantamos en su casa de León con una cámara de vídeo.

Algo que he descubierto es que el principal efecto de la improvisación no es el desconcierto o el caos, sino el sopor. Me pasa con el expresionismo abstracto, con el *free jazz* y con muchas asambleas políticas. El resultado de aquel rodaje fue la película más aburrida que se ha realizado nunca. Básicamente consiste en Antonio

Gamoneda hablando sobre su poesía a un ritmo increíblemente lento. El propio Gamoneda estuvo a punto de dormirse cuando se la enseñamos. Eso le honra, creo. La película refleja fielmente el proceso de rodaje. Creo que nunca me he aburrido tanto como cuando grabamos aquello en León. La rutina consistía en horas interminables sin nada que hacer interrumpidas por tareas urgentísimas. De repente, cuando estaba a punto de quedar catatónico de tedio se descubría que se habían agotado las cintas de vídeo, que alguien había decidido que no fueran convencionales, sino de un tipo especial del que solo existían unas pocas desperdigadas por tiendas de distintas provincias de Castilla y León.

El primer día de rodaje cayó una nevada seria. Era principios de primavera, que es una época que siempre me entristece. La casa de Gamoneda está en el casco histórico de León. Cuando terminamos de grabar se había hecho de noche, había dejado de nevar y las calles parecían el decorado de un publisreportaje turístico. Todo el mundo decidió irse a tomar unas copas y yo me sentí como en una adaptación cañí de una película *indie* de Mammet cuya versión original ya me había parecido una bazofia.

Así que dije que me iba a la cama con la intención de tomarme un Dormicum y desmayarme hasta el día siguiente. Cuando caminaba hacia el hotel pasé por una calle en la que fumaban unas chicas tiritando a las puertas de un bar de alterne y se me ocurrió preguntarles si sabían dónde se podía conseguir caballo. Por suerte tuvieron el sentido común de mandarme a la mierda, porque la heroína me sienta fatal, como a la mayoría de la gente. Un sábado por la noche en Gijón —yo debía de tener dieciséis o diecisiete años— me encontré con mi amigo Juan en la calle con un cubata en la mano. Tenía toda la cara tiznada de negro. Le pregunté qué le había pasado y me contó que se había fumado un chino pero no sabía muy bien cómo hacerlo y se le había complicado la cosa. Nos reímos acordándonos de un compañero del colegio que a los trece años se había tenido que afeitar las cejas después de que se le quedaran embadurnadas de Superglue cuando trataba de esnifar pegamento sin un tutorial. A continuación, como si nada, Juan se puso a vomitar a chorro. Era realmente espectacular: de su boca salía una especie de surtidor que se proyectaba casi un metro pero él parecía ni inmutarse. Por alguna razón, algo así encajaba bien con mi humor autodestructivo de aquellos días en León.

A lo mejor por eso Gamoneda me cayó bien. No es que animara mucho el ambiente. Es la única persona que he conocido capaz de soltar sentencias oraculares sin parecer pedante. Una tarde estábamos rodando en un bosque cerca de León y alguien comentó que el lugar había mejorado mucho gracias a la reforestación. Gamoneda dijo: «¿Para qué tantos árboles, si para colgarse basta con uno?». Y todo en ese plan. Ese era más o menos el ánimo con el que yo acudía a la oficina cada día. Tiene sentido, porque el propio Gamoneda fue muy pobre de niño y tuvo que ponerse a trabajar a los catorce años en un banco como chico de los recados. En realidad es llamativo que Gamoneda, uno de los pocos grandes poetas españoles que han

conocido el trabajo asalariado en su forma más cruda y explotadora, reniegue violentamente de la poesía social.

Creo que escuchándole me di cuenta de que cualquier forma de resistencia a la doma laboral te convierte en una especie de pirado estetizante. Hace unos meses un compañero de facultad experto en estadística me contó que el director de su departamento le había encargado que impartiera una nueva asignatura titulada «La sociedad china contemporánea». Los alumnos en Sociología ralean y las facultades intentan inventarse asignaturas con tirón para rebañar estudiantes. Mi amigo le contestó que tal vez no era la persona más indicada para dar esas clases. Prácticamente no sabía nada sobre China, algo que seguramente quedaría en evidencia dado que casi la mitad de los estudiantes matriculados eran chinos. «Déjese de narcisismos», le contestó el director del departamento.

Y es verdad. Cuando compramos una mercancía adquirimos el derecho a usarla como nos dé la gana sin dar demasiadas explicaciones. Si vendemos un coche y llamamos al comprador al cabo de un año para comprobar que lo está cuidando bien, que revisa la presión de las ruedas y le cambia el aceite, lo más probable es que pida una orden de alejamiento. Lo mismo ocurre con el mercado laboral. Firmamos contratos que establecen las condiciones en las que vendemos nuestro tiempo de vida. Si se respetan esas condiciones, cualquier objeción al uso que dé el empleador a nuestra fuerza de trabajo es perfectamente ociosa. Una vez que nuestra subsistencia queda abandonada al casino del mercado, una vez que no forma parte de una estructura antropológica cuyo sentido vaya más allá de la remuneración, cualquier resistencia que no esté basada en la posición de poder contractual del contratador y el empleado solo puede entenderse como un narcisismo estético. Por eso tanta gente cuando se acerca el final de sus vacaciones de verano tiene fantasías de fuga y se imagina que va a montar una casa rural en el valle del Jerte.

Y por eso, cuando en *Rosa Blanca* don Jacinto explica que en ningún caso va a vender su tierra, recuerda más a Gandalf que a alguien que negocia un contrato inmobiliario: «Es así como marchan aquí las cosas —explica—. Los muertos piensan en los vivos y los vivos piensan en los que vendrán»^[40].

Los vivos y los muertos.

Es una frase muy parecida a la que Jim Thompson pone en boca de un campesino alemán en *El trueno*, una novela publicada en 1946. *El trueno* es una obra coral acerca de una familia tóxica, el clan de los Fargo, que contamina la vida social de una pequeña ciudad de Nebraska de principios de siglo. En cierto momento, un vendedor de maquinaria agrícola intenta convencer a un granjero inmigrante alemán de que compre un arado que le permitiría acceder a las ventajas de la agricultura intensiva moderna. Se espera que este año la cosecha de trigo sea histórica y todos los agricultores de la región han sembrado hasta el último centímetro de tierra. La

respuesta del granjero deja estupefacto al vendedor: «Sí, tal vez tenga razón. Tal vez el año que viene será también el más grande, y el siguiente, y así durante diez años. Planto trigo cada año y gano mucho dinero, y ¿qué me quedará al final? Nada. [...] Me quedaré sin granja. El suelo no lo soportará. Dice que no me está diciendo que tenga que plantar trigo durante los próximos diez años, pero hay un principio, ¿lo entiende? La tentación de obtener beneficios inmediatos». A continuación le explica que tiene un plan de rotación de cultivos para los próximos ciento sesenta años, lo que hace que el vendedor pierda la compostura y se eche a reír. ¿Qué demonios le importa a él lo que ocurra dentro de tanto tiempo, si ya ni siquiera estará allí para verlo? Y el granjero responde: «Pienso en la gente que estará dentro de ciento sesenta años... Nuestros biznietos o sus hijos, por ejemplo»^[41].

Antes de dedicarse a la novela negra, Jim Thompson publicó dos obras —*Aquí en la tierra* y *El trueno*— centradas en la vida de los trabajadores pobres estadounidenses. El padre de Thompson ganó mucho dinero con el petróleo en Texas en los primeros años del siglo xx, pero en poco tiempo se arruinó y Thompson pasó desde muy joven por una larga serie de trabajos no cualificados y mal pagados. En esa época frecuentó los campamentos de trabajadores itinerantes, *hobos*, que era donde buscaban mano de obra los contratadores de los empleos más duros. Allí entró en contacto con el mundo sindical y conoció al legendario músico Woody Guthrie, que le ayudó a publicar su primera novela. En su producción policiaca posterior reaparece muchas veces esta experiencia. *Al sur del paraíso*, una de sus últimas novelas, cuenta la historia de Tommy, un joven de veintiún años que recorre Estados Unidos buscándose la vida. Cuando se entera de que en Texas se está construyendo un gran gaseoducto se dirige a un campamento de trabajadores itinerantes donde consigue que le contraten. Las condiciones laborales son terribles: aproximadamente por cada diez millas de gaseoducto muere un hombre, cuyo cuerpo es abandonado allí mismo sin más ceremonias.

Las uvas de la ira, que Steinbeck publicó en 1939, comienza apenas unos años después, cuando el crac del 29 ha generalizado esas condiciones y Estados Unidos se ha convertido en un país de *hobos*. El relato empieza en Oklahoma, donde los pequeños agricultores se ven expulsados de sus casas por los bancos propietarios de sus hipotecas. Una serie de catástrofes medioambientales, la sobreexplotación del suelo y las deudas contraídas con prestatarios que buscan aumentar el rendimiento agrícola a través de la mecanización acaban por despojar a los campesinos de sus medios de subsistencia que les unían, de nuevo, a una cadena generacional de vivos y muertos. Los portavoces de los propietarios de las tierras acuden a las granjas para explicar a los campesinos que se tienen que marchar:

Los arrendatarios levantaban la vista alarmados. Pero ¿qué pasa con nosotros? ¿Cómo vamos a comer? [...] Es nuestra tierra. Nosotros la medimos y la dividimos. Nacimos en ella, nos mataron aquí, morimos aquí. Aunque no sea buena sigue siendo nuestra. Esto es lo que la hace nuestra: nacer, trabajar, morir en ella. Esto es lo que da la propiedad, no un papel con números. [...]

Lo sentimos —dijeron los enviados—. El banco, el propietario de cincuenta mil acres no se hace responsable. Estáis en una tierra que no os pertenece. Una vez que la dejéis, a lo mejor podréis recoger algodón en el otoño. Quizá podáis vivir del auxilio social. ¿Por qué no vais hacia el oeste, a California? Allí hay trabajo y nunca hace frío. Allí te basta con alargar la mano y ya tienes una naranja, siempre hay alguna cosecha que recoger. ¿Por qué no vais allí? Y los representantes de los propietarios arrancaron los coches y se alejaron^[42].

Las uvas de la ira narra un episodio importante de la proletarización de Estados Unidos. Casi cuatro millones de personas perdieron el control de sus medios de subsistencia y se vieron obligados a abandonar sus casas para buscar trabajo emigrando hacia el Oeste.

Es extraño, cuando se hurga en los orígenes del capitalismo, la civilización más opulenta que ha conocido la historia, a menudo uno se encuentra con un ejército de *homeless*. Campesinos sin tierra, ni crédito ni profesión que se echan a los caminos. Si el origen del comercio tiene que ver con los buscavidas, el del trabajo asalariado está relacionado con los mendigos.

Pasa lo mismo con la novela. El capitalismo y la novela moderna empezaron aproximadamente al mismo tiempo, como un asunto intensamente relacionado con los pordioseros, ganapanes y muertos de hambre. El *Lazarillo de Tormes*, publicado en 1554, es la historia autobiográfica de Lázaro González, hijo de un molinero condenado por estafa que muere en una expedición militar en la que se había enrolado al servicio de un noble. La madre de Lázaro, incapaz de mantenerle, le pone al servicio de un ciego.

Es el episodio más conocido de una serie de relaciones de servidumbre a través de las que Lázaro a duras penas logra sobrevivir. Tras abandonar al ciego y servir brevemente a un clérigo, le toma a su servicio un hidalgo tan pobre que gorronea los mendrugos que Lázaro obtiene mendigando. Es una figura arquetípica de esa época: los nobles menores a menudo pasaban penalidades por despreciar trabajos no acordes con su condición social, pues se consideraba inapropiado cualquier ingreso que no procediera de las rentas territoriales o, en el peor de los casos, de algún cargo militar o eclesiástico, como recordaba críticamente el ilustrado Cándido Trigueros en una de sus *Poesías filosóficas*, de 1774:

*Sus celebrados padres, que tan útiles fueron,
derecho de no serlo por herencia les dieron.
Inútiles estorbos entre los ciudadanos
nacieron solo para adorarse así vanos.*

El *Lazarillo* es una novela muy moderna porque explica la decadencia del mundo antiguo sin que una nueva forma social lo sustituya aún. Lázaro busca desesperadamente un vínculo de dependencia personal, un amo, pero solo encuentra un gran vacío de relaciones fallidas. No es un siervo rural, sino un habitante urbano jurídicamente libre de vender su fuerza de trabajo. Pero eso no lo convierte en un

proletario, sino en un vasallo desorientado. Abandona al hidalgo y sirve a un fraile mercedario, a un vendedor de bulas, a un capellán, a un maestro de hacer panderos, a un alguacil... hasta que, finalmente, logra un empleo remunerado:

Siendo ya en este tiempo buen mozuelo, entrando un día en la iglesia mayor, un capellán della me recibió por suyo, y púsome en poder un asno y cuatro cántaros y un azote, y comencé a echar agua por la ciudad. Este fue el primer escalón que yo subí para venir a alcanzar buena vida, porque mi boca era medida. Daba cada día a mi amo treinta maravedís ganados, y los sábados ganaba para mí, y todo lo demás, entre semana, de treinta maravedís^[43].

Sí. Lázaro encuentra trabajo como aguador.

«Leñadores y aguadores» fue una expresión, procedente de una traducción de la Biblia de 1530, frecuente entre las clases populares en la Inglaterra del siglo XVII para denunciar la descualificación laboral, la mecanización y la pérdida de independencia características de la generalización del trabajo asalariado^[44]. Es sinónimo de mano de obra barata, carente de los derechos o la dignidad profesional de los antiguos artesanos.

No era un destino exactamente opcional. Las leyes de pobres inglesas de los siglos XVI y XVII son famosas por su crueldad. Decenas de miles de vagabundos fueron azotados, se les cortaba las orejas, eran ahorcados, se les grababa a fuego una V en el pecho, eran condenados a esclavitud, a galeras o a un correccional. España no se quedó atrás y desde el año 1300 se promulgaron numerosas normas contra los «hombres baldíos». En la ley general contra el vagabundeo de 1369 se apremia a las autoridades a que «non consientan en los logares andar omes baldíos, mas que los apremien que labren por jornales, por los precios sobre dichos, e los que non lo quisieren fazer, que les den pena de azotes, e otras penas corporales». En Toledo, en 1400, se establece que a los vagabundos «por la primera vez se dará a cada uno de ellos cincuenta azotes públicamente [...]; e por segunda vez que les cortarían las orejas; e por la tercera vez que los mandaran matar por ello»^[45].

Los pensadores burgueses posteriores fueron conscientes de la necesidad económica de contar con una gran masa de pobres desposeídos dispuestos a trabajar y de la necesidad de emplear medios tan duros como fuera necesario para disciplinarlos. En 1705 Bernard Mandeville publicó un poema de veintiséis páginas titulado *El panal rumoroso* que se vendía a seis peniques en las calles de Londres. Aunque el opúsculo tuvo cierto éxito, quedó olvidado durante una década hasta que fue incluido en una nueva obra —*La fábula de las abejas*—, en la que el poema venía acompañado de un largo comentario en prosa en el que Mandeville reflexionaba sobre la gestión de la pobreza: «Todo lo que hace aumentar la abundancia de un país contribuye a abaratar la mano de obra, donde se maneje bien al pobre, pues lo mismo que se debe evitar que pase hambre, conviene impedir que reciba nunca lo bastante para poder ahorrar. [...] El interés de todas las naciones ricas consiste en que la mayor parte de los hombres no pueda estar desocupados casi nunca y que, sin embargo,

gasten continuamente lo que ganen. [...] En una nación libre en la que no se permite la esclavitud, la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos»^[46]. Hoy lo llamamos devaluación interna y control de la inflación.

No es de extrañar que la novela picaresca esté confinada a los inicios de la modernidad. Si hubiera nacido un par de siglos después, Lázaro hubiera corrido una suerte bien distinta. Los ilustrados españoles pusieron en marcha una política de pobres dirigida a controlar y disciplinar a las personas que vagaban a la deriva por las ruinas del feudalismo. Antonio de la Gándara, un economista liberal que trabajó para Carlos III, escribía en 1762: «La caridad es la reina de las virtudes, pero si se aplica mal es un seminario del ocio y una escuela de la holgazanería. El trabajar es cuesta arriba. El holgar y vagamundear con seguridad de sopa [...] y sus cuartejos al paso para vino y tabaco [...] es vida muy deliciosa». Mientras Pedro Campomanes, ministro de Hacienda, escribía en 1760: «De cuantas conquistas pudiera emprender la Corona dificultosamente hay una que ofrezca tan prontas y sólidas utilidades como el desterrar la ociosidad de los pobres, reducirles a la clase de vecinos útiles por virtud de un trabajo arreglado, inclinándoles a él según su fuerza y talento, de grado o de fuerza a los que indebidamente se resisten a ganar el pan a costa del sudor de su rostro, como Dios ordena»^[47].

No están divagando con buenos propósitos moralizantes. Sabían perfectamente de lo que hablaban. Diez años antes, en 1749, el marqués de la Ensenada ideó un plan minucioso conocido como la Gran Redada para «prender a todos los gitanos avecindados y vagantes en estos reinos, sin excepción de sexo, estado ni edad, sin reservar refugio alguno a que se hayan acogido». Fue un proyecto de exterminio y proletarización. Más de diez mil personas fueron detenidas. Las familias fueron divididas en dos grupos para evitar nuevos nacimientos. Los varones mayores de siete años fueron enviados a trabajar como esclavos en los arsenales de la Marina. Las mujeres y los niños pequeños fueron trasladados a Málaga, Valencia y Zaragoza: ellas fueron obligadas a tejer y los niños a trabajar en fábricas.

Los ilustrados aspiraban a diferenciar los pobres verdaderos —aquellos que por su condición física no pueden trabajar— de los falsos indigentes, pobres de conveniencia que huyen del trabajo. Para ello idearon castigos, prisiones, procedimientos de inspección y, sobre todo, nuevas instituciones como los hospicios con fábricas anejas. Fue una práctica general en toda Europa aunque, de nuevo, el modelo más conocido es el inglés: la *workhouse*.

Oliver Twist nació en una *workhouse* de una ciudad de cuyo nombre Charles Dickens no nos informa. Su madre, una vagabunda a la que las autoridades habían recogido el día anterior en la calle, muere durante el parto. El recién nacido, «envuelto ya en las viejas ropas de percal, amarillentas de tanto uso, quedó clasificado y rotulado, y al instante ocupó su debido lugar: era el hijo de la parroquia, el huérfano de una

workhouse, el galopín humilde y famélico que ha de ser abofeteado y tundido a su paso por el mundo, despreciado por todos y por nadie compadecido»^[48]. Teóricamente, las *workhouses* debían servir para educar y enseñar un oficio útil a los indigentes. En realidad, eran terribles cárceles preventivas donde se realizaban trabajos brutales y alienantes y los pobres languidecían al borde de la inanición. Así, cuando Oliver cumple nueve años comparece ante la junta de la institución, que decide su ocupación educativa: cardar estopa. Pero la cosa no queda ahí.

Los miembros de esta Junta eran hombres sapientísimos, sagaces y filosóficos; al fijar su atención en el Hospicio, advirtieron al instante lo que las gentes vulgares no hubieran descubierto jamás: ¡que a los pobres les gustaba aquello! Era un lugar corriente de público esparcimiento para las clases humildes; una taberna en la que no se paga, donde todo el año se desayuna, se come, se toma el té y se cena; un Elíseo de mampostería, donde todo era divertirse sin trabajar.

—¡Ajá! —exclamó la Junta inteligentemente—. Somos nosotros los llamados a poner orden en esto; pondremos coto a todo inmediatamente.

Establecieron, pues, la regla de que a todos los pobres se les ofreciese la opción —ya que no habían de obligar a nadie, ni mucho menos— de morirse de hambre por un procedimiento gradual dentro del establecimiento, o rápidamente fuera de él^[49].

Dickens conocía bien el trabajo asalariado. A los doce años dedicaba diez horas diarias a pegar etiquetas en los envases de betún de una fábrica cerca de la actual estación ferroviaria de Charing Cross. Por eso *Oliver Twist*, su segunda novela, no es una historia sobre la dureza de corazón, sino sobre la decadencia de las instituciones coercitivas de gestión burocrática del proletariado. La ironía de Dickens saca a la luz que se trata de medidas arcaicantes, innecesarias una vez que las clases populares han sucumbido al salariado.

A partir de entonces, el control social se dirimirá a través de medidas mucho más amplias y ambiciosas: urbanísticas, médicas, religiosas y, sobre todo, pedagógicas. A lo largo de todo el siglo XIX las élites irán complementando las medidas punitivas contra el proletariado con proyectos filantrópicos de largo alcance que aspiran a educar a las clases populares para hacerlas diligentes y sumisas.

Así anticipaba la ofensiva pedagógica Wordsworth en 1805, en la primera versión de *Preludio*, un largo poema en el que trabajó toda su vida y cuya versión final se publicó en 1850:

*Estos titánicos artífices de nuestro tiempo
que han tendido un vasto puente
sobre el caos del futuro sedicioso
sometido ahora a su antojo; ellos, hábiles
en manejar los libros, y las cosas, y hacerlos actuar
en la mente de los niños tan certeros como el sol
trata con la flor; los tutores de nuestra juventud,
guías, centinelas de nuestras facultades
y administradores de nuestro trabajo, alerta
y hábiles en la usura del tiempo.
Sabios que en su presciencia llegarán a controlar
todo accidente y que a la mera ruta
que han trazado bien quisieran reducirnos
como máquinas: ¿Cuándo aprenderán
que en el progreso irreflexivo de este mundo
un espíritu más sabio actúa por nosotros,
un ojo que supera al suyo en dones
más pródigo y más atento a nuestro bien
aún en las horas que parecen más baldías^[50]?*

Es cierto que las leyes de pobres aún reverberan a principios del siglo xx. En España la Ley de Vagos y Maleantes se aprobó en 1933, en plena Segunda República. Ese mismo año se editó *Sin blanca en París y Londres*, un texto autobiográfico en el que George Orwell cuenta su experiencia como vagabundo víctima de las leyes inglesas contra la mendicidad.

Son ecos del pasado. En la era del capital, el campo de batalla donde tienen lugar los grandes conflictos sociales es el trabajo asalariado. Se trata de un enfrentamiento entre varones urbanos que discuten las condiciones laborales en las que obtendrán su sustento y en el que quienes han quedado relegados de ese espacio —las mujeres o los campesinos— desempeñarán un papel marginal.

El recuerdo de la vida en el bosque sin lindes forma parte de una mitología perdida... O no.

B. Traven es el seudónimo de un novelista, seguramente alemán, cuyo nombre real, nacionalidad y datos biográficos se desconocen. Según una de las hipótesis más difundidas, Traven es, en realidad, Ret Marut, un actor alemán que participó en la República Bávara de Consejos de Obreros, Soldados y Campesinos de Múnich y llegó a México en 1924, donde entró en contacto con el círculo del pintor Diego Rivera. Según otras teorías se trata de Traven Torsvan, un norteamericano nacido en Chicago en 1890. También se ha dicho que Traven era el seudónimo de Esperanza

López Mateos —hermana del presidente mexicano Adolfo López Mateos—, que tradujo sus obras. O que Traven era el hijo del fundador de la multinacional AEG. Incluso que se trataba del hijo ilegítimo del káiser Guillermo II.

En los años treinta Traven publicó una serie de seis obras conocidas como las «novelas de la selva» en las que describe la vida de los indígenas en las monterías del remoto estado de Chiapas, donde eran obligados a trabajar extrayendo caoba en condiciones de semiesclavitud. Traven había llegado a Chiapas en 1928, después de inscribirse en los cursos de verano de la Universidad Nacional de México, donde conoció a un profesor de arqueología que le contrató como fotógrafo de una expedición científica por la selva Lacandona. Durante los años siguientes Traven recorrió el estado y se identificó profundamente con la situación de sus habitantes. Hasta el punto de que cuando murió, en 1969, sus cenizas fueron esparcidas desde una avioneta sobre el río Jataté, que atraviesa la selva de Chiapas.

En 1992, en el contexto de la incorporación de México al Tratado de Libre Comercio de América del Norte, el gobierno de Carlos Salinas derogó el artículo 27 de la Constitución que protegía las tierras comunales. El 1 de enero de 1994, el mismo día que entraba en vigor el tratado, grupos de indígenas armados trataron de ocupar siete cabeceras municipales en el estado mexicano de Chiapas. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional apareció en las portadas de los periódicos de todo el mundo. Los zapatistas explicaron que el proyecto de privatización de los ejidos había sido el detonante de aquella revuelta que parecía salida de la prehistoria capitalista.

El EZLN se ha caracterizado siempre por un tono muy poético, a veces un poco oscuro. Sus detractores dicen que estetizante. En realidad, no me cuesta imaginar a su portavoz, el subcomandante Marcos, admirador de Juan Gelman y cuya identidad también ha generado ríos de tinta, leyendo a Antonio Gamoneda.

El 16 de febrero de 1994, los zapatistas anunciaron así su intención de acudir a las negociaciones con el gobierno: «En nuestra voz irá la voz de los más, de los que nada tienen, de los condenados al silencio y la ignorancia, de los arrojados de su tierra y su historia por la soberbia de los poderosos, de todos los hombres y mujeres buenos que caminan estos mundos de dolor y rabia, de los niños y los ancianos muertos de soledad y abandono, de las mujeres humilladas, de los hombres pequeños. Por nuestra voz hablarán los muertos, nuestros muertos, tan solos y olvidados, tan muertos y sin embargo tan vivos en nuestra voz y nuestros pasos».

En mayo de 2014, veinte años después, el subcomandante Marcos anunciaba su retirada así: «Aquí estamos los muertos de siempre, muriendo de nuevo, pero ahora para vivir».

Los vivos y los muertos.

EN LA LUCHA FINAL

Nietzsche se reía de los kantianos. Decía que su ideal de vida era la función pública prusiana: «“¿Quién es el hombre perfecto?” El funcionario estatal. “¿Cuál es la filosofía que proporciona la fórmula suprema del funcionario estatal?” La de Kant: el funcionario estatal como cosa en sí, erigido en juez del funcionamiento estatal como fenómeno»^[51].

Yo soy un poco así, una persona muy normativa. A mi hijo de cinco años, el pobre, le pasa lo mismo. Cada vez que su hermana pequeña, que es muy trasto, entra en un ascensor, se lanza a tocar la alarma y él enloquece con una mezcla de indignación y pavor regulativo que me resulta muy familiar. Es una pesadilla viajar en avión con ellos porque en los aeropuertos las únicas actividades realmente legítimas son comprar y esperar. Adela no se arredra y toca todos los botones, coge todos los productos y trata de entrar en todas las puertas que encuentra a su paso. Mientras, Guille corre detrás de ella gritando «¡Está prohibido, está prohibido!». Me da risa y pena porque soy exactamente igual. Si ves por ahí un coche respetando el límite de treinta kilómetros por hora en una zona urbana mientras detrás de él se va formando una larga cola de vehículos a punto de explotar de ira, lo más probable es que lo conduzca yo. De hecho, una de las razones por las que odio conducir es que nadie respeta las putas normas de circulación.

Me parece que es algo que ha influido mucho en mi forma de entender el activismo. Cuando era niño la política de izquierdas formaba parte de un frondoso y reconfortante sistema de reglas de conducta. Como lavarse las manos al volver del parque o terminar la comida que te ponían en el plato. Iba a las manifestaciones con mis padres. Hacía los deberes. Punto.

La verdad es que creo que hasta los doce o trece años no conocí a casi ningún adulto de derechas. Sabía que existían, claro, pero eran prácticamente seres mitológicos. Una vez nos visitó un amigo de mi padre que era militar. Mi madre nos echó una charla a mi hermana pequeña y a mí para que nos comportáramos educadamente y no mostráramos sorpresa por sus opiniones extravagantes. Un poco como si profesara una religión rarísima o tuviera alguna tara física espectacular. En plan: si durante la cena veis que se le caen las uñas o elogia el mercado libre, vosotros como si nada.

Recuerdo bien cuando me di cuenta por primera vez de que la política también implicaba conflictos y que podían llegar a ser muy violentos. Fue en una manifestación a la que nos llevaron mis padres en Gijón en los años ochenta. Imagino que tenía que ver con la reconversión industrial del sector naval, que por aquel entonces era un polvorín. La marcha terminó en la plaza del Humedal. Por la mañana habían detenido a un sindicalista y vimos cómo un grupo de gente se dirigía hacia los juzgados, que estaban cerca. Retrospectivamente imagino que su objetivo no era muy razonable. Tirando por lo bajo, asaltar los calabozos y liberar a los detenidos. El caso es que la policía empezó a disparar botes de humo contra todo el mundo sin hacer distinciones. Eran aquellos chismes metálicos de antes: llegaban lejísimos y hacían mucho daño. Uno de ellos impactó en la cabeza de un chico que estaba cerca de nosotros y mi padre, que es médico, corrió a ayudarlo. Mi madre nos dijo a mi hermana y a mí que nos fuéramos rápidamente a casa. Es uno de los primeros recuerdos que tengo de recorrer la ciudad sin un adulto.

Desde entonces, mi relación con el activismo ha sido un permanente desafío al funcionario kantiano de derechas que llevo dentro de mí desde los cinco años. Mantengo una relación extraña con la autoridad porque sigo obsesivamente las normas pero no soporto que me den órdenes. El hecho de que me manden hacer algo me parece motivo suficiente para no hacerlo. Es algo que se me metió en el cuerpo a medida que fui aceptando el carácter intrínsecamente corruptible de las instituciones.

Viví la adolescencia a través de la política. O puede que fuera al revés y viviera la política a través de la adolescencia, no estoy seguro. A finales de los años ochenta monté con mi amigo Luismi un programa en Radio Kras, una radio libre de Gijón. La emisora estaba en un ático muy cutre de la última calle de Cimadevilla, el barrio viejo que entonces aún estaba lleno de yonkis y prostitutas. A mí me encantaba, para qué lo voy a negar.

Dice mucho a favor y en contra de las radios libres que no nos echaran a patadas. Aquel fue sin lugar a dudas el peor programa de la historia de la radio. Se llamaba «Así casca la basca», como la canción de La Polla Records. Todos los consejos sensatos sobre técnicas radiofónicas que nos daban con muchísima paciencia y mano izquierda los responsables de Radio Kras —donde se hacían algunos programas increíblemente buenos de jazz o cine— nos parecían una monserga moñas. Radiábamos inmisericordes las maquetas más cutres del rock radical con las letras más dogmáticas. Y doy fe de que el listón estaba alto. O bajo, según se mire.

Cuando pienso en mi adolescencia me viene a la cabeza una especie de etnografía de la decadencia institucional. Recuerdo una madrugada que entré con unos amigos en el Paranox, un *after* muy lumpen que había en un sótano cerca de la playa. Fuimos a pedir unas cervezas y vimos a nuestro lado a un tipo vestido con un traje azul marino que intentaba esnifar una raya sobre la barra mientras le metía la mano por debajo de la falda al transexual que le acompañaba. Cuando se incorporó, una amiga mía le señaló amablemente que tenía todo el bigote blanco de farlopa. Él, que

prácticamente no podía hablar de lo pasado que estaba, como única respuesta se metió la mano en la chaqueta y nos enseñó una placa de la Policía Nacional.

A mediados del siglo XVI, a orillas del río Havel, uno de los afluentes del Elba, vivía Michael Kohlhaas, un próspero granjero conocido por su bondad y rectitud. Un día Kohlhaas salió de Brandeburgo con una recua de caballos que pretendía vender en el mercado. Al poco de entrar en tierras sajonas, se encontró con una barrera desconocida junto a una majestuosa fortaleza. Un guarda le informó de que se trataba de un nuevo peaje que había impuesto el *Junker* Wenzel von Tronka. Kohlhaas pagó lo que se le pedía pero cuando se disponía a pasar, el alcaide de la fortaleza le informó de una ordenanza adicional que exigía unas credenciales expedidas por el príncipe para pasar caballerías por la frontera. Kohlhaas, que conocía bien la legislación relativa a su negocio, barruntó que se trataba de un engaño y solicitó hablar con el Junker en persona. Wenzel confirmó las exigencias del alcaide, pero autorizó a Kohlhaas a atravesar la frontera para adquirir el pasaporte en la cancillería de Dresde. A cambio debía dejar sus dos mejores caballos en el castillo como garantía.

El granjero se sintió ofendido por lo que consideraba un atropello, pero se vio obligado a ceder. Desenganchó los caballos y dejó con ellos a un criado para que los cuidara hasta su regreso. En la capital, las autoridades le confirmaron que no se precisaba ningún salvoconducto para pasar por aquel lugar y Kohlhaas volvió al castillo en busca de sus animales. Allí se encontró con una escena desoladora. Su criado había sido golpeado casi hasta la muerte y expulsado del castillo. Sus caballos habían sido usados para el tiro del arado y estaban desnutridos y lesionados de forma permanente.

Michael Kohlhaas decidió llevar el asunto a los tribunales y partió hacia Dresde, donde redactó una demanda pormenorizada y jurídicamente indiscutible. Fue en vano: sus aspiraciones de justicia se estrellaban contra el muro de la corrupción corporativista de la nobleza. El Junker contaba con la protección de dos jóvenes señores con los que estaba emparentado, Hinz y Kunz de Tronka, el primero de los cuales era el copero de palacio, y el otro el chambelán del rey. Pero Kohlhaas era un hombre de orden y no desfalleció. Siguiendo el consejo de otro noble, el baile Heinrich von Geusau, elevó una súplica al príncipe elector de Brandeburgo. Tampoco sirvió de nada. El elector le confió la reclamación al conde Kallheim, que resultó ser familiar político de la casa de Tronka y falló en contra del granjero.

Como último recurso, Kohlhaas decidió interponer la querella directamente ante el príncipe. Su esposa se ofreció a presentarla personalmente aprovechando algunos contactos que tenía en la corte. Fue una mala decisión. Un guarda la golpeó y murió a causa de las heridas, mientras el príncipe respondió a la demanda exigiendo a Kohlhaas que «retirara los caballos del castillo de Tronka y, so pena de prisión, se

abstuviera de elevar más quejas al respecto».

Koohlhass enloqueció de ansia de justicia. «No deseo vivir en un país donde no se me protejan mis derechos. ¡Antes perro que hombre, si han de pisotearme!»^[52], explicó. Malvendió todas las propiedades que poseía en Brandeburgo y Sajonia y envió a sus hijos con un familiar al otro lado de la frontera. A continuación él mismo redactó una resolución condenando al noble que le había agraviado y armó a siete criados leales. Juntos irrumpieron en el castillo del Junker, donde atacaron a varios nobles que estaban allí reunidos, asesinaron al alcaide, al mayordomo, a sus mujeres y a sus hijos y finalmente redujeron el castillo a cenizas. Sin embargo, el Junker consiguió escapar.

Kohlhaas emitió un segundo documento, el «Edicto kohlhaasiano», en el que «exhortaba a la población a denegar cualquier tipo de socorro al Junker Wenzel von Tronka con quien él se hallaba en justa guerra; antes bien, conminaba a todo ciudadano, sin salvedad de parentesco ni amistad, a que hiciera entrega de su enemigo so pena de castigo corporal y de muerte, así como de ver pasado a sangre y fuego cuanto pudiera conceptuarse de su propiedad»^[53]. No obstante, el Junker logró refugiarse en la ciudad de Wittenberg. Para atacarla Kohlhaas reunió un pequeño ejército privado pidiendo a la gente que se uniera a su causa bajo promesa de soldada. Firmó la leva como «señor exento de obligaciones con el mundo y con el Imperio y sometido únicamente a Dios». Con unos cuarenta hombres prendió fuego tres veces a la ciudad y mató a cincuenta soldados, hasta que el pueblo de Wittenberg expulsó al Junker, que se dirigió a Leipzig. Allí se repitió la situación: Kohlhaas prendió fuego a la ciudad y proclamó un edicto que firmó como «Lugarteniente del arcángel san Miguel».

En ese momento el propio Martín Lutero se dirigió a Kohlhaas para reprocharle sus actos. Kohlhaas, indignado, irrumpió de noche en la casa de Lutero pistola en mano para darle personalmente su versión de los hechos: «¡Esta guerra que estoy librando con la comunidad de los hombres será efectivamente un crimen si, como me aseguráis, es cierto que a mí no me han repudiado de ella!». Pues repudiado es «aquel a quien se le deniega la asistencia de las leyes»^[54].

Hay una famosa máxima kantiana, procedente de la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*, que dice: «La ley moral en mi corazón y el cielo estrellado sobre mí». Alude a la idea de que hay alguna clase de isomorfismo entre el orden que nos proporcionan las normas éticas y la regularidad de las leyes del mundo físico que nos rodea. De lo que no habla Kant es de lo que pasa cuando un espacio intermedio entre el corazón y las estrellas —el mundo social, político y cultural; el poder, el prestigio y la tradición— se muestra como un territorio corrupto y caprichoso, una ciénaga ética sin ley ni orden. La novela de Heinrich von Kleist describe el modo en que un corazón puro, Michael Kohlhaas, descubre la corrupción que le rodea y cae en una especie de apocatástasis moral. Renuncia al mundo y por eso su voluntad moral se vuelve ilimitada: «En medio del dolor que le causaba contemplar el mundo en aquel

infame desarreglo, le sacudió el contento de poderse ver el pecho en el orden debido»^[55].

La novela de Von Kleist ha tenido muchísimas versiones e interpretaciones. La mejor y más conocida tal vez sea *Ragtime*, una novela de los años setenta en la que E. L. Doctorow traslada la acción al Nueva York de principios del siglo xx. La trama de *Ragtime* es muy compleja y recurre a personajes históricos como J. P. Morgan, Houdini o Emma Goldman. Pero uno de sus hilos centrales es la historia de Coalhouse Walker, un músico negro de *ragtime*. Una tarde de domingo, después de despedirse de su prometida, Walker se dirige en su Ford T hacia Nueva York. Su itinerario habitual pasa por delante del parque de bomberos de Emerald Isle, una agrupación de bomberos voluntarios: hombres racistas a los que sublevaba que un negro condujera un coche mientras ellos aún tenían bombas de vapor arrastradas por caballos.

Aquella tarde los bomberos bloquearon la calle al paso de Coalhouse Walker y le exhortaron a pagar un peaje. El músico se negó y, dejando el coche al cuidado de dos chicos, fue a solicitar la ayuda de un policía. El agente resultó ser amigo de los bomberos e ignoró la queja de Walker. Cuando este regresó al parque de bomberos, se encontró su coche en un descampado, con la capota rajada y un montón de excrementos humanos en el asiento trasero. Walker exigió al jefe de bomberos que limpiara el coche, se disculpara y pagara los desperfectos, pero aquel se limitó a reírse de él. El policía al que Walker había recurrido acudió al lugar de los hechos pero en vez de poner orden le pidió que se olvidara del tema y siguiera su camino. La indignación de Walker irrita al agente, que termina por detenerle y llevarle a comisaría. En los meses siguientes, Walker contrata a varios abogados con la esperanza de que se haga justicia y despilfarra en gastos legales el dinero que había ahorrado para su boda. Todos sus esfuerzos son infructuosos.

Es el inicio de un camino de devastación. Poco después el parque de bomberos de Emerald Isle salta por los aires. Los forenses dictaminan que cuatro de los siete cadáveres han sido tiroteados antes de la explosión. Walker enviaba una carta a varios periódicos de la ciudad: «Quiero que el infame jefe de los bomberos voluntarios se someta a mi justicia. Quiero que el automóvil me sea devuelto en su estado original. Hasta que estas condiciones no se cumplan, continuaré matando bomberos e incendiando cuarteles. Si es necesario, destruiré la ciudad»^[56].

En todas las versiones de la historia lo fascinante es la completa desproporción entre el pequeño agravio que sufre un hombre recto y las consecuencias de su afán de justicia. Michael Kohlhaas insiste en que a cambio de parar toda aquella destrucción, todas aquellas muertes, solo quiere tres cosas nimias y bastante razonables: que se castigue al Junker conforme a las leyes, que se repongan sus caballos a su estado primitivo y que se reparen los daños y perjuicios que han sufrido él y su siervo. Lo

mismo ocurre en *Primera sangre*, la novela de David Morrell en la que se inspiró la película *Rambo*. La novela comienza cuando Teasle, un sheriff autoritario de un pequeño pueblo norteamericano de las Montañas Rocosas, se encuentra con un vagabundo al que intenta expulsar de su jurisdicción. El vagabundo se resiste y el policía le lleva a la comisaría, donde le obliga a ducharse y se empeña en intentar afeitarse y cortarle el pelo. Es una mala idea. El vagabundo es un exboina verde que acaba de regresar de Vietnam y es particularmente sensible a los abusos de autoridad. Destripa a un policía con la navaja de barbero, huye desnudo de la comisaría y, tras refugiarse en el bosque, derriba un helicóptero, acaba con la jauría de perros que siguen su rastro y mata a todos los policías que le persiguen.

El contexto histórico de la novela de Kleist son las guerras campesinas alemanas de 1524. Fueron revueltas ambiguas. En buena medida tenían un carácter conservador. Los campesinos aspiraban a recuperar algunos derechos perdidos en el incipiente proceso de modernización relacionados con la caza, la pesca, la tala de madera y el uso de tierras comunales. También, como en el caso de Kohlhaas, denunciaban la aparición constante de nuevos impuestos ajenos a las tradiciones establecidas y aspiraban a un proceso de restauración que acabara con la corrupción institucional de la Iglesia. Pero también fueron revueltas muy modernas, que iniciaron un largo ciclo de nuevas luchas políticas que culminarían con las revoluciones burguesas y el ocaso de la aristocracia.

En 1525 se reunieron en Memmingen representantes de los campesinos y acordaron un programa de doce artículos, que fueron redactados por un párroco y un peletero: *Los fundamentales y justos artículos principales de todos los campesinos y de los súbditos de los señores eclesiásticos, respecto de los temas por los que se sienten agraviados*. Así dicen el artículo tercero y séptimo:

Dios no nos ha ordenado desobedecer a las autoridades, sino más bien practicar la humildad, no solo con aquellos que ejercen la autoridad, sino con todos. Nosotros estamos así dispuestos a prestar obediencia a nuestras autoridades elegidas y regulares en todas las cosas propias que conciernen a un cristiano. Damos, pues, por sentado que Vos nos liberarán de la servidumbre como cristianos verdaderos, a menos que se nos demuestre que del Evangelio surge que debemos ser siervos. [...] De ahora en adelante no admitiremos la opresión por parte de nuestros Señores, solo les permitiremos que nos exijan lo que es justo y apropiado de conformidad con las palabras del acuerdo entre el Señor y el campesino. El Señor no deberá en lo sucesivo forzar ni presionar por servicios u otros deberes sin pago y le deberá permitir el gozo tranquilo y pacífico de sus posesiones^[57].

Kohlhaas, Coalhouse Walker o Rambo son una especie de caricatura de estas revueltas vacilantes, ni totalmente antiguas ni aún modernas. Pertenecen al universo de lo que el historiador Eric Hobsbawm llamaba «rebeldes primitivos»: bandoleros, salteadores, bandidos y contrabandistas que no aceptan de grado la transición de la sociedad tradicional al capitalismo y se rebelan contra las nuevas condiciones sociales. El bandolerismo ha sido un fenómeno generalizado en prácticamente todos los países en proceso de modernización o que han experimentado una modernización parcial. La crisis del campesinado europeo del siglo XVI, la sociedad de Kohlhaas, es

precisamente una de las épocas de auge del bandidaje. Como él, los bandoleros a menudo quedan fuera de la ley por un agravio menor que se complica hasta convertirse en un gran conflicto. Angiolillo, un mítico bandolero italiano de mediados del siglo XVIII, pasó a la clandestinidad a causa de una disputa sobre ganado extraviado con el guarda del duque de Martina.

Angiolillo actuaba en Lucania, la zona del sur de Italia donde el régimen fascista de Mussolini desterró a Carlo Levi en 1935. En *Cristo se detuvo en Éboli*, publicado diez años después, Levi cuenta su paso por un pequeño pueblo extremadamente pobre donde el recuerdo del bandolerismo generalizado estaba muy vivo. Una de las personas con las que entabla amistad es el sepulturero, tan viejo que había conocido en persona al famoso bandido Ninco Nanco:

Me describía, como si la hubiese visto el día anterior, a la compañera de Ninco Nanco, la bandida Maria ‘a Pastora que, como él, era de Pisticci. Aquella Maria ‘a Pastora era una mujer bellísima, una campesina, y vivía con su amante por los bosques y las montañas saqueando y combatiendo, vestida de hombre y siempre a caballo. La banda de Ninco Nanco era la más cruel y audaz de la región; Maria ‘a Pastora participaba en todas las acciones, en los asaltos a las alquerías y a los pueblos, en las emboscadas, en los secuestros, en las venganzas. Cuando Ninco Nanco arrancaba con sus propias manos el corazón del pecho de los *bersagliere* a los que había capturado, Maria ‘a Pastora le ofrecía el cuchillo^[58].

Kohlhaas es el prototipo del rebelde restituidor, de un tipo de revuelta que aspira a restaurar el orden de un mundo cuyo sentido ha quedado herido de muerte por la injusticia. En la novela *El bandolero Nikola Shuhaj*, del checo Ivan Olbracht, los rebeldes se echan al hombro «el sufrimiento y las cargas de la gente y logran algo que los montañeses ni siquiera se habían atrevido a intentar, aunque siempre lo habían deseado apasionadamente. Vengar la injusticia, asesinar a los señores, arrebatarles sus riquezas acumuladas ilegítimamente, destruir a sangre y fuego todo lo que no servía al bien común: por placer, por venganza, como ejemplo para tiempos venideros, y por temor a lo que el futuro pueda traer»^[59].

Son intervenciones necesariamente trágicas. Pues las mismas condiciones históricas que las hacen posibles, el proceso de modernización, condenan al fracaso su propósito de restauración.

Ya no hay vuelta atrás. Desde el capitalismo la emancipación solo puede venir de un proyecto constructivo.

A través de Radio Kras contacté con el movimiento de insumisión. Allí aprendí una lección muy importante. Algunas veces un grupo pequeño de gente muy comprometida con lo que está haciendo puede llegar a cambiar las cosas. Eso está muy bien porque significa que hay mecanismos de transformación política relativamente accesibles. Pero a menudo te ciega y no te deja ver la realidad política mayoritaria.

A principios de los años noventa, durante una campaña electoral previa a unas

elecciones generales, se nos ocurrió que era una buena idea irrumpir con una pancarta a favor de los insumisos en un mitin del PSOE en el que intervenía Alfonso Guerra. Se celebraba en el pabellón de deportes de Oviedo y para la ocasión habían llegado autobuses de toda Asturias llenos de simpatizantes socialistas. Nosotros éramos como veinte y acordamos llegar de incógnito. En esa época para mí ir de incógnito era llevar una chupa de cuero sin tachuelas. Y creo que a todo el mundo le pasó lo mismo, porque parecía como si nos hubiera escogido la ropa Azagra. De todos modos, conseguimos pasar, sentarnos todos juntos y, tal y como habíamos acordado, aplaudir y gritar como locos cada vez que tocaba. Imagino que sobreactuamos un poco porque cuando llegó el momento que habíamos acordado para sacar la pancarta, que alguien había colado enrollada alrededor del cuerpo, se nos echaron encima como veinte capullos del servicio de seguridad. Por aquel entonces, se encargaban de esas tareas miembros del sindicato minero SOMAUGT. O sea, que nos atacaron un montón de mineros grandes como armarios y yo diría que bastante drogados, aunque no lo podría jurar.

Parecían muy disgustados porque les habíamos jodido el espectáculo de Alfonso Guerra. Recuerdo que uno de ellos se lanzó hacia donde yo estaba gritándome «¡putaaaa!». Al menos yo pensé que me lo decía a mí porque a) llevaba el pelo largo y b) por entonces jugaba en un equipo de balonmano cuyo entrenador siempre se dirigía a nosotros llamándonos «niñas», lo cual era un poco raro porque éramos un equipo masculino. En realidad, el sicario de UGT iba a por una chica de Langreo a la que había reconocido y a la que procedió a arrojar por las escaleras de la grada. Yo no había terminado de crecer y pesaba como cincuenta kilos, que es más o menos lo que se debían haber metido en esteroides esa misma tarde aquellos tarados. Así que salí volando detrás de ella y después todos los demás. Estaban tan enardecidos que desalojaron a una pareja que no tenía nada que ver con nosotros y habían ido al mitin por su cuenta. Sospecho que no les quedaron muchas ganas de votar al PSOE. Mientras, los asistentes al mitin que había a nuestro alrededor gritaban: «¡Fascistas! ¡Fascistas!». Por un momento pensé que estaban animando al servicio de orden — como cuando la gente grita «Atleti, Atleti» en el estadio—, pero no: nos lo decían a nosotros.

Nos metieron en una habitación y se dispusieron a rompernos la cara. Por suerte llegó un tipo repeinado, vestido de traje y con un pinganillo en la oreja. Imagino que sería un cuadro del partido. Empezó a gritar: «¡que hay prensa!, ¡que hay prensa!», lo cual pareció paralizarlos. Así que solo nos rociaron con espray pimienta y conseguimos salir de allí más o menos ilesos.

Horas después, un compañero me dijo. «¿Te diste cuenta de cuántos éramos nosotros y cuánta gente había en el estadio? Lo más probable es que los de las gradas de enfrente ni siquiera pudieran leer la pancarta ni escuchar nuestros gritos».

Ese día empecé a entender que la democracia no era esa idea fofa de la que nos hablaban en clase de ética, sino algo muy inquietante. La democracia no tiene tanto

que ver con ponerse de acuerdo como con pensar en común. Significa que solo podemos distinguir lo que es políticamente justo colectivamente, a través de la deliberación conjunta entre iguales porque, a diferencia de lo que pasa en matemáticas o música, todos estamos igualmente capacitados para intervenir en política, no es una prerrogativa de los mejores o los más inteligentes. Todos. También ese conductor que ha estado a punto de matarte en un adelantamiento. Y la anciana que se cuele en la caja del supermercado. Y el fontanero con-IVA-o-sin-IVA. Y los que jaleaban a los mineros de UGT que nos apaleaban. Hablo de... sí, de cada uno de nosotros, en realidad.

A principios del siglo XIX, muchísima gente era consciente de que las revoluciones modernas que lograron derribar el Antiguo Régimen habían dejado sin resolver una enorme cantidad de conflictos políticos. Durante varios siglos las clases populares y la burguesía ascendente habían mantenido un enfrentamiento de baja intensidad, mitigado por su interés común en contra de la aristocracia y el sistema de privilegios del clero. Pero cuando se disipó el humo de las llamas que arrasaron los palacios y amainó el ruido de los cañones que destruyeron las murallas feudales, el panorama resultó estremecedor.

Los europeos del siglo XIX comprobaron que el fin de las guerras religiosas, que durante casi dos siglos habían convertido el continente en un matadero, había dado paso a la transformación de la propia sociedad en un campo de batalla.

Marx y Engels escriben al inicio del *Manifiesto comunista* que el fantasma del comunismo recorre Europa. Apenas exageran. Se refieren a la conciencia generalizada de que el conflicto social es inevitable. Existía un desacompañamiento radical entre las conquistas políticas de la modernidad —la libertad religiosa y de conciencia, la racionalización de los códigos legislativos— y la situación material de grandes masas desposeídas. Entre el crecimiento económico acelerado y la nueva pobreza urbana. Entre la libertad de expresión y el acceso real al control de los medios de educación y comunicación.

La democratización era un proyecto incompleto. La revolución política y la Revolución Industrial tenían que ajustar cuentas. Y lo hicieron. A lo largo de un rosario de barricadas en las que se forjó una épica propia, como recordaba Rimbaud, que vivió a los diecisiete años el levantamiento de 1871 de la Comuna de París:

*¡Todos los Desgraciados, cuyas espaldas arden
bajo un sol inclemente, avanzando, avanzando,
sintiendo que el trabajo les revienta la frente;
—descubríos, burgueses—, estos sí son los Hombres!
¡Somos Obreros, Sire, Obreros, preparados
para la nueva era que pretende saber:
el Hombre forjará del alba hasta la noche,
cazador de los grandes efectos y sus causas,
tranquilo vencedor domeñará las cosas
hasta montar al Todo cual si fuera un corcel!
¡Espléndido fulgor de las fraguas! ¡No existe
ya el mal! Lo que ignoramos, tal vez sea terrible:
¡lo sabremos! Empuñando el martillo, cribemos
todo cuanto aprendimos: luego, Hermano, ¡adelante!
A veces tengo un sueño enorme y conmovido:
vivo con sencillez, ardientemente, nada
malo sale de mí, bajo la amplia sonrisa
de una mujer que amo, con noble amor trabajo;
¡y así trabajaríamos, ufanos, todo el día,
escuchando el deber cual clarín clamoroso!
¡Qué felices seríamos! Y nadie, nadie digo,
vendría a doblegarnos; no, sobre todo, ¡nadie!
Tengo el fusil colgado sobre la chimenea^[60]...*

El imaginario militar y cultural que evoca Rimbaud es heredero de dos tradiciones muy distintas que están en el origen de las organizaciones obreras: la resistencia campesina basada en la solidaridad comunitaria y las sectas ilustradas, procedentes de los gremios, que aspiraban a una transformación social progresista y racionalizadora. Este andamiaje simbólico frondoso y contradictorio no siempre dejó ver que el ruido y la furia revolucionarios tenían un objetivo eminentemente modesto: alimentar y vestir a la gente, ilustrarla y alfabetizarla, liberarla del despotismo...

Cuenta Bertolt Brecht que Kujan-Bulak era una mísera aldeucha al sur del Turquestán. Sus habitantes —una veintena de familias que subsistían tejiendo alfombras— vivían azotados por las fiebres que provocaban las densas nubes de mosquitos que subían de la ciénaga que había detrás del cementerio de camellos. Su único contacto con el mundo exterior era un tren que pasaba cada dos semanas y que un día les trajo la noticia de que en todo el país se iba a celebrar una fiesta en honor del camarada Lenin. Aunque apenas tenían para comer, los habitantes de Kujan-Bulak no quisieron que su pueblo quedara al margen de las celebraciones. También ellos erigirían un pequeño busto en homenaje a Lenin. Realizaron una colecta y cada miembro de la comunidad aportó los escasos copecs que había logrado ahorrar

trabajosamente. Pero, entonces, Stepa Gamalev, un soldado del Ejército Rojo inteligente y escrupuloso, planteó una alternativa. Aunque le parecía digno de elogio el deseo unánime de homenajear a Lenin, propuso emplear el dinero que se había recaudado en comprar petróleo que se derramaría sobre la ciénaga para así acabar con los mosquitos que causaban las fiebres.

*Así, combatiendo la fiebre en Kujan-Bulak
se honrará al desaparecido
pero siempre presente camarada Lenin.
La propuesta se aceptó, y el día
del homenaje, portando uno tras otro sus abollados
baldes
llenos del líquido negro, se encaminaron todos a la
ciénaga,
y allí lo derramaron.
Honrando a Lenin a sí mismos se beneficiaron
y le honraron beneficiándose a sí mismos.
Aquellos hombres le habían entendido^[61].*

Sí, le habían entendido. Pero ¿y después qué? Ya no hay fiebres. ¿Qué es lo siguiente? La revolución es un proyecto propedéutico, preparatorio. Tras el capitalismo tal vez, y solo tal vez, estemos en situación de desafiar las grandes tragedias de nuestra existencia: la crueldad, las desigualdades inevitables, el conflicto entre generaciones, el afán insatisfecho de experiencias intensificadas, la muerte y el dolor, la humillación o el puro sinsentido de la vida... Pero, en cualquier caso, el fin de la explotación no es más que un manotazo para despejar la mesa, que deja todo lo importante por hacer.

A lo largo de los últimos siglos los socialistas, comunistas y anarquistas se han sentido profundamente desasosegados ante la imposibilidad de emplear el lenguaje del presente para nombrar e imaginar el mundo nuevo que llevamos en los corazones. Esa imposibilidad es la que da el tono a *Chevengur*, una novela de Andréi Platónov de cuyo protagonista se dice:

Por mucho que leyera y pensara siempre quedaba un espacio vacío: espacio vacío por el que, cual viento inquieto, pasaba el universo no descrito ni contado. A los diecisiete años Dvanov no tenía coraza que protegiera su corazón: no creía en Dios ni disponía de ningún otro tipo de tranquilizante mental; no le ponía nombres extraños a la anónima vida que se abría ante él. Pero no quería que el mundo se quedara sin nombre; lo que sucedía era que esperaba a oír el auténtico nombre del mundo, en lugar de los moteles inventados a propósito. [...] Creía que la revolución era el fin del viejo mundo. [...] En sus claros sentimientos estaba ya ese mundo nuevo: pero este no se podía describir, sino que había que construirlo^[62].

Andréi Platónov fue un hijo de la revolución soviética. Nació a finales del siglo XIX

en una familia de clase obrera de Vorónezh. Su padre era maquinista ferroviario y él mismo fue su asistente en un tren del Ejército Rojo durante la Revolución rusa de 1917. Se afilió al Partido Comunista, cursó estudios técnicos y publicó algunos ensayos en los que se mostró como un férreo defensor del racionalismo y la subordinación de la estética a las necesidades sociales más inmediatas. En 1924 acabó la escuela politécnica y conoció de cerca el mundo rural trabajando como ingeniero especialista en regadíos y electrificación de la agricultura en Tambov. Allí algo cambió. Diez años después, cuando Platónov tenía treinta y cinco años y ya estaba dedicado enteramente a la escritura, participó gracias a la mediación de Máximo Gorki en una brigada de escritores moscovitas que viajó a Turkmenistán. Platónov no confraternizó con sus colegas ni participó en sus juergas vespertinas. En cambio, por las noches se tumbaba junto al río y observaba el cielo. «El desierto bajo el cielo estrellado me ha causado una profunda impresión. He comprendido algo que antes no entendía»^[63], escribió a su mujer.

En los años treinta, el periodo de las grandes purgas estalinistas, la mayor parte de la obra de Platónov fue prohibida por la censura soviética y *Chevengur* permaneció inédita hasta 1987. La novela había sido escrita a finales de los años veinte, es decir, en el periodo comprendido entre la muerte de Lenin y el primer plan quinquenal de Stalin. Fue la época en la que la Unión Soviética desarrolló un plan impulsado por Lenin denominado Nueva Política Económica (NEP) y que supuso el paso del comunismo de guerra —que implicaba una planificación estricta y la disciplina militar en la producción— a un régimen mucho más flexible que autorizaba el comercio privado a pequeña escala.

Chevengur se desarrolla entre la guerra civil posterior al levantamiento de 1917 y el inicio de la NEP. Es una novela sencilla y muy compleja a la vez. Platónov va encabalgando sucesivas historias y personajes inconexos, un poco como Rabelais o Cervantes. Pero, al mismo tiempo, la trama central es fácil de entender. El Comité Provincial del Partido Comunista en una zona rural de la Rusia central se muestra preocupado por conocer cómo están viviendo los cambios políticos los campesinos pobres y decide recabar información al respecto: «Por los campos y por la ciudad deambulaba gente que pensaba en algo y que algo deseaba y, sin embargo, el Comité les estaba dirigiendo desde una habitación. ¿No sería hora de enviar a la provincia a un joven ética y científicamente preparado para que viera si había elementos socialistas en la vida de la misma, dado que las masas tenían también sus propios deseos y podían haber inventado vidas de fabricación casera?»^[64]. El elegido es Dvanov, al que se le encomienda la tarea de recorrer Rusia buscando el comunismo en la actividad que la población desarrolla por iniciativa propia. Finalmente Dvanov llega a Chevengur, un pueblo cuyos habitantes han establecido «el fin de todo, de la historia universal».

La utopía comunista espontánea es un lugar extraño y complejo. Cuando un funcionario soviético hace una encuesta para averiguar a qué se dedican los vecinos

de Chevengur descubre ocupaciones como custodiar las llaves de la prisión, esperar la verdad de la vida, la impaciencia por la llegada de Dios, la mortal vejez, leer en voz alta a los peregrinos y la simpatía hacia el Poder Soviético. Cuando preguntan a un habitante de Chevengur qué había que hacer en Chevengur, este responde: «¡Nada, nosotros no tenemos necesidades ni ocupaciones! ¡Vivirás interiormente a tu gusto! ¡En nuestro Chevengur se está bien: hemos movilizado al sol para un trabajo permanente y hemos disuelto la sociedad para siempre!»^[65]. Un poco después se añade: «Por las calles de Chevengur transitaba la gente. Algunos habían movido de sitio las casas, otros habían trasladado los jardines con sus brazos. Y ahora iban a descansar, a conversar y a acabar de vivir el día en un círculo de compañeros. Al día siguiente ya no tendrían trabajo ni ocupaciones porque solo el sol, que había sido nombrado en Chevengur proletario universal, trabajaba para todos y cada uno. La gente se ocupaba de cosas que no eran imprescindibles»^[66].

Como señaló con agudeza Paco Fernández Buey, aunque hoy *Chevengur* tiene un tono muy onírico es, en realidad, un diálogo sistemático con las tesis del último Lenin, que fue cada vez más consciente de las contradicciones y resistencias a las que se enfrentaba un proyecto político de emancipación en una sociedad eminentemente rural, conservadora y muy religiosa, donde la memoria de la servidumbre feudal estaba aún fresca. En realidad, el objetivo de Lenin con la NEP no solo era económico, sino también político. Creía que podía ser una herramienta eficaz para modernizar rápidamente la sociedad rusa y así prepararla para el desarrollo del programa socialista.

La novela de Platónov, en cambio, indaga en lo que de emancipado y digno de ser preservado se podía encontrar en la vida tradicional de los campesinos pobres. Recogiendo un legado intelectual que se remonta a algunos de los revolucionarios rusos del siglo XIX a los que hoy conocemos con el nombre de «populistas», Platónov plantea la posibilidad de que la transformación política se apoye en las formas de organización vernáculas del campesinado ruso, que poseía una larga tradición de cooperación comunitaria.

Curiosamente, es una idea muy actual. Nada resulta tan subversivo y repugnante para el capitalismo posmoderno —ese torbellino económico que nos exige derribar cualquier barrera familiar, moral, estética o política— como los intentos de construir nuevos proyectos sociales a partir de lo que ya somos y siempre hemos sido: hijos, madres, novios, vecinos, amigos, compañeros... Renunciar a un ascenso por principios éticos, apoyar solidariamente a un compañero de trabajo o resistirse a mudarse allí donde lo ordene el mercado son herejías insoportables para los apóstoles de los márgenes de beneficio.

En cambio, a principios del siglo XX la tesis de Platónov resultaba muy provocadora para la izquierda. La respuesta oficial del socialismo soviético a las aporías de la construcción de un mundo nuevo fue el hombre nuevo. La idea es, aproximadamente, que los seres humanos somos pura plastilina histórica, animales

sin naturaleza enteramente moldeables por la circunstancias cambiantes. De modo que una transformación radical en nuestras condiciones sociales daría lugar a una auténtica mutación antropológica.

Qué difícil es ser Dios es una novela de ciencia ficción que los hermanos Arkadi y Boris Strugatski publicaron en 1964 en la Unión Soviética. Se desarrolla en un futuro lejano, en un planeta alienígena habitado por seres humanos extraterrestres cuya sociedad se encuentra en un estadio similar a nuestra Edad Media. Allí llega Anton, un investigador terrícola que, junto con otros antropólogos, se infiltra entre los nativos para ayudarles a impulsar su desarrollo histórico. Anton se hace pasar por un noble llamado Don Rumata que trata de salvar a los científicos e intelectuales de una campaña represiva y oscurantista que el feudalismo está desarrollando. En particular, su misión es localizar a Budaj, un sabio cuya obra puede tener efectos muy progresistas. Anton desea intervenir más activamente, pero al mismo tiempo es consciente de que inmiscuirse en el curso de los acontecimientos puede tener consecuencias desastrosas.

Cuando finalmente encuentra a Budaj, Rumata le pregunta indirectamente al respecto planteándole un problema teológico: «¿Qué le aconsejaríais vos a Dios? ¿Qué cosa pensáis que debería hacer el Todopoderoso para que pudiéramos decir: sí, el mundo ya es ahora completamente bueno?». Budaj contesta que le pediría a Dios que hiciera a los hombres buenos y felices haciendo que desaparezca el hambre, la necesidad. Pero Rumata no cree que sea una respuesta concluyente. Dios seguramente argumentaría que entonces los fuertes les quitarían a los débiles su parte y estos últimos seguirían siendo pobres.

El diálogo continúa y Rumata va refutando todas las propuestas de Budaj. No tendría sentido que Dios protegiera a los débiles haciendo que los gobernantes crueles entren en razón. Al fin y al cabo, aduce Rumata, la crueldad es la fuerza y si los gobernantes perdieran su fuerza, vendrían otros más crueles a sustituirles. Del mismo modo, si Dios castigara a los crueles para que eso sirviera de ejemplo a los fuertes y no se atrevieran a emplear la crueldad con los débiles, su sitio sería ocupado por los débiles más fuertes, que también serían crueles. ¿Tal vez Dios podría hacer que los hombres reciban de todo, de modo que no tengan que quitarse nada los unos a los otros? Eso tampoco beneficiará a los hombres, argumenta Rumata, pues entonces olvidarán lo que es el trabajo, perderán el gusto de vivir y se convertirán en animales domésticos, a los que Dios tendrá que vestir y alimentar eternamente.

Llegados a este punto, Budaj se echa a reír, acorralado, y hace un último intento: Dios podría hacer que a los seres humanos les guste el trabajo y el estudio más que cualquier otra cosa, que el trabajo y la sabiduría sean el único sentido de sus vidas. Es una propuesta interesante. De hecho, los terrícolas han llegado a valorar la posibilidad de hacer algo así: provocar, mediante una hipnoinducción en masa, la

remoralización positiva de toda la humanidad. Incluso han pensado en instalar para ello tres satélites hipnoemisores en órbita ecuatorial. El problema, en este caso, es ético. ¿Vale la pena quitarle toda su historia a la humanidad? ¿Vale la pena cambiar una humanidad por otra? ¿No equivaldría esto a barrer esta humanidad de la faz del planeta y crear otra nueva en su lugar? Finalmente, Budaj, dice quedamente: «Entonces, Señor, bárrenos de la faz del planeta y crea a otros más perfectos... o déjanos así y permítenos seguir por nosotros mismos nuestro camino»^[67].

¿Y si el hombre nuevo es imposible? ¿Y si nuestro lastre antropológico es demasiado pesado? *Qué difícil es ser Dios* termina precisamente cuando Don Rumata, el terrícola, abandona su papel moralizante de observador racional y se deja arrastrar por su sed de venganza provocando una auténtica carnicería.

O, peor aún: ¿Y si el hombre nuevo no es una fantasía futurista inofensiva, sino un proyecto cruel y salvaje, un nivel incrementado de atrocidad cuyos prolegómenos ya han comenzado, como sospechaba Leopardi a principios del siglo XIX? ¿Y si las luchas políticas por el progreso social nos acercan al borde de un abismo que ni siquiera alcanzamos a imaginar?

*Mírate en este espejo,
siglo soberbio y necio,
que el camino hasta entonces
del pensar renacido señalado
abandonaste, y hacia atrás marchando,
del retornar te jactas,
y adelantar lo llamas*^[68].

La obra inmensa e implacable de Fiódor Dostoievski está dedicada a plantear esa posibilidad: la idea de que hay algo muy torcido en nuestra experiencia histórica reciente. Las luchas políticas de la modernidad —el conflicto entre capitalismo, liberalismo y socialismo— nos han alejado del fundamento de inteligibilidad que puede dar sentido a nuestra vida social. El capitalismo y el socialismo son proyectos simétricos que aceleran esa degradación nihilista. Liberan un fondo de irracionalidad, crueldad y sinsentido que acecha en nuestra naturaleza y que solo la fe y un sólido andamiaje de compromisos y dependencias sociales logra contener.

Para Dostoievski el mundo del hombre nuevo es el infierno, un escenario inhumano peor que cualquier sometimiento feudal. Así lo resumía en *Apuntes del subsuelo*, una breve y sombría novela publicada en 1864. Los racionalistas se creen capaces de formular nuevas relaciones económicas, calculadas con exactitud matemática, que harán que todos los problemas se esfumen, de modo que la humanidad alcance una auténtica Edad de Oro. Es una expectativa infantil y peligrosa:

Derramen sobre [el ser humano] todos los bienes terrenos; sumérjanlo en la felicidad tan profundamente que solo las burbujas se vean en la superficie, cual si fuera la superficie del agua; facilítenle una prosperidad económica tan grande que no tenga absolutamente nada que hacer sino dormir, comer bizcochos y preocuparse solo de continuar la historia universal... pues bien, incluso entonces intentaría por pura perversidad hacer algo abominable. Llegaría hasta el extremo de arriesgar sus bizcochos y buscaría de propósito la más repugnante basura, el absurdo más antieconómico con el único fin de inyectar su propia perniciosa fantasía en esa positiva sensatez^[69].

El escritor sudafricano John Coetzee imaginó en *El maestro de Petersburgo* que Dostoievski volvía a Rusia para indagar en las circunstancias de la muerte de su hijo adoptivo que, según la policía, se había suicidado. Allí descubre que, en realidad, ha sido asesinado por una célula revolucionaria liderada por un anarquista llamado Necháyev, que le dice a Dostoievski: «No entiende usted el sentido de la revolución. La revolución es el fin de todo lo antiguo, incluido padres e hijos. Es el fin de la sucesión y las dinastías. Y se renueva incesantemente, si es revolución de verdad. Con cada nueva generación, la vieja revolución queda invalidada y la historia empieza de nuevo. He ahí la nueva idea, la idea verdaderamente nueva. Año uno. Carta blanca. Todo se reinventa, todo se borra y renace: la ley, la moralidad, la familia, todo»^[70].

Necháyev existió realmente. *El maestro de Petersburgo* es una reflexión sobre *Los demonios*, la novela de Dostoievski inspirada a su vez en la vida de este terrorista ruso. Necháyev se hizo famoso por el asesinato de un miembro de su grupúsculo anarquista al que acusó de pretender delatarlos. En *Los demonios* Necháyev es Pyotr Verkhovensky, un conspirador que organiza una célula revolucionaria en una ciudad rusa de provincias atrayendo a un pequeño círculo de radicales. Para poner a prueba su lealtad les involucra en el asesinato de otro camarada llamado Iván Shatov, un estudiante pobre, hijo de un antiguo siervo y representante de la Rusia tradicional. Verkhovensky planea que sea Kirillov, un miembro fanático de la organización y decidido a suicidarse, quien asuma la responsabilidad del asesinato. Llevan a cabo el plan y Kirillov cumple con lo prometido, pero el engaño es descubierto y, excepto el propio Verkhovensky, los conspiradores son detenidos.

Con *Los demonios*, publicada en 1872, Dostoievski intenta explicar cómo los procesos de modernización, la destrucción bienintencionada de las relaciones sociales tradicionales, son la simiente de un camino de nihilismo y destrucción. La democratización abre un camino autodestructivo que conduce al terror. Uno no puede mezclar unas gotas de autonomía personal, tres medidas de librepensamiento y un par de raciones de solidaridad para dar con un cóctel adecuado de vida social. Una comunidad política está unida por lazos de dependencia inextricables y con esas cartas son las que, para bien o para mal, hay que jugar. Lo contrario es puro narcisismo complaciente y peligroso. Así lo dice muy pronto el propio Iván Shatov:

[Los modernizadores] nunca amaron al pueblo, ni sufrieron por él, ni le sacrificaron cosa alguna, aunque así lo imaginasen para su propia tranquilidad de ánimo [...]. A ustedes no les bastó con dar esquinazo al pueblo, ustedes lo trataron con repugnante desprecio; y solo porque entendían por pueblo únicamente al

francés, mejor dicho, el parisiense, y les daba vergüenza que el pueblo ruso no fuera como él. ¡Esa es la pura verdad! ¡Y quien no tiene pueblo, no tiene Dios! Sepa usted que todos los que dejan de entender a su pueblo y pierden su vínculo con él pierden asimismo, y en igual medida, la fe paterna y acaban siendo ateos o indiferentes. ¡Digo la verdad! Este es un hecho demostrable. ¡He aquí por qué todos ustedes, y ahora todos nosotros, somos viles ateos o simple canalla depravada y escéptica^[71]!

Los demonios es una obra de tesis muy explícita con la que Dostoievski culmina un largo ajuste de cuentas con su liberalismo juvenil. En los años cuarenta había formado parte de círculos intelectuales petersburgueses cercanos al socialismo utópico que abogaban por la libertad de prensa o la abolición de la servidumbre. Por ese motivo fue sentenciado a muerte y, tras ser conmutada la pena en el mismo patíbulo, enviado a una cárcel de Siberia durante ocho años y condenado a servir como soldado raso en una fortaleza de Kazajistán durante otros cinco.

Volvió de su encierro, tras una amnistía, convertido en un ferviente cristiano de ideas conservadoras. Publicó su primera novela de este segundo periodo en 1861, el año de la emancipación de los siervos en Rusia. En *Humillados y ofendidos* describe un mundo feudal en rapidísima degradación. Aliocha, hijo del príncipe Valkovski, le dice a su amada, de baja extracción: «¿Qué tenemos nosotros de príncipes? Solo el nacimiento, nada en el fondo. Porque, en primer lugar, nosotros no somos verdaderamente ricos, y la riqueza es lo más importante. El primer príncipe de nuestros días es Rotchschild»^[72]. Para Dostoievski, este espíritu democrático no tiene nada de positivo. La liberación no beneficia a los humildes —que quedan sometidos a fuerzas sociales que son incapaces de comprender y mucho menos manejar—, sino en todo caso a los privilegiados, que ahora pueden desentenderse de sus responsabilidades para abandonarse al afán de lucro y poder.

En la misma ciudad pero algunos años después, otro príncipe —exaltado por un estado de lucidez previo a un ataque epiléptico— arengaba así a sus compañeros de mesa, también nobles: «Temo por todos ustedes, por todos nosotros. Porque yo también soy un príncipe de rancio abolengo y estoy sentado entre príncipes. Lo que digo es para salvarles a ustedes todos, para impedir que nuestra clase se disuelva en la más completa oscuridad, sin haber hecho nada, abusando de todo, y perdiéndolo todo. ¿Por qué habríamos de desaparecer, dejando nuestro sitio a otros, cuando podríamos permanecer en primera fila y ser conductores de hombres? Sigamos en primera fila, siendo los conductores. Seamos siervos para ser amos»^[73].

El príncipe es Lev Nikoláievich Mishkin, protagonista de *El idiota*. Enfermo de epilepsia, fue enviado de pequeño a un sanatorio en Suiza, donde creció y se educó aislado del mundo. A los veintiséis años el príncipe regresa a Petersburgo para tratar de localizar a su única pariente viva. Aunque llega sin una moneda, su sencillez y bondad de corazón conquistan a todo el mundo y la alta sociedad petersburguesa le abre sus puertas. Así, se ve inmerso en una sórdida lucha familiar y sentimental entre personas avaras, lujuriosas y ávidas de poder. Extrañamente, la bondad del príncipe tiene efectos profundamente destructivos, su intervención genera el caos y la

desgracia a su alrededor.

Porque el problema de la descomposición de la sociedad tradicional no es que produzca mucha gente mala o particularmente mala. De hecho, los terroristas de *Los demonios* son crueles e inhumanos pero más bien pueriles. Lo trágico es que en la modernidad nadie puede ser bueno. Han desaparecido los compromisos tácitos, basados en sentimientos compartidos, que son el fundamento último e inamovible de la vida en común. De ese modo, carecemos del tipo de presuposiciones que dan sentido a la bondad. El comportamiento virtuoso parece una elección como otra cualquiera. Una preferencia extravagante, propia de un loco... o un idiota.

Dostoievski no simpatiza con los sometimientos o la superstición feudales, muy al contrario. Pero cree que solo se pueden superar poniendo mucho cuidado en no arrasar con la comunidad de sentimiento que cimienta todo orden social, una red de afinidades que el socialismo o el capitalismo son incapaces de recrear. Los rusos son hijos del zar. No se trata de una mera metáfora:

En el porvenir podrá implantarse aquí la más completa libertad cívica, aún más completa que en cualquier país del mundo. No será refrendada por un papel escrito, sino por el amor infantil del pueblo al Zar, a su padre, pues a los hijos se les pueden permitir muchas cosas que son inimaginables entre otros pueblos, formados mediante el acuerdo consuetudinario; en los hijos cabe confiar sin reservas, y se les puede otorgar una libertad como no se ha visto en parte alguna^[74].

Dostoievski plantea a los proyectos anticapitalistas un desafío desgarrador. La subordinación de las sociedades autoritarias y patriarcales es inaceptable, es cierto. Deseamos vivir nuestra vida individual con autonomía, como un proyecto que debemos construir y dotar de sentido. Pero, por otro lado, es imposible desarrollar un auténtico proyecto de emancipación política en un contexto social fragmentado. Las relaciones sociales débiles o puramente formales, como la ciudadanía, no son suficientes para que la democracia radical dé lugar a una vida buena digna de tal nombre. La transformación política liberadora tiene condiciones sociales que la propia liberación dinamita.

La revolución es un billete solo de ida. Si no hay Dios que nos salve, ni zar que nos proteja, ni príncipe que nos mande, ni cura que nos pastoree solo queda el sinsentido de un mundo frío e incomprensible.

En muchos colegios, para evitar que los niños mayores abusen de los pequeños cuando los profesores no vigilan separan las horas de recreo por franjas de edad. En cambio, tengo unos sobrinos que van a un colegio en el que juntan a todos los alumnos en el mismo patio y encargan a cada niño mayor que cuide de otro pequeño.

Tal vez estemos solos. Pero cuando no hay dioses ni padres ni maestros que nos protejan podemos intentar cuidarnos los unos a los otros. Sabemos que es posible porque siempre lo hemos hecho. En particular, lo han hecho las mujeres.

Para ser justos con Dostoievski, es normal que no tuviera en cuenta esa posibilidad. Nadie lo hizo. Es una alternativa completamente ausente en los debates políticos de la modernidad, que están profundamente masculinizados. No solo ni

principalmente porque estén protagonizados por hombres, sino, sobre todo, porque se desarrollan en un campo de juego del que han quedado excluidas dimensiones esenciales de la vida en común como el cuidado, el apoyo mutuo, la vida doméstica, los trabajos no mercantiles... Cuando las mujeres lograron irrumpir en la esfera pública lo hicieron en un terreno que orientaba su intervención en este sentido. Las relaciones de codependencia o el trabajo reproductivo se entendieron unánimemente como mecanismos de sometimiento incompatibles con la emancipación política.

Middlemarch se publicó en 1872 —como *Los demonios*— con el subtítulo «un estudio de la vida en provincias». Es una novela asombrosa, con una trama que parece un mecanismo de relojería y que George Elliot emplea para analizar literariamente el proceso de transformación de una región de las Midlands inglesas durante la década de los años treinta del siglo XIX. Dos de los personajes principales son Fred Vincy, un universitario algo irresponsable cuya familia, de clase alta, espera de él que siga la carrera eclesiástica, y Mary Garth, la chica de la que está enamorado. Mary es hija de Caleb Garth, un profesional pequeñoburgués que trabaja como administrador de fincas, y Susan Garth, ama de casa y antigua institutriz.

Susan no es una mujer moderna o emancipada —al contrario, «tendía a ser algo severa con su propio sexo, creado en su opinión para ser subordinado del otro»—, pero sí resuelta y muy inteligente:

La señora Garth ponía demasiado énfasis en oponerse a lo que ella consideraba locuras: el cambio de institutriz a ama de casa había marcado su espíritu y nunca olvidó que mientras su gramática y su pronunciación estaban muy por encima del nivel de la ciudad, se veía obligada a llevar una sencilla cofia, a hacer la cena para la familia, y a zurcir las medias. Algunas veces había aceptado alumnos que la seguían, ambulantes, por la cocina, con los libros o la pizarra. Pensaba que sería bueno para ellos el ver cómo era capaz de enjabonar bien todo mientras corregía «sin mirar» sus meteduras de pata, cómo una mujer remangada hasta el codo podía saberlo todo sobre el subjuntivo o sobre la zona tórrida, cómo, resumiendo, podía poseer una «educación» y otras muchas cosas acabadas en «on», dignas de ser pronunciadas con fuerza, y no ser una muñeca inútil. [...] Había ciertas horas en las que la señora Garth siempre estaba en la cocina, y esa mañana se encontraba allí realizando diversas tareas al mismo tiempo, hacía tartas en la mesa de pino bien fregada a un lado de la aireada habitación, observaba a través de una puerta abierta los movimientos de Sally con la fuente del horno, y daba la lección a su hijo más pequeño y a su hija, que se encontraban frente a ella en la mesa con sus libros y sus pizarras. Un cubo y un tendedero al otro extremo de la cocina indicaban que un lavado intermitente de pequeñas prendas se estaba llevando a cabo^[75].

Es una escena muy conservadora y al mismo tiempo perturbadora. Porque si la Ilustración y la cocina —o la crianza de los hijos o, en general, el trabajo no mercantilizado— no son procesos antagónicos, entonces tal vez tampoco lo sean la libertad, la democracia y los vínculos sociales sólidos y no crasamente electivos. Puede que sea verdad, como dice Dostoievski, que romper con el pasado y decretar el año cero es una receta infalible para el terror. Pero eso no significa que tengamos que quedarnos con el lote completo, reverenciar al rey, obedecer al padre, arrodillarnos ante el cura. Podemos, porque sabemos, cuidarnos sin someternos.

Y ese, por cierto, es un camino que un puñado de revolucionarios, hombres y mujeres, acertaron a recorrer. Así recordaba un amigo a Buenaventura Durruti, el

anarquista aragonés de los años treinta:

Para mí, su heroísmo no estaba tanto en lo que dicen los diarios sino, sobre todo, en su vida cotidiana. Claro, eso lo sabe muy poca gente, lo saben los que lo conocieron en el café de la esquina, en su casa o en la cárcel. Por las manos de Durruti han pasado millones, y sin embargo le he visto remedándose las plantillas de los zapatos porque no tenía dinero para llevarlos al zapatero. A veces, cuando nos encontrábamos en un bar, no tenía siquiera el dinero para pedir un café.

Cuando iban a visitarlos salía a menudo con un delantal puesto, porque estaba pelando patatas. Su mujer trabajaba. A él no le importaba; no conocía el machismo y no se sentía herido en su orgullo al hacer las labores domésticas. Al día siguiente tomaba la pistola y se echaba a la calle para enfrentarse a un mundo de represión social. Lo hacía con la misma naturalidad con que la noche anterior había cambiado los pañales a su hijita Colette^[76].

Hay algo verdadero y conmovedor en la imagen de la señora Garth haciendo tartas mientras enseña gramática y de Durruti cambiando pañales con la pistola al cinto. Ese intersticio inesperado donde se encuentran un ama de casa burguesa y muy conservadora de la Inglaterra rural decimonónica y un pistolero anarquista analfabeto tal vez esconda una lección política importante.

LA CADENA Y EL MONTAJE

La interpretación erudita convencional del poema de Hesíodo titulado *Trabajos y días* es, más o menos, así: «Ah, que a los señoritos no les gusta trabajar... Pues a joderse. Esto es lo que hay». Y es verdad que a ratos Hesíodo recuerda a un directivo de la CEOE que hubiera sustituido su copa de Soberano de la sobremesa por un tripi: «Delante de la prosperidad los dioses inmortales pusieron sudor y largo y empinado es el camino hacia ella»^[77].

Hay que trabajar. Fin de la discusión.

El truco está en que usamos la palabra «trabajo» para designar cosas que no tienen nada que ver entre sí. Hesíodo escribió *Trabajos y días* en torno al año 700 antes de Cristo, que es más o menos cuando en Grecia empezó a declinar el poder de la aristocracia que había dominado las ciudades estado y surgió un orden social más complejo junto con nuevas instituciones políticas. En parte, el poema de Hesíodo alude a esa realidad emergente. Pero, sobre todo, es un escrito nostálgico que engrana con una tradición milenaria anterior a la edad oscura y la invasión dórica: el mundo de las sociedades agrarias mediterráneas cuya vida en común gira en torno al ritmo de las cosechas y en las que el trabajo se rige por la batuta de las estaciones.

En términos generales, allí donde la gente no está sometida a una autoridad externa que controle el proceso de trabajo, los periodos de gran intensidad laboral o muy exigentes físicamente, por ejemplo, la siega, se suelen alternar con épocas mucho menos ajetreadas. En muchos lugares, por ejemplo, las tareas que se pueden realizar a cubierto se reservan para el invierno, cuando hace frío o llueve. La cosa se acentúa en el caso de las sociedades anteriores a la revolución neolítica. Según algunos antropólogos, las tribus cazadoras-recolectoras apenas dedicaban dos horas al día al trabajo productivo y, además, intentaban establecer ciclos de un día o dos de trabajo seguidos de un día o dos de descanso.

Pero, sobre todo, el trabajo del que habla Hesíodo es muy variado. Cuando describe las tareas que debe realizar el campesino diligente parece como si estuviera repasando el organigrama de una transnacional alimentaria: arar, sembrar, segar, podar las viñas, levantar edificaciones, fabricar herramientas, cortar y trabajar la madera, construir arados, cuidar de los bueyes y el ganado, esquilas las ovejas, cardar la lana, buscar forraje, adiestrar a los perros, amasar el pan, almacenar el grano... La

idea de que una persona podía o debía dedicar treinta años de su vida laboral exclusivamente a realizar una única tarea muy simple que, además, por sí sola no sirve para nada, le hubiera resultado absurda a prácticamente cualquier persona que viviera en una sociedad anterior a la Revolución Industrial. Hoy el trabajo complejo tradicional es más bien un destino trágico.

Anielle es un pueblo fantasma en los Pirineos de Huesca. A finales de los años sesenta del siglo xx aún languidecía con un puñado de habitantes ancianos. El último de ellos es Andrés de Casa Sosas, un pastor, que durante un crudísimo invierno, debilitado por la enfermedad y envilecido por la soledad, siente que su final se acerca y, antes de cavar su propia tumba, rememora su vida. Recuerda a su mujer, Sabina, que se ahorcó diez años antes en un molino, incapaz de sobrellevar aquella desolación. Pero también los intentos anteriores de detener, con trabajo, la decadencia del pueblo, cuando aún vivían en él dos familias más: «Entre todos, limpiábamos las presas, desbrozábamos los huertos y las calles, recomponíamos los muros y las empalizadas o, incluso, en ocasiones, apuntalábamos las vigas y revocábamos las grietas de las casas que empezaban ya a mostrarse amenazadas de ruina. Fueron años difíciles, años de soledad y desesperanza. Pero, también, y quizá por ello mismo, años que despertaron en nosotros un sentido de la solidaridad y la amistad que hasta entonces ignorábamos»^[78].

Han pasado quince años desde la muerte de Andrés, que Julio Llamazares cuenta en *La lluvia amarilla*. Durante las primeras elecciones democráticas españolas, una comitiva de un partido de izquierdas formada por dos candidatos a diputado —Víctor Velasco y Laly— y un militante más joven viajan por una zona apartada del norte de Castilla. Llegan a Curueña, un pueblo en el que solo viven tres personas: un octogenario llamado Cayo, su mujer sordomuda y otro vecino con el que no se hablan. Miguel Delibes describe a Cayo como un campesino de ojos azules vestido con pantalones de pana y boina. Él y su mujer son prácticamente autosuficientes, lo que causa una honda impresión en Víctor Velasco. Horas después, completamente borracho, le explica a Dani, un alto cargo de su partido, por qué:

Imagina, por un momento, que un día los dichosos americanos aciertan con una bomba como esa de neutrones que mata pero no destruye, ¿no? Bueno, es una hipótesis, una bomba que matara a todo dios menos al señor Cayo y a mí, ¿te das cuenta? Es una hipótesis absurda, ya lo sé, pero funciona, Dani. Pues bien, si eso ocurriera, yo tendría que ir corriendo a Curueña, arrodillarme ante el señor Cayo y suplicarle que me diera de comer, ¿comprendes? —casi sollozaba...—: El señor Cayo podría vivir sin Víctor, pero Víctor no podría vivir sin el señor Cayo. Entonces, ¿en virtud de qué razones le pido yo el voto a un tipo así, Dani, me lo quieres decir^[79]?

Es curioso. Al final, los campesinos ancianos abandonados en pueblos fantasma acaban recordando a esas películas sobre miembros de las fuerzas especiales capaces de sobrevivir por su cuenta en condiciones extremadamente adversas. Como se decía de Steven Seagal en *On Deadly Ground*: «A ese tipo le dejas en el Polo Norte en calzoncillos y con un cepillo de dientes y mañana por la tarde llega a tu casa con una

sonrisa de oreja a oreja y una bolsa con un millón de dólares». Pues lo mismo, pero sin dinero y con un final triste.

James Dickey captó la idea en *Hacia el mar blanco*, una novela que se desarrolla en los últimos meses de la Segunda Guerra Mundial, cuando los norteamericanos arrasaron Japón con bombas incendiarias. Un B-29 —un gigantesco avión fortaleza— es derribado sobre Tokio. Solo sobrevive al impacto el sargento Muldrow. No es un comando, sino un simple ametrallador, pero se las ingenia para llegar a la isla de Hokkaido, en el extremo norte de Japón, donde trata de refugiarse en las montañas nevadas. Muldrow se crio en Alaska, en la cara norte de la cordillera Brooks: «Durante toda mi infancia y juventud, apenas me quitaba las raquetas de los pies, salvo en verano, que en las Brooks es muy corto. Cazaba continuamente, con escopeta y con trampas. Mi padre contaba con una infinidad de ellas y yo recorría las líneas una y otra vez, durante años enteros»^[80]. En las montañas de Hokkaido, Muldrow caza con una lanza improvisada, enciende fuego con dos piedras de pedernal y se confecciona él mismo un abrigo de plumas.

En *El disputado voto del señor Cayo*, Víctor repite en varias ocasiones: «Ese tío, coño, es como Dios, de la nada saca cosas». La capacidad de hacer cosas —muchas cosas— hoy nos resulta heroica, propia de seres sobrenaturales. Sin embargo, ha sido la normalidad antropológica durante decenas de miles de años.

En un texto inédito en su época pero muy influyente después, Marx y Engels dicen que en la sociedad comunista «cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que [...] es cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos^[81]». Es una tesis sobre la que muchos marxistas han pasado de puntillas con cierto sonrojo, como si fuera el exabrupto de un par de románticos aquejados de ingenuidad mórbida. Seguramente lo que Marx y Engels tenían en mente no era que los tenderos y vendedores de seguros se metan en los quirófanos de vez en cuando a probar qué tal se les da eso de operar a corazón abierto, sino una comprensión del trabajo que fue prácticamente universal hasta hace un par de siglos. Planteaban un retorno a una concepción de las tareas necesarias para la subsistencia que el capitalismo ha alterado y que reaparece al menor descuido del capataz.

A principios de los años ochenta del siglo xx Ben Hamper trabajaba como remachador en una factoría de General Motors en Flint, Michigan. Toda la economía y la organización social de la ciudad giraba en torno a aquella fábrica. El padre, el abuelo y los tíos de Hamper trabajaron durante décadas allí, su vida avanzaba como una condena, al ritmo implacable de la cadena de montaje. Por eso Hamper pasó toda su juventud fantaseando con la idea de escapar de aquella maldición fabril. Pero, al final, alcoholizado, divorciado y sin opciones laborales a causa de la recesión económica claudicó y entró a trabajar para General Motors: «Fui asignado a la planta

de cabinas, popularmente conocida por sus residentes como la jungla. Los reos que trabajaban allí de por vida me explicaron que en una escala del uno al diez (siendo uno el centro de la ciudad de Pompeya y diez la casa de verano de Rogers Smith, el presidente de General Motors), la jungla se encontraba en el menos seis^[82]».

No resultaba difícil entender por qué le habían puesto ese nombre al lugar. Estaba lleno de innumerables cuerdas, alambres y cables negros de goma enredados por todas partes, las chispas salían disparadas en todas direcciones y el ruido era ensordecedor («parecía que estaba resonando una espeluznante grabación de trenes fornicando»). Pero todo aquel horror palidecía comparado con el tedio infinito, con el vértigo de realizar una y otra vez las mismas tareas durante horas, semanas, meses, años... Por eso los operarios llegaban a un acuerdo para que un solo trabajador se encargara simultáneamente de dos puestos de la cadena de montaje. De ese modo, mientras uno trabajaba a un ritmo enfebrecido —que por lo menos no dejaba tiempo para aburrirse—, el otro descansaba, leía, se emborrachaba o simplemente dormía: «Esta habilidad para combinarse se conocía como “doblete” y se trataba de una tradición que desde siempre había sido honrada por todos los rincones de la fábrica, y contribuía a paliar mucho aburrimiento [...]. Enseguida desechamos el acuerdo de una hora sí y una hora no, y fuimos directos a la cúspide del sistema de doblado: medio día sí y medio día no. Eso significaba que realmente podías tirarte tan solo cuatro o cinco horas en planta, cobrar la jornada completa y escapar del caos coincidiendo con la puesta del sol^[83]».

Algo en lo más profundo de nuestros cuerpos se rebela contra la regularidad monstruosa de la cadena de montaje. En pleno capitalismo avanzado, los obreros automotrices conspiran contra la empresa para alternar jornadas de trabajo intenso con periodos similares de descanso, es decir, para que su organización laboral siga las pautas típicas de una tribu de cazadores y recolectores. El ideal laboral de los trabajadores de General Motors es el de los bosquimanos del Kalahari. ¿Es una sonrisa irónica lo que distingo en el retrato de Marx y Engels de mi edición de *La ideología alemana*?

*¿Y caminaron esos pies antaño
por las verdes montañas de Inglaterra,
y al Cordero de Dios santificado
se vio en los gratos pastos de Inglaterra?*

*¿Y el Divino Semblante destelló
cubriendo nuestros montes tan nublosos?
¿Y aquí se construyó Jerusalén
entre estos Satánicos Molinos tenebrosos?*

*Traedme mi Arco de oro ardiente.
Traedme mis Flechas de deseo.
Traedme mi Lanza: ¡Oh, nubes, desplegaos!
¡Traedme mi Carro de fuego!*

*En mi Lucha Mental no cejaré,
ni mi espada en mi mano ha de dormir,
mientras Jerusalén no hayamos construido
en el verde y grato suelo de Inglaterra^[84].*

William Blake escribió estos versos en 1804 como prefacio a *Milton. Un poema*, el penúltimo de sus Libros Proféticos. Hablan de un segundo advenimiento de Jesucristo en Inglaterra que establecería un reino de paz, armonía y felicidad en oposición a los horrores de la Revolución Industrial. Forman parte de la etapa final de su elaboración de una complejísima mitología poética de inspiración bíblica y política, una de cuyas primeras entregas, escrita en 1791, se titula *La revolución francesa*. Blake fue un defensor radical de la emancipación política y un crítico implacable de la desigualdad y la esclavitud. Los molinos satánicos que se mencionan en el poema seguramente son los Albion Flour Mills, una fábrica harinera creada en 1776. Fue la primera factoría dotada de máquinas de vapor que se instaló en Londres y era capaz de producir seis mil fanegas de harina a la semana. Blake vivía muy cerca de allí, en los Hercules Buildings, a orillas del Támesis, así que sin duda se enteró cuando la fábrica fue incendiada en 1791. Los molineros tradicionales de Londres celebraron con alborozo la destrucción de la harinera, y en una imagen de la época del incendio se ve a un demonio agazapado en la fábrica.

Se suele entender la división y simplificación del trabajo como un subproducto inevitable del avance tecnológico. ¿Te gusta la luz eléctrica? ¿La tele? ¿Los cubitos de hielo? ¿No quieres viajar en carromato ni dormir en colchones de paja? Pues no hay otra: estás condenado a entregar una parte de tu vida a tareas repetitivas o al menos a aceptar que los demás lo hagan...

Bueno, puede que eso sea verdad o puede que no. En cualquier caso, la secuencia histórica fue justo la contraria. A los economistas les gusta imaginar la Revolución

Industrial como el feliz maridaje de científicos de élite y empresarios audaces, pero la verdad es que fue un proceso en el que la tecnociencia no desempeñó un papel tan importante. Los primeros desarrollos industriales no superaban el nivel tecnológico en el que se movían los artesanos especializados. Hasta bien entrado el siglo XIX no se produjo un vínculo sistemático entre la ciencia aplicada y el desarrollo productivo.

Las principales innovaciones de la Revolución Industrial tuvieron que ver con la organización del trabajo. Al menos en sus inicios lo característico del sistema fabril no era la centralidad de la maquinaria, sino la disciplina y la división extrema de las tareas. Las máquinas se introdujeron tanto por incrementar la productividad como para quebrar los consensos económicos tradicionales e imponer un nuevo orden laboral. Las condiciones de trabajo en las fábricas textiles, pioneras de la mecanización, eran atroces pero, por encima de todo, transformaban a los artesanos en trabajadores dependientes, privados del poder de negociación del que antes disponían.

Lo que conocemos como ludismo fueron un conjunto de revueltas populares que se produjeron en Inglaterra entre 1811 y 1817, en un contexto de fractura social provocada por las guerras napoleónicas, una aguda crisis económica, la penetración de los ideales democráticos jacobinos en Inglaterra y, sobre todo, la nueva economía industrial. Hoy recordamos el ludismo como un movimiento ingenuo y primitivista, obsesionado con la destrucción de maquinaria, como la fábrica harinera de la que habla Blake. Pero los luditas no eran tecnófobos nostálgicos. Al contrario, fueron activistas lúcidos cuyo objetivo no eran las máquinas en sí mismas, sino la transformación de las condiciones sociales en las que se implantaba el cambio tecnológico. Lucharon para que el nuevo sistema productivo no destruyera sus lazos sociales tradicionales, pero también para que incluyera medidas muy avanzadas, como un salario mínimo, la limitación del trabajo infantil o el derecho de asociación sindical. Querían preservar algo de su pasado colectivo y, al mismo tiempo, democratizar los nuevos procesos laborales que la Revolución Industrial había puesto en marcha.

Las revueltas luditas tuvieron un gran impacto en la opinión pública burguesa de la Inglaterra de principios del siglo XIX. Fueron consideradas como una amenaza muy seria al orden social y se promulgaron leyes que convirtieron el sabotaje de maquinaria en un delito castigado con la pena capital. Apenas un puñado de miembros de las élites tomaron partido por los luditas. Uno de ellos fue Percy Shelley, un poeta romántico conocido por sus opiniones políticas radicales, que llegó a participar en la creación de un fondo de ayuda destinado a las familias de los luditas condenados a muerte. En 1812, otro poeta romántico de alta cuna, Lord Byron, tuvo un sonado debut en la Cámara de los Lores pronunciando encendidos discursos en defensa de los luditas. Años después, en 1816, llegó a escribir un poema titulado «Canción para los luditas».

En 1816 Byron estaba veraneando en una villa suiza junto al lago de Ginebra.

Invitó a reunirse con él a Percy Shelley, que llegó acompañado de su mujer, Mary, con cuya hermana Byron había mantenido una relación sentimental. Fue un verano legendariamente frío en toda Europa como consecuencia de una serie de erupciones volcánicas en Indonesia, así que Byron y sus huéspedes tuvieron que pasar buena parte del tiempo reclusos en su mansión. Una noche, tras leer *Phantasmagoriana*, una colección alemana de cuentos de fantasmas, Byron retó a los Shelley y a otros invitados a que escribieran una historia de terror. Mary Shelley no respondió inmediatamente pero el desafío plantó la semilla que años después daría lugar a *Frankenstein o el moderno Prometeo*.

Victor Frankenstein es un joven suizo que estudia ciencias naturales en la universidad alemana de Ingolstadt, muy conocida por su facultad de Medicina. Tal vez a causa de sus lecturas adolescentes de alquimia, Frankenstein se obsesiona con la posibilidad de crear un ser vivo en su laboratorio. Tras meses y meses de trabajo febril lo consigue pero, nada más concluir su proyecto, se da cuenta del error que ha cometido. Observa con repulsión la criatura grotesca que ha fabricado y abandona el laboratorio en estado de *shock*. Cuando regresa, el monstruo ha desaparecido y Frankenstein trata de rehacer su vida y olvidarse de todo. Pero es inútil, está inextricablemente ligado a su creación, que le persigue asesinando a su hermano pequeño, a su esposa y a su mejor amigo... Al cabo de algún tiempo se reencuentra con el monstruo, que ha aprendido a hablar y le explica sus andanzas. En realidad, es muy inteligente —ha leído con provecho obras como *Paraíso perdido* o *Vidas paralelas*— y de naturaleza bondadosa: durante sus primeros meses de vida ayudó a una familia en dificultades y salvó a una niña de morir ahogada. Sin embargo, lo que recibió a cambio de esas buenas acciones fue rechazo, muestras de repulsión, agresiones, injusticia y, finalmente, soledad. Cuando comprende el abismo que le separa del género humano comienza a asesinar y destruir. Pero incluso entonces está dispuesto a decretar una tregua con la humanidad si su creador alivia su soledad:

Recuerda que me has hecho más poderoso que tú mismo; mi estatura es superior a la tuya y mis articulaciones más flexibles. Pero no siento deseos de alzarme contra ti. Soy tu criatura, y seré incluso manso y dócil ante mi señor y rey natural, si tú también cumples tu parte, cosa que me debes. [...] Yo era bueno y afectuoso, y la aflicción me ha convertido en demonio. Haz que sea feliz, y seré virtuoso otra vez. [...] Estoy solo y lleno de amargura; los hombres no quieren tener relación alguna conmigo; en cambio, una mujer deforme y horrible no se apartará de mí. Mi compañera debe ser de la misma especie, y tener los mismos defectos que yo. Así debes crear ese ser^[85].

La novela de Mary Shelley se suele entender como una crítica de la ciencia moderna y la desmesura tecnológica. Y algo de eso hay, claro. Pero también es una reflexión sobre las nuevas condiciones sociales que estaban creando las transformaciones laborales del incipiente capitalismo británico. Las metáforas del proletariado como un monstruo —una hidra, un leviatán...— eran muy comunes entre las élites británicas al menos desde el siglo XVII. «¡Yo, el miserable, el abandonado, soy un aborto al que hay que despreciar y arrojar y pisotear! Aun ahora me hierve la sangre al recordar

esta injusticia», dice la criatura de Frankenstein^[86].

La violencia del monstruo no tiene un origen tecnológico o natural, sino social. Comienza cuando descubre que carece de cualquier vínculo con los seres humanos, que vaga a la deriva entre personas que no lo reconocen como alguien con el que deberían mantener alguna clase de reciprocidad. El monstruo es más fuerte, más rápido, más resistente que cualquier humano. Pero esa potencia incrementada tiene un coste: la ausencia de un tejido compartido de normas comunes que dé sentido a su vida genera caos y destrucción.

Como el proletariado ludita, el monstruo exige a su creador que le proporcione unas condiciones de vida dignas y reconozca las obligaciones que le comprometen con su criatura. Y, como Victor Frankenstein, las élites británicas estaban cegadas por el terror, la ira y el deseo de venganza. Las clases altas veían la nueva economía con una mezcla de ambición y miedo. Querían aprovechar las oportunidades de lucro que ofrecía el capitalismo, pero desconfiaban de los efectos de los procesos laborales que requería, pues temían que desencadenaran violentas fuerzas sociales de efectos impredecibles. Aún estaba fresco el recuerdo de la Bastilla.

En realidad, el tipo de trabajo que dominaba en las fábricas no era nuevo. Existía un colectivo que padecía desde hacía mucho la división extrema del trabajo, las condiciones laborales atroces y la disciplina paramilitar: los esclavos que trabajaban en las colonias.

En *El capital*, Marx recuerda la historia de Mr. Peel, un empresario inglés que fletó un barco con herramientas, materiales y varios cientos de trabajadores. Su destino era Swan River, en Nueva Holanda. Pero en cuanto la expedición llegó a puerto, los trabajadores descubrieron que allí la tierra abundaba y que podían establecerse por su cuenta en vez de trabajar como asalariados. De modo que Peel se quedó no solo sin obreros, sino sin un simple criado que le hiciera la cama.

La solución que encontraron los colonos del protocapitalismo para evitar estos problemas fue recurrir al trabajo forzado. Es una fuente laboral limitada: requiere de grandes dosis de coerción, su motivación es mínima y es difícil de emplear en procesos que requieren habilidades complejas. Sin embargo, servía bien en las plantaciones a gran escala de algodón, azúcar o tabaco. Allí el trabajo se podía dividir en tareas sencillas, muy duras y extremadamente repetitivas, de modo que los capataces podían concentrarse en exprimir al máximo la fuerza de trabajo de los esclavos.

El esclavismo no es un residuo del mundo antiguo, sino un elemento central del desarrollo capitalista. En los inicios de la modernidad, el tráfico de esclavos no ocupaba un lugar central en las economías occidentales. Fue la economía industrial la que produjo una expansión sin precedentes del comercio de seres humanos. Entre el siglo XVII y finales del siglo XIX unos catorce millones de personas fueron esclavizadas y trasladadas a otros lugares del mundo donde se vieron obligadas a trabajar en condiciones atroces. Los primeros esclavizados en masa fueron los

aborígenes americanos. Como estrategia de recursos humanos la cosa no acabó de funcionar. Los habitantes de las Indias Occidentales tenían la fastidiosa costumbre de morirse en masa. Cuando Cristóbal Colón llegó a América vivían allí unos setenta millones de personas. Cien años después el noventa por ciento de la población original había sido exterminada a causa de la enfermedad, el hambre y los abusos laborales.

Sus sucesores inmediatos fueron los trabajadores europeos pobres: cientos de miles de personas despojadas de sus tierras firmaron contratos de servidumbre en los que se comprometían a realizar trabajos forzados en las colonias. En otros casos, los siervos eran convictos europeos, hombres, mujeres y niños acusados de delitos nimios relacionados con la pobreza: robar ropa o comida, mendigar... Fue un pingüe negocio que a finales del siglo XVII empezó a trasladarse al tráfico, aún más lucrativo, de esclavos africanos.

El esclavismo colonial fue la institución en la que se ensayó la organización laboral industrial. La palabra «trabajo» procede de *tripalium*, un yugo hecho con tres estacas a las que en la antigua Roma se ataba a los esclavos para torturarlos. Del mismo modo, el tipo de trabajo que hoy nos parece legítimo y habitual se gestó lejos de las metrópolis europeas —en las colonias— y fue básicamente forzoso: de la plantación a la cadena de montaje. El desarrollo del capitalismo y los procesos laborales modernos están profundamente asociados a la expansión colonial europea que se inició a principios del siglo XVI.

Se dice que en esa época un barco que navegaba por el Mediterráneo y en el que viajaban Antonio, duque de Milán, y Alonso, rey de Nápoles, naufragó en una isla a causa de una terrible tempestad. La tormenta había sido desatada por Próspero, un mago que vivía desde hacía doce años en la isla con su hija Miranda. Próspero era, en realidad, el hermano menor de Antonio, que había conspirado con Alonso para privarle del trono de Milán que legítimamente le correspondía, y desterrarlo.

Al saber que los usurpadores navegaban cerca de la isla, Próspero había invocado a un espíritu llamado Ariel capaz de manipular los vientos y las olas. Ariel servía a Próspero porque le había rescatado del hechizo de una bruja que había encerrado al espíritu en un pino partido. La hechicera se llamaba Sycorax y había sido abandonada en la isla embarazada como castigo por sus maldades. Sycorax había muerto pero no así su hijo, Calibán, que había enseñado a Próspero y Miranda cómo sobrevivir allí. Sin embargo, más adelante Calibán había tratado de violar a Miranda, Próspero lo había esclavizado y, desde entonces, reinaba entre ellos una abierta hostilidad.

CALIBÁN

Esta isla es mía; la heredé de mi madre, Sycorax,
y tú quieres robármela. A poco de llegar aquí
me acariciabas, me hacías halagos, me dabas
de beber agua de jugosas bayas, me enseñaste
el nombre de la luz mayor y el de la menor
que adornan el día y la noche. Entonces yo te amaba

y fui yo quien te enseñó toda la isla:
los frescos manantiales, los pozos salobres, todo lo fértil,
y los parajes estériles. ¡Maldito sea yo por hacerlo!
¡Que los hechizos de Sycorax te confundan! ¡Que caigan sobre ti
murciélagos, sapos y escarabajos! Soy tu único vasallo
donde antes fui rey. Aquí me has reducido
en esta dura roca y aquí me vas robando
lo que queda de mi isla.

PRÓSPERO

¡Mientes! ¡Esclavo charlatán! [...]
Tráenos leña para el fuego. ¡Y pronto! ¡Más te vale!
Queda mucho más que hacer. ¿Encoges los hombros, maldito?
Si te descuidas o haces con desgana
lo que te ordeno, sufrirás convulsiones de antiguas torturas,
hasta que tus huesos, todos, se partan de dolor
de tal modo que tiemblen las bestias con tus alaridos^[87].

La tempestad, escrita en 1610, es la última obra de William Shakespeare y se inspira en un suceso que tuvo lugar el año anterior, cuando un barco en el que viajaba el nuevo gobernador de Virginia naufragó en las Bermudas a causa de una tormenta. Shakespeare traslada a la isla mediterránea en la que se desarrolla la obra un escenario típico de las recientes colonias americanas.

El nombre de Calibán es seguramente un anagrama de «caníbal», que a su vez deriva de «caribes», los pueblos que en aquel momento habitaban las Antillas y el norte de Venezuela y Colombia. Calibán es físicamente monstruoso, traicionero y peligroso, impermeable a los procesos de ilustración. E inmediatamente establece una alianza natural con dos marineros borrachos Trínculo y Esteban, representantes del populacho proletario, con los que conspira en contra de Próspero. Calibán es el representante del nuevo tipo de servidumbre que empieza a cobrar fuerza en la prehistoria colonial del capitalismo.

A medida que el capitalismo fue madurando, la esclavitud declinó como modelo laboral. Pero el abolicionismo vino seguido, sin solución de continuidad, de una expansión imperial como nunca el mundo había conocido. Desde los inicios de la Revolución Industrial hasta 1875, la supremacía económica y militar de los países occidentales apenas se tradujo en anexiones formales de territorios. En cambio, en el último cuarto del siglo XIX media docena de Estados se repartieron en un plazo increíblemente breve la cuarta parte de la superficie del planeta. En su apogeo imperial Inglaterra llegó a gobernar sobre la cuarta parte de la humanidad y la quinta parte de la tierra firme. La ley del hombre blanco llegó a la totalidad del globo, incluso a la jungla de Madhya Pradesh, en el corazón de la India.

Tras ser acusado de hechicería y expulsado a pedradas de la manada de los hombres, Mowgli regresó a su hogar en la Selva, con la familia de lobos en la que se había criado. Llevaba consigo un valioso trofeo: la piel del tigre Shere Khan, al que había

matado y desollado. La clavó en la Peña del Consejo y anunció que en adelante no quería saber nada de los hombres. Cazaría solo en la selva.

Sin embargo, un día se topó con Buldeo, el jefe de los cazadores de la aldea. Escondido en la espesura, Mowgli pudo escuchar cómo Buldeo les contaba a unos carboneros que tenía el encargo de asesinar al niño-lobo. Los aldeanos habían encerrado en su choza a Messua y su marido, los padres de Mowgli, acusados de brujería. Tan pronto como él regresara con el cadáver del niño, los torturarían hasta hacerles confesar y después los quemarían vivos.

Mowgli corrió a la aldea y liberó a sus padres, que estaban atados y habían sido brutalmente golpeados. «¿Quién ha sido?», preguntó. «Toda la aldea ha sido —respondió su padre—. Era yo demasiado rico. Tenía demasiado ganado. Por lo tanto, ella y yo somos brujos, por haberte acogido bajo nuestro techo». Los padres huyeron del pueblo en dirección a Khanhiwara, una población a siete leguas de la aldea donde recurrirían a la protección de los ingleses, «que no permiten que las gentes se quemen o se peguen unos a otros, sin tener testigos. Si logramos llegar allí esta noche, viviremos; pero, de lo contrario, podemos darnos por muertos»^[88].

Mowgli les tranquilizó: podían caminar sin temor, ningún animal les causaría daño. Tan pronto como sus padres emprendieron la marcha, Mowgli desató la cólera de la selva. Pidió ayuda a una manada de elefantes y les explicó su propósito: borrar del mapa la aldea. «Que se vayan y busquen nuevos cubiles: no pueden quedarse aquí —dijo—. He visto, he sentido el olor de la sangre de la mujer que me alimentó... de la mujer a quien hubieran matado ellos de no haber sido por mí. Solo el olor de la hierba fresca creciendo sobre los umbrales de sus casas, puede borrar de mi memoria el otro»^[89].

Al cabo de diez días ciervos, jabalíes y nilgós lo pulverizaban todo en un círculo de dos leguas de radio en cuyo centro estaba la aldea. Los cultivos de cebada quedaron devastados, y las acequias, cegadas. Los búfalos domésticos, incapaces de encontrar pastos, huyeron también a la selva y los pocos caballos que poseían los campesinos aparecieron devorados. Mientras, los elefantes destruyeron las arcas de mimbre cubiertas de estiércol de vaca donde se guardaba el grano que se reservaba para semilla. Pronto los habitantes de la aldea comprendieron que no les quedaba otra opción que abandonar sus hogares y buscar refugio también ellos en Khanhiwara, pues «cuando toda la Selva empieza a ponerse en movimiento solo los hombres blancos son capaces de meterla en cintura»^[90].

En *El libro de las tierras vírgenes*, de Rudyard Kipling, la proletarización de las colonias es un proceso básicamente endógeno. Las sociedades tradicionales sucumben víctimas de una letal combinación de costumbres primitivas sanguinarias e incapacidad tecnológica para resistir las catástrofes naturales. Los colonos irrumpen como una fuerza benéfica externa a la que los nativos recurren para protegerse tanto de sus propias injusticias atávicas como de la violencia de la naturaleza.

El libro de las tierras vírgenes se publicó en 1894, tres años antes del jubileo de

diamante con el que la reina Victoria celebró sus sesenta años en el trono y el apogeo colonial de Inglaterra. Kipling contribuyó a los fastos con una famosa oda imperialista titulada «La carga del hombre blanco». Las celebraciones se extendieron por todo el imperio. También llegaron a la India, donde tuvieron la desgracia de coincidir con una hambruna causada por una alteración de los ciclos monzónicos y un brote de peste búbónica cuya combinación mató a unos once millones de personas entre 1896 y 1897. Por supuesto, las catástrofes naturales y las epidemias no eran extrañas en la India —tampoco en Europa, por cierto—, pero bajo el imperio de los británicos sus efectos se multiplicaron hasta extremos inenarrables.

La mercantilización y la destrucción de sus medios de vida e instituciones tradicionales arrojó a los indios a una intemperie social de consecuencias espeluznantes. La introducción de los ferrocarriles que transportaban grano infectado aceleró la propagación de la peste. Las *workhouses*, albergues y orfanatos ingleses que debían socorrer a quienes carecían de recursos, se convirtieron en campos de concentración dirigidos por funcionarios corruptos y racistas donde sencillamente se ralentizaba la muerte por inanición.

La interpretación de los colonos, sin embargo, fue exactamente la opuesta. El holocausto indio probaba la incapacidad de los indígenas para valerse por sí mismos y justificaba el sometimiento imperial como un proyecto humanitario. Los oficiales británicos luchaban denodadamente por socorrer a las víctimas de la hambruna. En 1896 Kipling publicó en el *Ladies Home Journal* un relato sobre estos esfuerzos titulado «Guillermo el Conquistador». El cuento apareció acompañado de un grabado en el que se ve a un alto oficial seguido de un grupo de niños famélicos a los que ha salvado^[91].

La historia de la pseudofilantropía colonial había tenido un episodio destacado en septiembre de 1876, cuando el rey Leopoldo II de Bélgica convocó en Bruselas un congreso geográfico internacional que reunió a expertos de varios países. Su objetivo principal era discutir las medidas que podían tomar las naciones europeas para acabar con la lacra del tráfico de esclavos en África y, ya de paso, abrir el continente a la exploración científica y el comercio. Los delegados propusieron la creación de una Asociación Internacional Africana (AIA), presidida por el propio rey Leopoldo. En realidad, era el primer paso de una estrategia de largo recorrido con la que el monarca belga aspiraba a situar a su pequeño país en un lugar prominente en la carrera colonial.

En la ejecución del plan de Leopoldo II desempeñó un papel destacado Henry Morton Stanley, un aventurero que se hizo enormemente famoso cuando consiguió encontrar al doctor Livingstone a orillas del lago Tanganica y, sobre todo, al lograr recorrer el curso del río Congo hasta el mar. En 1879 Leopoldo decidió financiar una expedición por el río Congo encabezada por Stanley. Supuestamente el viaje tenía propósitos científicos pero, en realidad, Stanley debía conseguir que los líderes indígenas de las regiones exploradas firmaran un contrato con una nueva sociedad

comercial: la Asociación Internacional del Congo, cuyo nombre estaba pensado para que se confundiera con la AIA. Dicho acuerdo autorizaría a la AIC a explotar sus territorios, que nominalmente serían «Estados libres». Stanley logró que más de trescientos jefes tribales a lo largo del río firmaran un documento absurdo donde se comprometían «en su nombre y en el de sus sucesores a entregar su soberanía y sus derechos soberanos a los territorios y unirse y combinarse según la confederación»^[92]. A cambio, la AIC les entregaría a cada uno una pieza de lienzo al mes.

El resultado fue extraordinario. En 1884 la Conferencia de Berlín, en la que las potencias imperiales se repartieron África, reconoció el nuevo Estado Libre del Congo —un territorio de dos millones de kilómetros cuadrados, más grande que México— como propiedad personal del rey Leopoldo II. No se trataba de una colonia en sentido tradicional, sino de algo mucho más parecido a una explotación comercial. El Congo se convirtió en una empresa privada unipersonal. Nunca antes se había mostrado con tanta claridad la conexión material entre la disciplina laboral extrema y el colonialismo extractivo.

Si el esclavismo fue el tubo de ensayo laboral del capitalismo, el imperialismo fue la herramienta a través de la cual se globalizó. A medida que avanzaba el siglo XIX se fue creando una profunda interdependencia económica entre regiones de todo el mundo que muy poco antes permanecían aisladas. El mundo se convirtió en un gran mercado. También laboral: la división del trabajo adquirió un carácter internacional. La colonización supuso la especialización regional. Las metrópolis occidentales acapararon las actividades tecnológicamente más exigentes y de mayor valor añadido. Los países colonizados se quedaron con la producción de materias primas. Un poco como si toda la Tierra se hubiera convertido en una gran cadena de montaje donde cada puesto se dedicaba a pequeñas tareas inútiles e incomprensibles por sí mismas. En los casos extremos, un país se entregó enfebreado a la producción de un único material.

En 1887 un veterinario escocés preocupado por reducir el traqueteo del triciclo en el que su hijo de nueve años acudía a la escuela, les añadió a las ruedas unas cámaras de aire fabricadas con caucho. Se llamaba John Dunlop. El invento inició una fiebre comercial en torno al caucho que tuvo consecuencias dramáticas para millones de personas. Poco antes, los ingleses habían logrado plantar semillas del árbol del caucho, originario de Sudamérica, en el occidente africano. Leopoldo II no desaprovechó la ocasión y convirtió el Congo en un monocultivo donde toda la población estaba dedicada a la producción de caucho y, en menor medida, de marfil. Para superar a sus competidores americanos, el rey belga impuso a los nativos del Congo la obligación de suministrar cuotas de caucho y marfil. Quienes se negaban eran víctimas de una violencia enloquecida. El asesinato, el incendio de aldeas, la tortura, la mutilación y los castigos físicos eran sistemáticos. Según algunos historiadores, el reinado de Leopoldo se cobró la vida de más de diez millones de

congoleses.

El mismo año en que Dunlop se preocupaba de mejorar el triciclo de su hijo, Stanley iniciaba un nuevo viaje por el Congo. En esta ocasión su objetivo era rescatar al naturalista alemán Emin Pasha, al que se creía amenazado por una rebelión en Sudán. Como después se supo, la expedición había sido desastrosa y extremadamente sanguinaria y a la postre significó la decadencia pública de Stanley. No obstante, inicialmente se consideró un éxito. Stanley fue recibido como un héroe y agasajado con banquetes y homenajes. Uno de los más fastuosos tuvo lugar, cómo no, el 20 de abril de 1889 en Bruselas. Esa misma semana llegaba a la capital belga un capitán de barco polaco llamado Józef Korzeniowski. Tenía una entrevista de trabajo en una gran compañía dedicada a la explotación de caucho y marfil. Korzeniowski fue contratado y enviado sin más dilación a África, donde durante ocho meses pilotó un barco por el río Congo.

Diez años después, el 17 de diciembre de 1898 Korzeniowski vivía en Londres y pudo leer en el *Saturday Review* la crónica de una reunión en la Royal Society. En ella un experto había informado de los métodos de explotación comercial que se habían puesto en marcha en el Congo: «Los belgas han reemplazado la esclavitud con un trabajo forzado que es, por lo menos, igualmente reprochable. Algunos belgas están en condiciones de actuar muy bárbaramente, de esto tienen penosa conciencia los ingleses. Mister Courtney nombra a un cierto capitán Rom que había decorado sus canchales de flores con las cabezas de 21 nativos que fueron muertos en una expedición punitiva»^[93].

A la mañana siguiente, el domingo 18 de diciembre, Korzeniowski comenzó a escribir una novela. La firmaría con el nombre que había adoptado en 1886 al nacionalizarse británico: Joseph Conrad.

El corazón de las tinieblas, la novela de Joseph Conrad, se publicó en 1899. Cuenta la historia de Charles Marlow, un joven capitán de barco que consigue empleo en una gran empresa de la Europa continental dedicada a la explotación del marfil africano. El marino es enviado a pilotar un barco que comunica las estaciones comerciales que la compañía ha instalado a lo largo de un río que atraviesa la jungla. Los administradores locales gobiernan las estaciones con mano de hierro y total autonomía. Marlow avanza por una región fantasmal, arrasada por la ambición comercial. Su misión es remontar el río al encuentro de Kurtz, un legendario empleado capaz de conseguir cantidades desorbitadas de marfil y al que, por ello, la compañía disculpa sus métodos y actitudes poco convencionales.

Marlow avanza muy lentamente. Se enfrenta al calor asfixiante, la incompetencia y la desidia de los administradores, la enfermedad, la hostilidad de los nativos... Cuando llega a la estación donde debería estar atracado su barco, lo descubre hundido en mitad del río por culpa de un capitán inexperto. Solo al cabo de tres meses

consigue salir de allí. A lo largo de su viaje va obteniendo informes cada vez más inquietantes sobre Kurtz. Las personas con las que se encuentra hablan de él con admiración y miedo reverencial, como si fuera un ser sobrenatural. Al final de su viaje encuentra a Kurtz enfermo, casi moribundo. No obstante, consigue averiguar que se ha convertido en un rey local que ejerce un gobierno despótico y sanguinario sobre un área extensa. Kurtz parece haber perdido cualquier conexión con la realidad y adorna su casa... con cabezas humanas. Conrad establece explícitamente la conexión entre Kurtz y el imperialismo europeo de pretensiones filantrópicas:

Toda Europa contribuyó a la fabricación de Kurtz; y a su debido tiempo llegué a saber que la Sociedad Internacional para la Supresión de las Costumbres Salvajes le había encargado un informe que le sirviera de guía en el futuro. [...] Se trataba de una hermosa pieza literaria. [...] No había consejos prácticos que interrumpieran la mágica corriente de las frases, a menos que una especie de nota al pie de la última página, que había sido garabateada sin lugar a dudas mucho después, con mano temblorosa, pudiera ser considerada la exposición de un método. Era muy sencilla, y al final de aquella conmovedora exhortación a todos los sentimientos altruistas, resplandecía ante uno, luminosa y terrorífica, como el fulgor de un relámpago en un cielo sereno: «¡Exterminad a todos los salvajes!»^[94].

La estación de Kurz es una puerta abierta al infierno de la explotación imperial. Parece el origen mismo de un difuso malestar ideológico frecuente en exploradores y colonos. No fue un personaje de novela, sino el propio Stanley quien afirmó sobre el Congo: «El mal se cierne sobre esta selva como una mortaja sobre los muertos [...]». Es como una región afectada por los crímenes; quien entra en su círculo queda sometido a la cólera divina». De hecho, *El corazón de las tinieblas* no muestra la menor empatía hacia los africanos:

De pronto, cuando lográbamos superar un recodo, vislumbrábamos por un instante unos muros de junco, unas puntiagudas techumbres de hierba, una explosión de alaridos, un torbellino de miembros oscuros, una multitud de manos que daban palmas, de pies que golpeaban el suelo, de cuerpos que se balanceaban, de ojos que se ponían en blanco, bajo el peso del follaje denso y quieto. El vapor se abría paso muy despacio al borde de un negro e incomprensible frenesí. El hombre prehistórico nos maldecía, nos rezaba, nos daba la bienvenida, ¿quién podría saberlo^[95]?

En realidad, *El corazón de las tinieblas* no trata sobre los crímenes del colonialismo, sino sobre la experiencia de la alienación. Lo opuesto a la alienación es esa sensación inimitable de estar siendo uno mismo. Eso que notamos al compartir algo importante con un amigo, al escribir, al realizar una acción loable, al correr, al jugar, al reír o al aprender... Esa experiencia de estar viviendo aquello que nos es más propio, lo que mejor nos identifica. La alienación es exactamente lo contrario: el sentimiento de que ciertas actividades nos son ajenas. Las realizamos, sí, pero parece como si al hacerlo fuéramos alguna otra persona. Es eso que sentimos cuando nos ocupan tareas extremadamente repetitivas o pasivas —memorizar una lista interminable o grabar datos numéricos— pero también cuando nos movemos en ambientes sociales con los que no nos identificamos —esa mirada perdida de los niños obligados a permanecer en silencio en las reuniones familiares— o cuando sucumbimos a la ira o a la

violencia. Es una pavorosa sensación de automatismo típica de esos momentos en los que, como solemos decir, desconectamos. Por eso a menudo las experiencias alienantes tienen un aire hipnótico: «Todo despedía un tufo de rapacidad idiota, como una vaharada llegada de un cadáver. ¡Por Júpiter! Nunca en mi vida había visto una cosa tan irreal»^[96].

En nuestras sociedades, una fuente fundamental de alienación es la generalización de un tipo de realidad laboral que en el pasado solo conocían algunos siervos, que los antiguos concebían literalmente como una condena: permanecer ocho horas de pie en silencio vigilando la salida de un supermercado, mover una manivela en una cadena de montaje... El trabajo se ha contraído en una experiencia quebrada, un eslabón de una cadena cuyo sentido final somos incapaces de percibir, tal vez porque no existe.

Las colonias comerciales supusieron la expansión cataclísmica de esta alienación laboral antes limitada a los esclavos. La decadencia tropical emana de la conversión de todo un país en una fábrica. Una tierra de nadie en la que nadie es sí mismo. Ni los nativos que viven una vida degradada por la subordinación. Ni los colonos, sumidos en la depravación del poder absoluto.

Había unas figuras negras tumbadas, sentadas o acucilladas entre los árboles, apoyándose en los troncos y agarrándose a la tierra, a medias visibles, a medias difuminadas por la luz mortecina, en todas las actitudes posibles del dolor, del desamparo y de la desesperación. Explotó otro barreno en el promontorio, seguido por un ligero temblor del suelo bajo mis pies. El trabajo continuaba. ¡El trabajo! Y aquel era el lugar al que se habían retirado a morir algunos de los que ayudaban a realizarlo. Estaban muriendo muy despacio, eso era evidente. No eran enemigos, no eran criminales, ahora ya no eran nada de este mundo, sino las sombras negras del hambre y la enfermedad, yaciendo en desorden en la tiniebla verdosa. Traídos de todos los rincones de la costa de acuerdo con las leyes de los contratos temporales^[97].

Algunas décadas después, un soldado francés pobre y desmesuradamente cínico llamado Ferdinand completó el círculo de las tinieblas. Tras vivir el horror indescriptible de las trincheras de la Primera Guerra Mundial, sin recursos de ningún tipo, acabó en unas colonias francesas dedicadas a la explotación del caucho. Allí el antihéroe de *Viaje al fin de la noche* se topó con un escenario de degradación extrema en el que pudo observar con nitidez la continuidad entre la violencia colonial, el esclavismo y la disciplina laboral. Encuentra empleo en la Compañía Pordurière del Pequeño Togo, donde trabajaban tanto inmigrantes europeos pobres como indígenas: «Los indígenas no funcionan sino a estacazos, conservan esa dignidad, mientras que los blancos, perfeccionados por la instrucción pública, andan solos. La estaca acaba cansando a quien la maneja, mientras que la esperanza de llegar a ser poderoso y rico con que están atiborrados los blancos no cuesta nada, absolutamente nada. ¡Que no vengan a alabarnos el mérito de Egipto y de los tiranos tártaros! Estos aficionados antiguos no eran sino unos maletas petulantes en el supremo arte de hacer rendir al animal vertical su mayor esfuerzo en el currelo»^[98].

Céline conecta biográficamente la plantación y la cadena de montaje. Tras escapar de su puesto de trabajo en mitad de la selva, Ferdinand logra embarcar en un

buque que se dirige a Estados Unidos, donde comienza a trabajar en una fábrica automovilística de Detroit, muy cerca de Flint, en la compañía rival de la empresa que empleará a Ben Hamper cincuenta años después. Allí describe con precisión quirúrgica la experiencia de la alienación laboral extrema, la sensación de acabar convertido en algún otro completamente distinto. O más bien en ningún otro:

Vi los grandes edificios rechonchos y acristalados, a modo de jaulas sin fin para moscas, en las que se veían hombres moviéndose, pero muy lentos, como si ya solo forcejearan muy débilmente con yo qué sé qué imposible. ¿Eso era Ford? [...] Nos repartieron en filas cansinas, en grupos vacilantes de refuerzo hacia los lugares de donde nos llegaban los estrépitos de las máquinas. Todo temblaba en el inmenso edificio y nosotros mismos de los pies a las orejas, atrapados por el temblor, que llegaba de los cristales, el suelo y la chatarra, en sacudidas, vibraciones de arriba abajo. Te volvías máquina tú mismo a la fuerza, con toda la carne aún temblequeante, entre aquel ruido furioso, tremendo, que se te metía dentro y te envolvía la cabeza y más abajo, te agitaba las tripas y volvía a subir hasta los ojos con un ritmo precipitado, infinito, incansable. [...] Ya solo existíamos gracias a una como vacilación entre el embotamiento y el delirio. Ya solo importaba la continuidad estrepitosa de los miles y miles de instrumentos que mandaban a los hombres. Cuando a las seis todo se detenía, te llevabas contigo el ruido en la cabeza; yo lo conservaba la noche entera, el ruido y el olor a aceite también, como si me hubiesen puesto una nariz nueva, un cerebro nuevo para siempre. Conque, a fuerza de renunciar, poco a poco, me convertí en otro... Un nuevo Ferdinand^[99].

A principios de siglo xx, Rafael Barrett se atrevió a pensar qué hubiera pasado si Leopoldo II también hubiera tenido la oportunidad de ser algún otro. «Noticias de Leopoldo» es un relato que comienza con la defunción del rey de los belgas. Inmediatamente, su espectro se levantó del lecho de muerte y atravesó a los familiares y dignatarios que velaban el cadáver, a los que percibió como masas vaporosas que no le opusieron resistencia alguna: «Le satisfacía, en medio de tantos seres etéreos, sentir su carne palpable, consistente, dura. [...] Empujado por un instinto misterioso y certero, se dirigió a la frontera de Francia: “Sin duda voy a comparecer ante Dios...”», se dijo. Llegó a París, pero descubrió que allí no estaba Dios y siguió caminando hacia el sur. Atravesó landas inmensas, desfiladeros nevados, campos de trigo, cada vez más fatigado... Hasta que llegó a la orilla del mar y comprendió que Dios no estaba en Europa. Leopoldo, suspirando, se quitó su traje de general y nadó hacia el sur mientras su carne iba perdiendo consistencia y se volvía casi transparente. Desnudo y exhausto, se internó en África y a medida que las cosas iban recobrando su aspecto normal, él se aniquilaba. Pasó por extrañas plantaciones, chozas techadas con plantas exóticas, alminares donde cantaban los mucines, frescos pozos entre las palmeras; oyó el aullido de los chacales y los rugidos de los leones. Y todo aquello vivía, y él se moría definitivamente.

Y seguía arrastrándose, jirón de bruma dolorida, entre los matorrales, sobre las arenas abrasadoras, herido del sol despiadado. Y pasaron los días y las noches y al fin llegó. Leopoldo, que no era ya sino el recuerdo de un suspiro humano, el eco de un hueco donde hubo una sombra, contuvo el átomo de vida que aún le restaba, y miró —mirada postrera— en torno. El paisaje trajo a su memoria una de las fotografías tomadas en el Congo. Al pie de un árbol, un negrito recién nacido dormía profundamente. No había más Dios por allí. Leopoldo entonces se disolvió en la brisa y el niño, al respirar, se sorbió al rey... Ahora el espíritu de Leopoldo, tan curiosamente reencarnado, tendrá ocasión de ampliar su experiencia, recorriendo otra de las

Hay un silencio atronador, una ausencia ensordecedora que vicia tanto la literatura imperial de Kipling como la anticolonial de Conrad como, por supuesto, el nihilismo irónico de Céline. Es la voz perdida de cientos de millones de personas sometidas, asesinadas... ¿Qué canciones tristes entonaron? ¿Qué leyendas de consuelo imaginaron? ¿Qué poemas de valor y resistencia cantaron? El colonialismo fue sufrimiento físico pero, como la alienación laboral, es también una destrucción sistemática de posibilidades históricas, del bagaje de experiencias, trabajos y días que nos unen y nos separan.

—¿Ese es Rafael Barrett? —pregunté.

Era una pregunta retórica, en realidad. Porque el cuadro tenía una cartela que lo indicaba claramente. Estaba en Asunción, en el Museo del Barro, un proyecto personal de Ticio Escobar, que por entonces era ministro de Cultura de Paraguay (de hecho, el museo estaba pegado a su casa). Hacía un par de años que Fernando Lugo había ganado las elecciones poniendo fin a sesenta años de gobierno del Partido Colorado que habían llevado la corrupción política a cotas nunca antes holladas.

Había llegado a Asunción el día anterior. Nada más bajar del avión, un niño muy pequeño, no creo que tuviera cinco años, se ofreció a limpiarme los zapatos. Era un poco raro porque yo iba en chanclas. El niño y yo nos quedamos mirándonos callados. Imaginé que estaba pensando que maldita la culpa tenía él de que yo vistiera como un puto *hippie*. Viajaba desde Buenos Aires y aún no tenía guaraníes, así que le di unos pocos pesos que me quedaban. Observó las monedas, me dio las gracias muy serio y se marchó, supongo que preguntándose si yo era subnormal.

Después de dejar el equipaje en el hotel salí a dar una vuelta y me acerqué hasta el río Paraguay, a la altura del palacio presidencial y el Parlamento. Enfrente había un enorme barrio de chabolas. Cuando digo enfrente me refiero a que literalmente los parlamentarios podían cruzar una calle estrecha y pasearse por una favela indescriptible. Aunque no es que la mayor parte de ellos tuviera la menor intención de hacer tal cosa. Seguí caminando y llegué a una plaza en la que unos indígenas parecían estar acampados. Habían montado unas hamacas y una especie de barracas bajo unos árboles gigantescos. Muchos estaban sentados a la sombra sin hacer gran cosa, unas mujeres cocinaban algo sobre unas hogueras y algunos niños corrían desnudos. Habían colgado desmañadamente un par de pancartas de cartón pero no conseguí descifrar a qué hacían referencia.

Por la tarde me llevaron al Museo del Barro. Rafael Barrett aparecía en varios cuadros, pues había sido una figura muy importante de los movimientos políticos revolucionarios paraguayos de principios de siglo xx. Pero a mí me llamó la atención un óleo de Ignacio Núñez Soler —un pintor anarquista local— en el que se veía a

Barrett dando una conferencia en el Teatro Municipal de Asunción. A lo mejor porque yo estaba allí para montar una exposición sobre Walter Benjamin y dar unas conferencias sobre su obra, una idea que, aquella mañana, mientras paseaba entre toda aquella miseria urbana, me había parecido absurda e irreal, y me hizo sentir como una especie de Malcom Lowry de pacotilla.

A Barrett le pasó lo contrario. Recordando su llegada a Paraguay escribió: «Allí me hice bueno». Y es verdad. Barrett era cántabro pero en 1896, a los veinte años, se fue a vivir a Madrid para estudiar ingeniería. En la capital tuvo trato con destacados miembros de la generación del 98, como Valle-Inclán, y básicamente se dedicó a vivir como el señorito que era: de borrachera en timba y de burdel en duelo. Precisamente tras varios escándalos relacionados con duelos y agresiones a otros miembros de la alta sociedad, en 1903 se vio obligado a emigrar a Argentina, donde comenzó a escribir en varios periódicos.

Más lejos, cada vez más lejos, viajó como corresponsal a Asunción. Allí algo cambió para siempre. Conoció la pobreza extrema de los campesinos. Entró en contacto con activistas políticos y sindicales. Se enamoró de la que sería su mujer, Panchita. Y entonces Barrett, que tal vez en algún momento aspiró a ser novelista o poeta o filósofo, decidió volcar su inmenso talento en escritos de intervención breves y emocionantes.

Al día siguiente, Carmen, una funcionaria del Ministerio de Cultura muy amable, me llevó a visitar otro museo de artesanía tradicional. Nos montamos en un todoterreno del ministerio y viajamos durante casi dos horas, primero atravesando barriadas cada vez más pobres, luego circulando por caminos de tierra rojiza junto a los que se levantaban termiteros gigantescos. Cuando nos bajamos yo estaba mareadísimo y me pareció que nos habíamos internado en el chaco. Comenté lo raro que era ubicar un museo en medio del campo. El conductor y Carmen se partieron de risa. Aquello era aún la ciudad, me explicaron. Para paliar el ridículo me interesé por la situación de los indígenas acampados en la plaza con los que me había encontrado el día anterior. ¿Tal vez había alguna reivindicación identitaria en marcha? Carmen me miró confundida. Les expliqué lo que había visto.

—¡Ah! No, son arreados... —me dijo—. Los caciques los envían para presionar al gobierno. Los meten en camiones y los sueltan sin dinero ni comida en Asunción. El viaje es terrible. Llegan a viajar días de pie en las cajas de camiones abiertos por caminos de tierra.

Recordé que Barrett también escribió sobre otros arreados paraguayos. Fue en *Lo que son los yerbales*, un reportaje que publicó por entregas en 1908 en un periódico de Asunción. En él denunció las condiciones infrahumanas en las que vivían, o más bien morían, los trabajadores que esclavizaban las compañías paraguayas que cultivaban la yerba con la que se hace el mate: «El mecanismo de la esclavitud es el siguiente: no se le conchaba jamás al peón sin anticiparle una cierta suma que el infeliz gasta en el acto o deja a su familia. Se firma ante el juez un contrato en el cual

consta el monto del anticipo, estipulándose que el patrón será reembolsado en trabajo. Una vez arreado a la selva, el peón queda prisionero los doce o quince años que, como máximo, resistirá a las labores y a las penalidades que le aguardan. Es un esclavo que se vendió a sí mismo. Nada le salvará. Se ha calculado de tal modo el anticipo, con relación a los salarios y a los precios de los víveres y de las ropas en el yerbal, que el peón, aunque reviente, será siempre deudor de los patrones. Si trata de huir se le caza. Si no se logra traerle vivo, se le mata».

En Paraguay Barrett se topó con un entorno laboral cercano al de cualquier colonia. Un escenario muy parecido al que Conrad se encontró en el Congo. Pero Barrett, al que Paraguay hizo bueno, no vio allí hombres prehistóricos que tal vez le maldecían o tal vez le rezaban, sino compañeros, hermanos cuyo sufrimiento supo entender, compartir y combatir. Compañeros con los que rehabilitar el trabajo.

En nuestra sociedad el trabajo es una maldición. La sociedad, como el Dios del Génesis, castiga con el trabajo, ¿a quién? A los pobres, porque el único delito social es la miseria. La miseria se castiga con trabajos forzados. El taller es el presidio. Las máquinas son los instrumentos de tortura de la inquisición democrática.

Hemos envenenado el trabajo. Le hemos hecho temer y odiar. Lo hemos convertido en la peor de las lepras.

¡Y pensar que el trabajo será un día felicidad, bendición y orgullo, que quizá lo ha sido en sus orígenes! Mientras escribo estas líneas, mi hijo —de dos años y medio— juega. Juega con tierra y con piedras, imitando a los albañiles; juega a trabajar. La idea de ser útil germina en su tierno cerebro con alegría luminosa. ¿Por qué no trabajan los hombres, alegres y jugando, como trabajan los niños? El trabajo debe ser un divino juego; el trabajo es la caricia que el genio hace a la materia, y si la maternidad de la carne está llena de dicha, ¿no ha de estarlo también la del espíritu? Y he aquí que hemos prostituido el trabajo; hemos hecho de la naturaleza una hembra de lupanar, servida por el vicio y no por el amor, hemos transformado al obrero en siervo de eunucos y de impotentes.

El trabajo ha de ser la bienaventurada expansión de las fuerzas sobrantes; el resplandor de la juventud. Ha de ser hermano de las flores, del encendido plumaje que ostentan las aves enamoradas; hermano de todos los matices irisados de la primavera. Compañero de la belleza y de la verdad, fruto, como ellas, de la salud humana, del santo júbilo de vivir.

Entretanto, es compañero de la desesperación y de la muerte, carga de los exhaustos, frío y hambre de los desfallecidos, abandono de los desarmados, desprecio de los inocentes, ignominia de los humildes, terror de los condenados a la ignorancia, angustia de los que no pueden más.

Pero lo absurdo no subsiste mucho tiempo. Libertaremos a los pobres de la esclavitud del trabajo, y a los ricos, de la esclavitud de su ociosidad^[100].

Quién sabe. Tal vez era algo así en lo que Hesíodo estaba pensando hace dos mil setecientos años.

TODO SE DESMORONA

Un día de principios del siglo xx, Occidente despertó de un largo y plácido sueño de paz y prosperidad y lo que vio a su alrededor fue muerte, destrucción, miseria y ruina:

*Dando vueltas y vueltas en la espiral creciente
no puede ya el halcón oír al halconero;
todo se desmorona; el centro cede;
la anarquía se abate sobre el mundo,
se suelta la marea de la sangre, y por doquier
se anega el ritual de la inocencia;
los mejores no tienen convicción, y los peores
rebotan de febril intensidad^[101].*

W. B. Yeats escribió estos versos en 1919, unos meses después del fin de la Primera Guerra Mundial. Y tenía razón. Todo se había desmoronado... y siguió haciéndolo. En 1939, unos meses antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial, W. H. Auden, otro poeta anglosajón, escribía así:

*Pongamos que en estas calles hay diez millones de
almas,
Unos viven en mansiones, otros viven en gateras:
Pero nosotros en dónde, querida, pero nosotros en
dónde.
Cuando la tierra era nuestra qué hermosa nos parecía,
Mira en los mapas ahora y allí podrás encontrarla:
No podemos regresar, querida, no podemos regresar.
[...]
Llegué a una vasta llanura donde caía la nieve;
Diez mil soldados marchaban en fila de un lado a otro:
Buscándonos a nosotros, querida, buscándonos a
nosotros^[102].*

El siglo XIX fue muy largo. Empezó en 1789, con la Revolución francesa, cuando la gente aún viajaba en carruaje y las ciudades carecían de sistemas de alcantarillado. Terminó en 1914, cuando la Gran Guerra inició un rapidísimo proceso de autodestrucción material, social y espiritual del mundo occidental tal y como había sido conocido hasta entonces. En pocos años amplias zonas de Centroeuropa se convirtieron en una tierra baldía, por emplear la expresión de T. S. Eliot, devastada por los proyectiles, abarrotada de cadáveres, yerma a causa del uso de armas químicas. Los europeos asistieron con espanto a una implosión del terror que hasta entonces habían logrado contener en las colonias. De hecho, muchas de las armas de destrucción masiva que se emplearon en la Primera Guerra Mundial, como los bombardeos aéreos, habían sido ensayadas en África y Asia.

Desde el final de las guerras napoleónicas, Europa había vivido un periodo de casi cien años de relativa tranquilidad. Seguramente alguna gente no estaría de acuerdo con este diagnóstico. Por ejemplo, las decenas de miles de parisinos asesinados o encerrados en campos de concentración durante la sanguinaria represión que siguió a la insurrección popular de la Comuna de París, en 1871. Pero la verdad es que, en comparación con la belicosidad política y religiosa que dominó los inicios de la modernidad, la época heroica del capital fue más o menos pacífica en las metrópolis. Para los europeos más acomodados también fue una época próspera. El mundo occidental de finales del siglo XIX casi resultaba monótono y aburrido. Podía ser duro, cruel o injusto pero era comprensible. Incluso cuando había luchas violentas —entre obreros y patrones, por ejemplo— el campo de batalla era inteligible. La vida en común discurría en un terreno organizado en torno a la economía industrial, el libre comercio y una concepción rígida y estamental de las diferencias de clase. En el cambio de siglo este orden se volatilizó. A partir de 1914 la humanidad se enfrentó a la mayor crisis de origen no natural que había conocido.

Hoy las guerras con millones de muertos, las armas atómicas, las crisis especulativas y la hiperinflación, el totalitarismo o la destrucción cultural forman parte de nuestro imaginario colectivo. Nos hemos acostumbrado a que el capitalismo discurra a través de violentas contracciones económicas y políticas. Casi nos damos con un canto en los dientes si no desembocan en guerras o al menos estas tienen lugar lejos de nuestros hogares. Por eso nos cuesta imaginar la profundidad del desasosiego característico de la experiencia histórica del periodo de entreguerras. Fue una época marcada no solo por sufrimientos materiales extremos, sino también por una sensación generalizada de ausencia de sentido. En sus memorias, Stefan Zweig lo explicaba con estas palabras:

Nací en 1881, en un imperio grande y poderoso —la monarquía de los Habsburgos—, pero no se molesten en buscarlo en el mapa: ha sido borrado sin dejar rastro. Me crie en Viena, metrópoli dos veces milenaria y supranacional, de donde tuve que huir como un criminal antes de que fuese degradada a la condición de ciudad de provincia alemana. En la lengua en que la había escrito y en la tierra en que mis libros se habían granjeado la amistad de millones de lectores, mi obra literaria fue reducida a cenizas. De manera que ahora soy un ser de ninguna parte, forastero en todas; huésped, en el mejor de los casos. También he perdido a mi

patria propiamente dicha, la que había elegido mi corazón, Europa, a partir del momento en que esta se ha suicidado desgarrándose en dos guerras fratricidas. Para mi profundo desagrado, he sido testigo de la más terrible derrota de la razón y del más enfervorizado triunfo de la brutalidad de cuantos caben en la crónica del tiempo; nunca, jamás (y no lo digo con orgullo sino con vergüenza) sufrió una generación tal hecatombe moral, y desde tamaña altura espiritual, como la que ha vivido la nuestra^[103].

Entre 1914 y 1945 casi cien millones de personas murieron en dos guerras en las que participaron la mayor parte de los países del mundo. Las fronteras políticas saltaron por los aires: algunos Estados literalmente desaparecieron de los mapas y surgieron otros nuevos de los que nadie había oído hablar. El futuro del orden social burgués se tambaleó con la Revolución soviética de 1917. Los progresos en democracia y libertad dieron paso al autoritarismo: durante el periodo de entreguerras las instituciones democráticas solo sobrevivieron en cinco países europeos.

La sofisticación intelectual extrema se vio sustituida por una irracionalidad entusiasta. Muchos de los científicos que a principios de siglo revolucionaron la física, como Niels Bohr, leían a los filósofos griegos en su lengua original; en toda Europa los poetas, músicos y pintores vanguardistas eran venerados como hoy las estrellas del rock. Unos pocos años después los nazis declaraban un profundo aprecio por la magia, el ocultismo y la parapsicología. Victor Klemperer —un filólogo alemán de origen judío que logró salvarse del exterminio al estar casado con una mujer aria— evocaba de este modo el nuevo ambiente cultural: «Nunca, nunca en toda mi vida, un libro me hizo retumbar tanto la cabeza como *El mito del siglo xx* de Rosenberg. No porque supusiera una lectura extremadamente profunda, difícil de comprender o estremecedora para el alma, sino porque Clemens me golpeó durante varios minutos la cabeza con aquel tomo (Clemens y Weser eran los torturadores especiales de los judíos de Dresde)»^[104].

Por último y por encima de todo, se derrumbó la fe en un progreso económico ilimitado basado en el libre intercambio comercial, que había sido la auténtica religión ecuménica del siglo anterior. Durante los siguientes cincuenta años la ideología del mercado autorregulado sería considerada una quimera peligrosa y apenas sobrevivió en un puñado de departamentos universitarios de economía.

El 26 de marzo de 1913 un estudiante ruso de vida disipada llamado Ilya estaba sentado en el café Rotonde, un tugurio bohemio en el bulevar Montparnasse de París. No tenía dinero para pagar la cuenta y esperaba que algún conocido entrara y le invitara. Aquella noche en la Rotonde se celebraba un baile de disfraces organizado por la Academia Neoesandinavá que había degenerado en una barahúnda alcoholizada. Sin embargo, el local entero enmudeció cuando abrió la puerta y entró un hombre con aspecto de persona de orden, vestido con sombrero hongo y gabardina, que destacaba como si llevara un letrero luminoso entre la clientela habitual de pintores, músicos, borrachos, vagabundos y buscavidas. Ilya lo tomó por

el diablo. Pero se equivocaba... más o menos.

Se trataba de Julio Jurenito, un joven mexicano nacido en 1885 en Guanajuato. Hizo fortuna como bandolero, trabajó para la revolución tomando partido por Zapata y dirigió a los indios en la batalla de Celaya, donde fue derrotado el ejército de Villa. Aburrido de la revolución, viajó por el mundo estudiando matemáticas, filosofía, el oficio de tornero, el de electricista, hidrología, egiptología, y aprendió a tocar la ocarina, a jugar al ajedrez, economía política, versificación y una larga serie de ciencias, oficios, idiomas y juegos. Así, a los veintiocho años llegó a París. Pronto se formó a su alrededor un círculo de discípulos que lo veneraban como Maestro: un acaudalado estadounidense llamado mister Cool, un africano conocido como Aisha, un ruso existencialista y filosofante cuyo nombre era Alexei Spiridonovich... También, naturalmente, el propio Ilya, que no es otro que Ilya Ehrenburg, autor y personaje de la novela *Las extraordinarias aventuras de Julio Jurenito*, publicada en 1922.

Jurenito estaba decidido a destruir la civilización occidental y recorría el continente disfrutando del creciente desorden. Así que recibió la noticia del estallido de la Gran Guerra con entusiasmo —«ahora el caos ha tomado forma, la locura ha pasado a ser un modo de vida»^[105] y trató de intervenir en el conflicto como representante plenipotenciario de la (imaginaria) república de Labardán, con exigencias apenas un poco más irracionales que las que enfrentaban a las potencias europeas. Durante sus gestiones Jurenito y sus discípulos visitaron con interés las trincheras alemanas. Tal vez allí se tropezaran con un jovencísimo oficial prusiano herido siete veces en combate. Se llamaba Ernst Jünger y se caracterizaba por una valentía, un aprecio por la vida castrense y una incapacidad para comprender lo que sucedía a su alrededor desmedidos.

Tempestades de acero, la novela que Jünger publicó en 1920, es un texto hermoso pero lisérgico. Parece escrito por un enfermo mental. Esta es su descripción de las masas de reclutas masacrados por el fuego de artillería y las armas químicas: «En estos hombres está viva una fuerza elemental que subraya, pero a la vez espiritualiza, la ferocidad de la guerra: el gusto por el peligro en sí mismo, el caballeresco afán de salir airoso de un combate. En el transcurso de cuatro años el fuego fue fundiendo una estirpe de guerreros cada vez más pura, cada vez más intrépida»^[106]. Jünger delira con un escenario épico sacado de la *Eneida* mientras a su alrededor se desarrolla una carnicería anónima y despiadada. La Primera Guerra Mundial fue el primer conflicto bélico donde resultó evidente que el factor crucial en la guerra capitalista era la capacidad para movilizar recursos tecnológicamente avanzados a escala industrial y que el comportamiento idóneo de la tropa era el de una masa uniforme y compacta. El valor individual pasó a ser tan relevante como la elegancia de los uniformes de los oficiales.

Tempestades de acero tiene una prosa muy cursi pero poderosa y hay que hacer un esfuerzo para tratar de adivinar qué es lo que realmente ha vivido su autor. Lo que

Jünger llama acuartelamiento consiste en permanecer días enteros agazapado en minúsculas madrigueras excavadas en las trincheras confiando en que una bomba no te entierre vivo. Los caídos en combate son, básicamente, soldados novatos que no han llegado a ver al enemigo, destrozados por una tormenta permanente de metralla, explosivos y gases venenosos. El laberinto de trincheras es tan intrincado que con frecuencia Jünger y sus hombres se pierden y acaban en tierra de nadie en medio del fuego cruzado. No es algo extraordinario, por otro lado, pues los bombardeos de fuego amigo son habituales. Pero, sobre todo, los combates son básicamente anecdóticos. La mayor parte del tiempo los militares parecen figurantes de un sangriento decorado de trincheras cuya única función es separar las líneas enfrentadas de piezas de artillería.

A veces he tenido la sospecha de que realmente Jünger quería escribir una sátira sobre la idiotez de los oficiales alemanes. Cuenta que de vez en cuando, sin que nadie se lo pidiera, se entretenía reptando hacia las trincheras enemigas para tratar de capturar a un enemigo (sí, en serio: *un* enemigo en una guerra que movilizó a millones de soldados): «Estas breves incursiones, en las que era preciso saber dominarse bien, constituían un buen medio para templar el valor y para romper la monotonía de la existencia en la trinchera. Lo que sobre todo no debe hacer el soldado es aburrirse». En otra ocasión arriesga su propia vida y la de su asistente para recuperar una condecoración: «Mientras avanzaba noté que se me había desprendido del pecho la Cruz de Hierro; había caído al suelo. Schrader, mi ordenanza, y yo nos dedicamos a buscarla con todo interés, aunque tiradores ocultos nos tomaban como blanco de sus fusiles. Por fin la sacó Schrader de una mata de hierba y volví a prendérmela»^[107].

Hay algo cómico e incluso tierno en ese desesperado intento por interpretar una guerra de posiciones dominada por las armas de destrucción masiva como una prueba de valor personal. Por eso *Tempestades de acero* es una novela involuntariamente autoparódica. Incluso su desmesurado título completo —*En tempestades de acero: diario del comandante de fuerzas de choque, Ernst Jünger, voluntario de guerra, y posterior teniente en el regimiento de fusileros del Príncipe Albrecht de Prusia (73.º Regimiento de Hannover)*— recuerda al auténtico título de la novela de Ehrenburg, que casi nunca se reproduce en las portadas de las ediciones comerciales: *Las extraordinarias aventuras de Julio Jurenito y sus discípulos Monsieur Delet, Karl Schmidt, míster Cool, Alexei Tishin, Ercole Bambucci, Ylya Ehrenburg y el negro Aisha. En días de paz y guerra y revolución, en París, en México, en Roma, en Senegal, en Kinieshma, en Moscú, y en otros lugares, y también las distintas opiniones del Maestro. Sobre el arte de fumar en pipa, sobre la muerte, sobre el amor, sobre la libertad, sobre el juego de ajedrez, sobre la raza hebrea, sobre la construcción y otras muchas cosas.*

La guerra capitalista acabó con la literatura de guerra tradicional, cuya última expresión memorable es la obra de Jünger. Por eso James Jones, tal vez el mejor

escritor bélico de la segunda mitad del siglo xx, comienza *La delgada línea roja* — una novela sobre la campaña de Guadalcanal— con una dedicatoria de aire inicialmente jüngeriano —«Este libro va alegremente dedicado a esa actividad, la más grande y más heroica de todas las humanas, que es la GUERRA y el GUERREAR; que nunca dejen de darnos el placer, la excitación y la estimulación de adrenalina que necesitamos...»—, pero que termina con un deje irónico: «... ni deje de proporcionarnos los héroes, los presidentes y los dirigentes, los monumentos y los museos que les erigimos en nombre de la PAZ».

Y, en efecto, la Gran Guerra es también el origen de la literatura pacifista. Novelas como *Sin novedad en el frente*, de Erich Maria Remarque, hubieran sido inimaginables antes de que diez millones de jóvenes fueran exterminados como ratas en las trincheras centroeuropeas. Pero, sobre todo, fue un conflicto intenso y extrañamente parodiado. De nuevo: no mucho antes hubiera sido impensable la publicación de agresivas burlas de las efusiones patrióticas como *El buen soldado Švejk* (1922), de Jaroslav Hašek, o *Los últimos días de la humanidad* (1918), de Karl Krauss o la propia novela de Ehrenburg. Toda aquella muerte y destrucción implicaba un nivel tal de falsedad, hipocresía y sinsentido que la única herramienta que parecía adecuada para pensarla era la carcajada histórica.

Porque aunque aquel caos era manifiestamente incomprensible, al mismo tiempo exigía ser pensado. No era un mero estallido de irracionalidad religiosa o nacionalista —o, desde la perspectiva de Jünger, un rito de paso para los patriotas valientes y honorables—, sino que tenía una coherencia insoportable con las instituciones que poco antes parecían la garantía misma del orden, la paz y la prosperidad. De aquel sindióis emanaba un mensaje poderoso sobre el pasado, el presente y, sobre todo, el futuro del mundo. Como dijo Julio Jurenito:

Cándidos niños. ¿Acaso creéis que la guerra va a terminar tan fácilmente? Eso nadie lo puede hacer, ni siquiera los que la comenzaron: diplomáticos, políticos, fabricantes, emperadores, aventureros, el pueblo, ¡nadie en absoluto! Al principio estaban enloquecidos: el furor salvaje, los saltos, los gritos, la inesperada familiaridad con la muerte, la destrucción de todos los bienes terrestres, en una palabra, el maravilloso tumulto. Ahora se han acostumbrado. [...] No es la gente la que se ha adaptado a la guerra, es la guerra la que se ha adaptado a la gente. [...] Este conflicto durará decenas, tal vez cientos de años. En los intermedios habrá tratados de paz, y en general toda clase de poesías bucólicas. Podrá cambiar de forma. A veces, como los arroyos, se ocultará bajo tierra, y recordará hasta la repugnancia a la conmovedora paz. [...] La guerra no se parecerá desde ahora a sí misma, y sabrá introducirse sutilmente en los corazones: la muralla de la ciudad, la valla de la casa, el umbral de la habitación se convertirán en los nuevos frentes. Todo empezó por un ataque apoplético, por un exceso de energías irracionales, de riqueza inmerecida, rapiñada, robada^[108].

El enfrentamiento militar a escala mundial surgió del estallido de un conjunto de tensiones larvadas que se habían ido acumulando a lo largo del periodo de formación del capitalismo. La caída del patrón oro durante la Gran Guerra fue el certificado de defunción de la utopía del mercado libre. Por todo el mundo, en la experiencia vivida de millones de personas, se difundió la intuición de que el origen de aquellos

conflictos desgarradores era la centralidad que había ido adquiriendo la competencia mercantil en sus vidas, la forma en la que el siglo anterior había atribuido a la economía la potestad de responder a las preguntas sobre lo que era posible, imposible, deseable o valioso.

Durante mucho tiempo las élites económicas y políticas defendieron con vehemencia que la extensión del intercambio comercial era la garantía irrenunciable de la concordia y el bienestar de los países que se consideraban a sí mismos civilizados. En los inicios del siglo xx el sistema mercantil mostró su cara oculta: una pútrida sima de irracionalidad de la que emanaba una sinrazón que lo emponzoñaba todo, desde las relaciones internacionales a la propia vida íntima.

Los Ángeles, 1932. Robert Syverten es un joven de clase trabajadora que fantasea con la extremadamente remota posibilidad de abrirse camino en Hollywood como director de cine. Entretanto, trata de sobrevivir con papeles como extra en las grandes producciones. Precisamente tras ser rechazado en una audición Robert conoce a Gloria, una joven que también trata de medrar en el *star system* y que lo convence para que participen en un maratón de baile, un tipo de espectáculo que se popularizó en Inglaterra y Estados Unidos durante la Gran Depresión. Robert está hambriento y le tienta tanto el premio en metálico, mil dólares, como el hecho de que los participantes reciben comida gratis.

El espectáculo se celebra en una sala de baile de Santa Mónica, al borde del mar. Los bailarines son jóvenes de clase baja: trabajadores rurales expulsados del campo, obreros en paro, inmigrantes mexicanos, mujeres víctimas de la violencia familiar... Las normas del concurso son de un sadismo refinado. Las ciento cuarenta parejas que participan deben permanecer en movimiento con diez minutos de descanso cada hora y cincuenta minutos. Los organizadores hacen lo que sea para mantener el interés del público: cada noche organizan una carrera en la que la última pareja en llegar queda descalificada; celebran una boda entre unos concursantes en plena pista de baile; recurren al patrocinio de tiendas locales que sponsorizan a algunas parejas...

Los días y las semanas se suceden. La locura de la competición mediada por el agotamiento físico extremo y la sensación de encierro genera un ambiente enfermizo y claustrofóbico. Las trampas, los insultos y las peleas entre los bailarines son cada vez más frecuentes. Finalmente, después de casi novecientas horas ininterrumpidas, el concurso se suspende cuando se comete un asesinato en el bar del salón de baile. Robert y Gloria por fin salen del local. Son las dos de la madrugada y pasean por un muelle junto al mar. Robert trata de hablar con Gloria.

—¿Y tú qué piensas hacer? —pregunté a Gloria.

—Quiero salir de este carrusel —dijo—. Ya he terminado con esta cosa tan pestilente.

—¿Qué cosa?

—La vida.

Gloria ya había intentado matarse con anterioridad y durante el maratón de baile fantasea constantemente con la idea de suicidarse. Finalmente, en el muelle, saca una pequeña pistola de su bolso y le pide a Robert que la mate. Él recuerda entonces un episodio de su infancia, en una granja de Arkansas, cuando su abuelo usó una escopeta para rematar a un caballo herido. A continuación dispara a Gloria en la cabeza. Cuando la policía le detiene y le pregunta por qué lo ha hecho. Robert dice: «Ella me lo pidió». «¿Es eso lo único que puedes alegar?», responde el policía. «¿Acaso no matan a los caballos?», añade Robert^[109].

Berlín, 1930. Johannes y Emma son una joven pareja de recién casados y acaban de tener un bebé. Viven en una infravivienda que un carpintero ha construido sobre un cine y que les alquila a bajo precio. Son pobres y tienen que medir cada marco que gastan. Sin embargo, la vida les había prometido una existencia mucho menos hostil. Ella procede de una familia de obreros industriales y él ha estado empleado en un par de comercios prósperos en una ciudad de provincias. Son dos víctimas más del capitalismo de la República de Weimar. La hiperinflación que siguió a la Primera Guerra Mundial arruinó a los asalariados ahorradores y enriqueció a rentistas y especuladores, que obtuvieron auténticos imperios industriales a precio de ganga.

La pareja tiene la mala suerte de casarse justo cuando una nueva crisis, la de 1929, arrasa otra vez el país. Johannes encuentra trabajo en la sección de caballeros de unos grandes almacenes textiles de Berlín. Allí un jefe de recursos humanos psicópata establece un sistema darwinista de selección de personal basado en cuotas. Cada mes los empleados que no han alcanzado el cupo de ventas establecido son despedidos. Los trabajadores se ven arrastrados a una competición despiadada por tratar de cerrar más ventas que los demás. Un día, Johannes, desesperado por sus malos resultados, hostiga a un cliente para que le compre un traje. Resulta ser un famoso actor que se queja a la dirección de los almacenes y Johannes pierde su empleo. Algún tiempo después, cuando ya lleva más de un año sin trabajo, se hace cargo de lo que significa su situación. Camina al anochecer por el centro de Berlín, se aproxima a un escaparate iluminado de una tienda lujosa y un policía le echa de allí con cajas destempladas: «De repente, al ver a ese policía, a esas gentes de orden, ese cristal reluciente, Pinneberg lo comprende todo: está fuera, ya no pertenece a ese mundo, lo expulsan con razón: resbalado, hundido, liquidado. Érase una vez el orden y la pulcritud... Érase una vez el trabajo y el sustento seguro... Érase una vez el progreso y la esperanza... La pobreza no se reduce a la miseria, la pobreza también es punible, la pobreza es oprobio, la pobreza genera sospecha. “¿Tengo que ponerte en marcha?”, pregunta el policía. Pinneberg se somete en el acto sin rechistar, está como anestesiado»^[110].

Durante el siglo XIX los perdedores del capitalismo alcanzaron una comprensión lúcida de los engranajes de la explotación económica. Intuyeron que las relaciones laborales libres y no impuestas se erigían en realidad sobre una estructura de coacciones basada en la desposesión de la mayoría, en su dependencia de las élites

industriales para sobrevivir. La literatura del periodo de entreguerras muestra, en cambio, el modo en que más allá de la explotación laboral, el capitalismo global había inducido una especie de *socioporosis*. Tras privar a los asalariados del control sobre los medios materiales de subsistencia, el sistema mercantil había demolido las bases antropológicas de la vida en común al llevar el regateo a todos los aspectos de la existencia humana.

El proyecto del mercado libre generalizado, la aspiración a que el mayor número de áreas de la vida social se autorregulara a través de un orden espontáneo surgido del juego de la oferta y la demanda, demostró tener efectos carcinógenos sobre el tejido comunitario. La competición despiadada arrojó a cientos de millones de personas de todo el mundo a la intemperie social y moral. Esa es la anestesia que bloquea a Pinneberg y le impide resistirse a los abusos de autoridad. O que difumina la diferencia entre rematar a un caballo y a una mujer deprimida.

En el año 2026 cien terrícolas viajan rumbo a Marte a bordo de una nave espacial llamada *Ares*. Son científicos de élite de distintos campos seleccionados para una misión conjunta ruso-estadounidense que también incluye a miembros de otras nacionalidades: españoles, franceses, jamaicanos... Su objetivo es transformar Marte en un planeta habitable mediante un proceso de *terraformación* basado en proyectos de ingeniería fáusticos: inmensas perforaciones que liberarán el calor retenido bajo la superficie marciana, explosiones nucleares subterráneas para obtener agua del permafrost, un «ascensor espacial» que unirá Marte con un asteroide geosincrónico...

Es una tarea urgente. La humanidad está al borde del colapso. La Tierra está dominada por grandes transnacionales que, como una estampida de lemmings, han empujado la economía capitalista más allá de sus propios límites ecológicos, sociales y demográficos. Las megaempresas que han financiado la expedición ven en Marte una oportunidad de superar las contradicciones del sistema por medio de la expansión interplanetaria: nuevos mercados, nuevas fuentes de materias primas, un aliviadero de la presión ecodemográfica. Imperialismo a escala sideral, vaya.

Sin embargo, las cosas se complican. En cuanto se instalan en Marte los colonos dejan atrás las rémoras sociales terrestres y se consideran libres de establecer sus propias normas de convivencia. Arkadi Bogdanov, un ingeniero preocupado por las dimensiones políticas del proyecto, afirma al cabo de apenas seis meses: «Medio año. Y durante todo este tiempo no hemos tenido líderes. Esas reuniones nocturnas en las que todos dicen lo que piensan y el grupo decide lo que es necesario hacer; así tendría que ser siempre. Y nadie pierde el tiempo comprando o vendiendo, porque no hay mercado»^[111]. Es una doctrina que va tomando cuerpo a medida que aumenta el número de colonos hasta que llega a formar parte de una visión del mundo característicamente marciana. Los habitantes del planeta rojo no desean heredar las limitaciones políticas procedentes de la Tierra. Marte les ofrece una oportunidad para

recuperar el control de sus vidas. Cuando estalla abiertamente el conflicto con las transnacionales terrícolas cortan el gigantesco cable que une el planeta con un asteroide y que permite un intercambio de materiales y pasajeros rápido y económico entre la Tierra y Marte. Se liberan, literalmente, de la dictadura económica.

En su monumental *Trilogía marciana* (1992-1997), Kim Stanley Robinson quería explorar las posibilidades de construcción política emancipadora en condiciones de ruptura con el lastre capitalista y de alto desarrollo tecnológico y cultural. Un planeta tan inhóspito como Marte plantea ese escenario social de un modo casi automático. Los colonos están obligados a cooperar y deliberar para llegar a acuerdos colectivos si aspiran a sobrevivir. Y pueden experimentar con procesos políticos antagonistas porque las inercias sociales y los poderes económicos que podrían impedirlo están a millones de kilómetros de distancia. No encuentran impedimento para construir viviendas sin la mediación del dinero porque no hay ninguna industria inmobiliaria que arruinar. Pueden desarrollar políticas verdes porque no existen empresas contaminantes a las que perjudicar. Por eso cuando las transnacionales terrícolas tratan de tomar las riendas de la colonia, los marcianos responden con un anticapitalismo espontáneo. En una gran asamblea planetaria, John Boone, uno de los primeros cien colonos, clama: «Este sistema que llamamos orden mundial transnacional es simplemente el retorno del feudalismo, una colección de normas antiecológicas, que no devuelve, que solo enriquece a una élite internacional flotante a la vez que empobrece todo los demás, y por este motivo, la así llamada élite pudiente en realidad también es pobre, está separada del trabajo humano verdadero, y por tanto del verdadero logro humano, literalmente parasitaria [...]. Así que en este punto es democracia contra capitalismo»^[112].

O, para ser honestos, en ese punto es democracia-ocualquier-otra-cosa contra capitalismo. Cuando se amplía el abanico de decisiones disponibles, se abre una gran ventana de oportunidad para llegar a acuerdos antes impensables. Pero también emergen conflictos soterrados. Casi desde el momento en que los colonos de Kim Stanley Robinson ponen sus pies en Marte, comienzan los enfrentamientos entre visiones del mundo opuestas, en muchos aspectos difícilmente negociables. Por ejemplo, una rivalidad radical entre los partidarios de la terraformación del planeta y una minoría de conservacionistas que desean preservar Marte tal y como lo encontraron, aunque eso limite sus opciones de colonización.

A principios del siglo xx, muchas personas descubrieron que la Tierra se había convertido en un lugar tan frío y muerto socialmente como un desierto marciano. Las guerras convirtieron buena parte de Europa en un montón de restos arqueológicos de una civilización desaparecida. En aquel erial se abrían oportunidades de cambio social insospechadas. La crisis general tuvo el efecto de liberar al mundo de los lastres históricos que limitaban las posibilidades de transformación. Durante años la vida en común había ido cayendo en un progresivo letargo, entumecida por los gélidos vientos comerciales. El mundo entero despertó de ese invierno mercantil con

una voracidad política esperanzadora... pero también peligrosa. En un famoso discurso del 21 de marzo de 1933, Adolf Hitler afirmó: «Queremos restaurar la primacía de la política, que tiene la obligación de organizar y dirigir la batalla por la vida de la nación». Esas palabras podrían haber sido pronunciadas perfectamente por Roosevelt, Stalin, Attlee, Mussolini, Keynes, Perón, Nasser, Truman, Juan XXIII, Lenin, De Gaulle o incluso Rosa Luxemburg.

Todos los gobiernos del mundo, casi sin excepción, aceptaron que era necesario embridar la economía capitalista a través de mediaciones institucionales. Pero la cuestión esencial, literalmente de vida o muerte para millones de personas, era la naturaleza política de esa intervención. Los fascistas y los nazis trataron de preservar los beneficios de la burguesía instaurando regímenes de terror totalitario. El estalinismo se llevó por delante los ideales revolucionarios socialistas forjando un despotismo industrial no capitalista. Mientras, en otros países de Europa y América, los trabajadores y las élites pugnaban por definir el nuevo mapa social: la naturaleza y el objetivo de las políticas públicas, los límites del mercado y, sobre todo, el alcance de la capacidad de decisión democrática de la mayoría.

Me encantaría decir que el libro que me cambió la vida fue *Las flores del mal*, Molloy o *Trilce*. Que lo descubrí tras buscar desesperado el veneno de una pócima literaria arrebatadora. Que lo tuve que leer a escondidas porque a mi familia le parecía inmoral o una pérdida de tiempo.

La verdad es que si ha habido una novela que me ha transformado ha sido *En el camino*, de Jack Kerouac. Y me la regalaron mis padres cuando tenía trece o catorce años. Me dejó alucinado. A esa edad era un lector muy obsesivo. Necesitaba los libros porque me salvaban del abismo del tedio social, que entonces me producía un vértigo desesperado. *En el camino* me hizo entender que la literatura podía servir además para explorar escenarios de intensificación de la experiencia. Esa sensación de la que Kerouac habla cuando llega un amigo a Denver y se hace preciso «ampliar las alcantarillas de la ciudad y reducir el alcance de ciertas leyes con el fin de que todo se adaptara a su cuerpo doliente y a sus explosivos éxtasis»^[113].

No consigo entenderlo, la verdad. Hoy *En el camino* me parece una mierda sin paliativos. Me he obligado a volver a leerla varias veces, tratando de dar con algún resto de lo que me impactó. Soy incapaz.

Para empezar, me resulta brutalmente aburrida. En todo el puto libro no pasa absolutamente nada, más allá de alguna efusión ocasional de testosterona. Es una soporífera enumeración de los viajes en coche de un par de machos alfa que hacen todo lo que está en su mano para provocar un accidente múltiple en distintas carreteras estadounidenses.

En segundo lugar, Kerouac logra que todos los personajes de *En el camino* me caigan muy mal. No tengo ni idea de cómo sería Neal Cassady en la realidad. En la

novela es un pichabrava que consigue la proeza de parecer retrasado mental e insoportablemente pedante al mismo tiempo. Es mentiroso, manipulador y desleal con sus mujeres e hijos. Un compañero de viaje logorreico y caprichoso que acaba dejando tirado al propio Kerouac en México cuando estaba gravemente enfermo. No me acercaría a alguien así ni con un palo de escoba de tres metros.

Incluso Allen Ginsberg parece pomposo. Tiene mérito porque, como descubrí después, es un poeta con mucho sentido del humor. Recuerdo una entrevista en la que daba instrucciones para colocarse leyendo «Oda al viento del oeste», de Shelley:

La clave es leerlo en voz alta, prestando atención a la puntuación como si fueran instrucciones para la respiración. Toda puntuación significa una inspiración, ya sea un paréntesis, una coma o un punto. Te darás cuenta de que es fácil de hacer. No es «Oh llévame contigo»; es «Oh, llévame contigo». El texto en realidad no es ese, pero te das cuenta de que tienes un «Oh» que es un gran «Oh, llévame contigo», y tienes una inspiración en el medio, así que no tienes que quedarte sin aire. Shelley era muy fino con eso, midiendo la respiración, que es algo que la poesía hace. Léelo en voz alta y verás que *te pone* un poco. ¿Cómo se dice? ¿Hiperventilación? Es extraordinario. Si lo haces como una cosa colectiva en una clase, todo el mundo acaba deslumbrado y colocado^[114].

El caso es que a fuerza de repasarlo me he dado cuenta de que *En el camino* es un libro que casi siempre se entiende al revés. Como influyó mucho en la contracultura de los años sesenta se lee retrospectivamente como una especie de anticipo de la Era de Acuario y los pantalones de campana. En realidad, el texto se comenzó a escribir en 1948 y es, básicamente, un testimonio del final de la Segunda Guerra Mundial desde la perspectiva eufórica del bando ganador. Kerouac sirvió brevemente en la Marina, pero fue licenciado por motivos médicos. La GI Bill —una ley de 1944 que facilitaba el acceso a los estudios universitarios a los soldados desmovilizados— le permitió volver a la Universidad de Columbia y acceder a una pequeña paga con la que escribir y viajar. Así, por ejemplo, cuando Neal Cassady y él pasan por Washington el día de la inauguración del segundo periodo presidencial de Harry Truman observan con aprobación la exhibición de fuerza militar: «Un gran despliegue de material bélico estaba alineado en la avenida Pensilvania mientras pasábamos por allí en nuestro zurrado barco. Había aviones B-29, lanchas de desembarco, artillería, todo tipo de material de guerra que resultaba mortífero sobre la nevada hierba; lo último que se veía era un pequeño bote salvavidas normal y corriente que daba pena. Dean aminoró la marcha para mirar todo eso. Movié la cabeza con cierto respeto»^[115].

En el camino es el resultado de una experiencia colectiva de resurgimiento tras el desmoronamiento económico y el conflicto militar. Por eso tiene un tono tan nacionalista y habla obsesivamente de la auténtica América. Al echarse a la carretera en el escenario social novedoso y optimista del *New Deal*, Kerouac realiza una especie de catarsis de las dramáticas migraciones de la Gran Depresión que inspiraron a Steinbeck y que convirtieron en vagabundos a decenas de miles de trabajadores pobres. Un vaquero le explica que en los años treinta solía subirse a

trenes de carga por lo menos una vez al mes: «En aquellos días veías a cientos de hombres viajando en plataformas o furgones, y no solo eran vagabundos, había hombres de todas clases que no tenían trabajo y que iban de un lado para otro y algunos se movían solo por moverse. Y era igual en todo el Oeste. En aquella época los guardafrenos nunca te molestaban. No sé lo que pasa hoy día. Nebraska no sirve para nada. A mediados de los años treinta este lugar solo era una enorme nube de polvo hasta donde alcanzaba la vista. No se podía respirar. El suelo era negro»^[116].

En el camino está escrito desde el día después de esa pesadilla bíblica. Las políticas públicas impulsadas por Roosevelt desde los años treinta ya han puesto coto a la destructividad del capitalismo salvaje. Las mujeres son más libres e independientes, porque durante la guerra accedieron a empleos en sectores industriales tradicionalmente copados por hombres. Los trabajadores tienen capacidad para organizarse en sindicatos poderosos.

Kerouac recoge el entusiasmo que acompaña esos procesos —auténticos seísmos históricos— y lo reduce a una experiencia interior, psicológica, un flujo enardecido de conciencia. «Todo le importaba un comino —escribe de un amigo que se encuentra en Nueva York—. La excitación le salía por los ojos en llamaradas de luz diabólica. La cabeza le daba vueltas en éxtasis espasmódicos. Balbuceaba, se retorció, se tiraba al suelo, gemía, aullaba, se echaba hacia atrás desesperado. Apenas podía articular palabra debido a lo que le excitaba la vida»^[117].

Y lo paradójico es que ese reduccionismo psicológico es profundamente anticipador. La radicalidad de esa experiencia interior es un síntoma de la progresiva normalización de los procesos de ruptura social. Muy poco después de terminar la Segunda Guerra Mundial, las mujeres norteamericanas dejaron las fábricas, volvieron a ser amas de casa y se lanzaron a ingerir barbitúricos como si fueran pastillas para la tos. La caza de brujas anticomunista restringió el derecho de asociación sindical en todo el país. Los negros volvieron a sus guetos. Los blancos a sus oficinas y sus suburbios. El propio Ginsberg —Carlo Marx en la novela— lo señala con lucidez en un tono que Kerouac califica de «semiirónico».

—No trato de quitaros la alegría ni mucho menos, pero me parece que ha llegado el momento de que decidáis quiénes sois y qué vais a hacer —trabajaba de mecanógrafo en una oficina—. Quiero saber lo que significa eso de estar sentados el día entero en casa. Lo que significa tanta conversación y lo que os proponéis hacer. Dean, ¿por qué dejaste a Camille y volviste con Marylou? —ninguna respuesta... risas—. Marylou, ¿por qué viajas de este modo por el país y cuáles son tus intenciones? —la misma respuesta—. Ed Dunkel, ¿por qué abandonaste a tu reciente esposa en Tucson y qué haces ahora sentado sobre tu enorme culo? ¿Dónde está tu hogar? ¿Cuál es tu trabajo? —Ed Dunkel inclinó la cabeza auténticamente desconcertado—. Sal, ¿cómo has caído tan bajo y qué has hecho con Lucille? —Se ajustó el albornoz y se sentó frente a nosotros—. Están a punto de llegar los días de la ira. El globo no os sostendrá mucho más. Y no solo eso, además es un globo abstracto. Iréis volando a la Costa Oeste y volveréis tambaleándoos en busca de vuestra lápida.

Así que supongo que la razón por la que me cautivó *En el camino* a los catorce años es la misma por la que hoy me espanta. Kerouac consigue convertir en una sensación

privada de intensificación subjetiva lo que, en realidad, es una derrota política colectiva en toda regla. Creo que hoy nadie puede leer esa novela sin notar que esa exaltación adolescente es un rito de paso hacia una vida gris, limitada y codificada, donde incluso la subversión nihilista está regulada, como recordaba aquel aterrador anuncio de PlayStation de 1999 en el que personas de distintas edades, razas, géneros y clases sociales recitaban una oda al nietzscheanismo *prêt-à-porter*:

Desde hace años, llevo una doble vida. De día trabajo, cojo el autobús, me dispongo a currar con la gente. Pero de noche, vivo una vida de exaltación, palpitaciones y adrenalina. Y, dicha sea la verdad, una vida de dudosa virtud. No lo negaré, me he visto envuelto por la violencia, incluso la he disfrutado. He mutilado y matado enemigos, y no tan solo en defensa propia. He mostrado una indiferencia total hacia la vida, la integridad física y la propiedad, y he saboreado cada instante. Al verme, jamás pensarías que he dirigido ejércitos, y conquistado mundos. Y aunque para lograrlo he dejado a un lado la moralidad, no me arrepiento. Porque aunque he llevado una doble vida al menos puedo decir que he vivido.

Pero lo que de hecho ocurrió no debería ensombreceer lo que podría haber ocurrido. La conversión de las políticas sociales en instrumentos burocráticos de dominación, la transformación del socialismo en un proyecto de control estatal, el chantaje fordista que exigía paz social y resignación a cambio de una cierta prosperidad... Todo ello, tiene su contrahistoria.

Anthony Burgess, que estaba movilizado en Gibraltar en 1945, habla en sus memorias del sorprendente éxito electoral del laborista Clement Attlee frente a un estupefacto Winston Churchill, que creía que la victoria militar le garantizaría un segundo mandato^[118]. Los soldados ingleses, la mayor parte de ellos de clase trabajadora, se atrevieron a desafiar las políticas clasistas y liberales de su comandante en jefe en un momento de profunda incertidumbre y apostaron por la democratización de la vida social y económica. El gobierno de Attlee empleó esa energía para impulsar un programa de reformas muy novedosas, prácticamente experimentales, que cambiaron el país por completo. El desarrollo de las estructuras básicas del estado social europeo —la sanidad pública, los subsidios de desempleo, los sistemas de jubilación—, que hoy nos resultan modestas, limitadas y aburridas, requirió de un inmenso entusiasmo político. De hecho, fueron tachadas hace poco más de cincuenta años de locuras utópicas.

La derrota del fascismo fue un momento de efervescencia social, no solo individual, que emergió de forma completamente inesperada desde la más absoluta desesperación, desde el mayor envilecimiento que la humanidad había conocido. Y así lo contó un joven químico italiano superviviente de un campo de exterminio nazi.

A medida que en enero de 1945 el Ejército Rojo atraviesa Polonia en dirección a Berlín, los nazis van abandonando los campos. Se llevan a todos los prisioneros sanos a campos de trabajo como Buchenwald y exterminan a los demás. Pero la rapidez del avance ruso impide a los alemanes completar la tarea y abandonan a su suerte en

Auschwitz a unos ochocientos prisioneros que se encontraban en la enfermería. Entre ellos se encuentra un joven judío antifascista procedente de Turín llamado Primo Levi.

El final del invierno está siendo duro y sucio. El deshielo convierte el campo de exterminio en una ciénaga llena de cadáveres e inmundicia. Los enfermos mueren a decenas en sus literas o en los caminos fangosos. En general, reina entre los pocos supervivientes que permanecen en el campo un ambiente de abandono e irrealdad, como si la vida misma, debilitada por el horror del *Lager*, hubiera decidido hibernar: «De todo cuanto ocurría a mi alrededor yo no me daba cuenta más que de manera intermitente y confusa. Parecía que el cansancio y la enfermedad, como bestias feroces y viles, hubiesen estado en acecho al momento en que me despojaba de toda defensa para echárseme encima»^[119].

Si esto es un hombre, la primera parte de *La trilogía de Auschwitz* de Primo Levi, es un informe modesto, casi tímido, de los mecanismos demoniacos que regulan la vida en el campo de exterminio. *La tregua*, la segunda parte, es un testimonio embriagador del triunfo de la vida contado a través de un viaje disparatado por una Europa en ruinas. Tras el deshielo tóxico comienza una primavera meteorológica e histórica. Por supuesto hay quien sucumbe al nihilismo, como el Moro, un veronés septuagenario, compañero de Levi en la enfermería de un campo de refugiados en la Polonia liberada: «En el pecho del Moro, esquelético y sin embargo potente, bullía sin tregua una cólera gigantesca e indefinida: una cólera insensata contra todos y contra todo, contra los rusos y los alemanes, contra Italia y los italianos, contra Dios y los hombres, contra sí mismo y contra nosotros, contra el día cuando era día y contra la noche cuando era noche, contra su destino y todos los destinos»^[120].

Pero otra mucha gente descubre en sí misma una vitalidad inesperada. Como dos adolescentes judías con las que Primo Levi intenta ligar en yiddish en una destartalada estación de tren de Proskurov, en Ucrania. Procedían de Minsk, en la Rusia Blanca. Cuando los alemanes se acercaban, su familia solicitó ser transferida al interior de la Unión Soviética. La solicitud fue aceptada, no sin cierto exceso de celo burocrático. Los enviaron a Samarcanda, a cuatro mil kilómetros de su país. Su madre murió siendo ellas niñas y su padre había sido movilizado. De modo que se quedaron solas cuando la mayor apenas tenía dieciséis años. Habían aprendido el uzbeko, y otras muchas cosas necesarias: a vivir la vida un día tras el otro, a viajar por los continentes con un maletín para las dos, a vivir como las aves del cielo, sin preocuparse por el mañana: «Así eran Sore y su silenciosa hermana. Estaban, como nosotros, en el camino de retorno. Habían salido de Samarcanda en marzo, y se habían puesto en camino como una pluma se abandona al viento. Habían recorrido, en autobús o a pie, el Kara-kum, el desierto de las Arenas Rojas: habían llegado en tren a Krasnovodsk en el Caspio, y allí habían esperado hasta que un pesquero las había pasado a Bakú. Desde Bakú habían proseguido, siempre por medios imprevistos porque dinero no tenían; pero en cambio tenían una ilimitada fe en el

porvenir y en el prójimo, y un innato e intacto amor a la vida»^[121].

En el camino. Y esta sí es una experiencia salvaje. Primo Levi y sus compañeros desarraigados atraviesan Polonia, Austria, Eslovaquia, Ucrania, Rumanía, Bielorrusia, Hungría... Para sobrevivir venden lo que sea: una estilográfica estropeada, una camisa agujereada, tres platos, pescados que hinchaban de agua con una jeringuilla para que parezcan mayores. Estafan, roban, mienten... Negocian en el mercado negro para conseguir sulfamidas. Cazan caballos del Ejército Rojo y se atiborran con sus inmensos filetes. Protegen a dos prostitutas alemanas que han quedado atrapadas en territorio soviético. Se emborrachan con alcohol desnaturalizado. Participan en tumultuosas representaciones teatrales que acaban en tanganas... Finalmente, en julio de 1945, llegan a Staryje Doroghi, un campo de refugiados en medio de la estepa bielorrusa.

Había diez mil personas: digo personas porque cualquier término más restrictivo sería inapropiado. Había hombres, y también bastantes mujeres y niños. Había católicos, judíos, ortodoxos y musulmanes; había blancos y amarillos y varios negros con uniforme americano, alemanes, polacos, franceses, griegos, holandeses, italianos y de otras nacionalidades; y además alemanes que pretendían ser austriacos, austriacos que declaraban ser suizos; rusos que decían ser italianos, una mujer disfrazada de hombre e, incluso, destacándose en medio de aquella muchedumbre andrajosa, un general magiar con uniforme de gala, pendenciero, policromo y estúpido como un gallo. [...] No había, de parte rusa, ninguna veleidad de presión ideológica, ni había ninguna tentativa de discriminación entre nosotros. Nuestra comunidad era demasiado complicada, exmilitares del ARMIR, expartisanos, ex Häftling de Auschwitz, extrabajadores de la Todt, expresos comunes y prostitutas de San Vittore; fuésemos comunistas, monárquicos o fascistas, los rusos mostraban una imparcial indiferencia hacia todos nosotros. Éramos italianos y eso era suficiente: todo lo demás era «vsjò ravnò», todo igual^[122].

¿No es un escándalo? Una muchedumbre completamente dispar a la que solo cabe describir como «personas». Muchos de ellos antiguos enemigos en las calles y en los campos de batalla. Y, sin embargo, todo igual, *todos iguales*. Allí, libres en medio de ninguna parte, a miles de kilómetros de su hogar, sin ninguna obligación en particular, rotos los vínculos con las convenciones sociales, políticas y económicas precedentes, olvidado el horror totalitario, Levi describe el hallazgo de una raíz común a todos los supervivientes de aquel Marte bielorruso de 1945. El desarraigo, el fracaso estrepitoso de los modelos sociales que habían dictado la normalidad capitalista puede conducir a una reivindicación espontánea, tácita, de la posibilidad de la vida igualitaria en común. Sí, es un escándalo: se llama democracia. Y durante la segunda mitad del siglo xx esa experiencia escandalosa viajó como un rayo de Praga a París, de México D. F. a Santiago de Chile, de El Cairo a Dar es Salaam, de Berkeley a La Habana.

DE LA VIDA DAÑADA A LA CONTRARREVOLUCIÓN

Una tarde lluviosa Charlie Mallory, un ingeniero neoyorquino que trabajaba por su cuenta, pasó por Woolworths, en la Quinta Avenida, para comprar un destornillador. Debió ser allí donde lo vio John Cheever. Él nos contó que, al salir, Mallory tuvo que atravesar el departamento de juguetes. Como siempre a esas horas, estaba lleno de mujeres que parecían recién salidas de un lecho adúltero, y en ese momento compran un regalo para su hijo pequeño antes de regresar a casa. Aquella tarde concreta había unas ocho o diez, bonitas, fragantes y bien vestidas, pero con el aire cariacontecido de las mujeres a quienes poco antes ha desnudado un caradura cualquiera en una anónima habitación de hotel del centro de la ciudad cuando estaba a punto de volver al hogar, a recibir los abrazos de un niño cariñoso^[123].

Esas madres eran, con toda seguridad, miembros de la secta del Fénix, una longeva organización secreta investigada por un bibliotecario argentino llamado Jorge Luis Borges. La secta carece de libros sagrados o tradiciones en común, sus miembros pertenecen a distintas culturas, tiempos y clases sociales. Lo único que los une es la custodia de un misterio. Según su culto, «Dios asegura a una estirpe la eternidad, si sus hombres, generación tras generación, ejecutan un rito». Ese ritual, la única práctica religiosa de la secta, es el Secreto, que se transmite de generación en generación, aunque las madres nunca se lo enseñan a los hijos, ni tampoco los sacerdotes. El acto en sí es trivial, fugaz y no necesita ser descrito: «El Secreto es sagrado pero no deja de ser un poco ridículo; su ejercicio es furtivo y aun clandestino y los adeptos no hablan de él. No hay palabras decentes para nombrarlo, pero se entiende que todas las palabras lo nombran o, mejor dicho, que inevitablemente lo aluden». A todos los miembros de la secta del Fénix al principio el secreto «les pareció baladí, penoso, vulgar y (lo que aún es más extraño) increíble. No se avenían a admitir que sus padres se hubieran rebajado a tales manejos»^[124].

Sí, durante muchos años fuimos víctimas de un engaño, de un pacto de silencio, de una conspiración generalizada que nos ocultó la verdad, absurda y vertiginosa. Pero un día descubrimos la pulpa que late convulsa tras apenas una fina capa de normalidad. Y supimos que ese señor del *loden* que baja de un Audi con sus hijos está buscando una excusa para escaparse al baño de la estación de autobuses donde meterse una polla en la boca y así sentirse vivo. Que esa chica de rostro ligeramente

caballuno que invade nuestro carril en la autopista se ha despistado al notar en la boca el regusto proustiano del *speed* que se metió con su hermana y un camarero en un hotel de Peñíscola el verano pasado. Que el funcionario que me atiende en Hacienda aún nota el olor de la mujer que esta noche se sentó en su cara frente al televisor encendido. Que esa madre del parque imagina lo que hubiera ocurrido si cuando visitó la casa de su amiga hubiera entrado en el baño para meterle la mano entre las piernas mientras meaba. Que cada noche la gente se lanza a un ritual enloquecido de lenguas y pezones y glandes y vulvas y cuellos. Y a la mañana siguiente fingen que nada ha pasado.

¿Cuántos secretos más hay? ¿Y si todo esto no es más que la punta del iceberg de un contubernio generalizado de deseos y miedos incompatibles con nuestra normalidad? Eso descubrieron Jim e Irene Westcott. Un matrimonio norteamericano de los años cincuenta del siglo pasado del que también nos habla John Cheever. Los Westcott «pertenecían a esa clase de personas que parecen disfrutar del satisfactorio promedio de ingresos, dedicación y respetabilidad que alcanzan los exalumnos universitarios, según las estadísticas que ellos mismos editan. Eran padres de dos niños pequeños; llevaban casados nueve años; vivían en el piso doce de un bloque de apartamentos cerca de Sutton Place; iban al teatro una media de 10,3 veces al año y confiaban en residir algún día en Westchester»^[125].

La única peculiaridad de los Westcott era su amor por la música clásica. Asistían a todos los conciertos que podían y pasaban buena parte de su tiempo libre escuchando música en la radio. Un día, su anticuado receptor se estropeó y decidieron comprar uno nuevo, un gigantesco armatoste de última generación. Sin embargo, el aparato no funcionaba correctamente. En lugar de sintonizar los programas de música con los que disfrutaban los Westcott captaba las conversaciones íntimas de los vecinos, sacando a la luz una cloaca de dolor, tristeza y mezquindad escondida bajo la decorosa vida burguesa: mujeres deprimidas, anfitriones avaros, maridos violentos, empleadas domésticas deshonestas, niños víctimas de la crueldad... Después de unos días, los Westcott arreglan la radio, pero es como si las esclusas de la respetabilidad ya no pudieran volver a cerrarse. El relato concluye con una desagradable disputa moral: «¿Por qué te has vuelto tan mojigata de repente? —grita Jim—. ¿Qué ha hecho que te conviertas de golpe en una monjita? Robaste las joyas de tu madre antes de que se legalizase su testamento. No le diste a tu hermana ni un céntimo de ese dinero que se suponía que era para ella, ni siquiera cuando lo necesitaba. Hiciste desgraciada a Grace Howland, y ¿dónde estaba tu piedad y tu virtud cuando fuiste a abortar? Nunca he olvidado lo tranquila que estabas»^[126].

La normalidad consumista de la clase media que surgió al calor del crecimiento económico de la posguerra es el exoesqueleto de un magma de experiencias turbadoras, algunas perniciosas, otras esperanzadoras. Las contiene impidiéndonos afrontarlas y así nos condena a llevar vidas falsas y pequeñas.

Un día de 1968 Terence Stamp llega al chalet familiar de un industrial milanés. No le dice a nadie su nombre. Es, sencillamente, «El visitante». Tiene veinticinco años y es arrebatadoramente guapo. El visitante es silencioso y tranquilo, pero logra transformar la vida de aquella familia fanáticamente normal. Folla con la madre, una mujer reprimida encadenada por las convenciones de la respetabilidad. Folla con la hija, extremadamente tímida. Folla con el hijo, folla con la criada, folla con el padre. Como si fuera uno de esos ángeles de Rilke, les muestra la fragilidad de su realidad construida y les obliga a asomarse al vértigo de su afuera. Cuando se marcha, todo salta por los aires. Los miembros de la familia tienen que afrontar la pobreza de las experiencias y deseos anteriores a la llegada del visitante. La madre se dedica al sexo casual con distintos jóvenes. El padre colectiviza la fábrica entregándosela a los trabajadores y se lanza desnudo al desierto. El hijo se hace artista, la hija queda catatónica... La criada, una mujer de origen campesino, tiene una iluminación mística y se convierte en santa.

Teorema es una novela y una película llena de ira y compasión en la que, a finales de los años sesenta, Pier Paolo Pasolini volcó su odio hacia las formas de vida burguesas. Diez años antes, había elegido el camino contrario. En sus dos primeras novelas —*Chicos del arroyo* (1955) y *Una vida violenta* (1959)— trató de reflejar de forma empática la vida de los subproletarios que, procedentes del sur de Italia, vivían segregados en los arrabales de las grandes ciudades industriales. Según Pasolini la vida de aquellas personas no solo era digna de compasión, sino que constituía un valioso vivero de formas de vida alternativas procedentes del pasado del que se podían nutrir los proyectos de emancipación política anticapitalistas.

Su «cultura», tan profundamente diferente que creaba incluso una «raza», proporcionaba al subproletariado romano una moral y una filosofía de clase «dominada» que la clase «dominante» se contentaba con «dominar» policialmente, sin preocuparse de evangelizarla, es decir, de obligarla a asumir su propia ideología (en este caso un repugnante catolicismo puramente formal). Abandonada durante siglos a sí misma, es decir, a su propia inmovilidad, aquella cultura había elaborado valores y modelos de comportamiento absolutos. Como en todas las culturas populares, los «hijos» recreaban a los «padres»: ocupaban su lugar, repitiéndolo [...]. Y, sin embargo, había una continua regeneración. Basta observar su lengua (que ahora ya no existe): se inventaba continuamente, aunque los modelos léxicos y gramaticales fueran siempre los mismos. En el cinturón de barrios periféricos, que constituía la metrópolis plebeya, no había un solo instante de la jornada en el que no se oyese en las calles o en los descampados una «invención» lingüística. Señal de que se trataba de una «cultura» viva^[127].

Pasolini creía que aquellos marginados del incipiente Estado de bienestar habían logrado preservar una inmensa potencia política capaz de desafiar la cultura capitalista. Creía que había un terreno de confluencia entre el cambio político emancipatorio y ese espacio antropológicamente conservador y socialmente denso. No era una propuesta nostálgica o reaccionaria. Más bien, Pasolini pensaba que desde la vida de las clases populares se podía iniciar una experimentación social que engranara con el comunismo, la democracia, la cultura erudita, el cristianismo herético y la contracultura. Solo en ese crisol de contradicciones desgarradoras se

podían generar experiencias intensificadas que superaran las mortajas espirituales burguesas. En *Who is Me*, un largo poema autobiográfico de 1966, lo explicaba así:

*Y hoy os diré que no solo hay que comprometerse
escribiendo,
sino viviendo:
hay que resistir con el escándalo
y con la rabia, más que nunca,
(ingenuos como bestias) en el matadero,
enajenados como víctimas, precisamente:
hay que clamar más fuerte que nunca el desprecio
contra la burguesía, gritar contra su vulgaridad,
escupir contra la irrealdad que ha elegido como única
realidad,
no ceder ni en un acto ni en una palabra
en el odio absoluto contra sus policías,
sus jueces, su televisión y sus periódicos:
y aquí
yo, pequeñoburgués que lo dramatiza todo,
tan bien educado por una madre de dulce y tímida alma
[...] de moral campesina,
quisiera hacer un elogio
de la inmundicia, la miseria, la droga y el suicidio:
yo, poeta marxista privilegiado,
que posee instrumentos y armas ideológicas para
combatir,
y suficiente moralidad para condenar el puro acto de
escándalo,
yo, hondamente respetable,
pronuncio este elogio, porque la droga, el asco, la rabia
y el suicidio
son, junto con la religión, la única esperanza que
queda:
contestación pura y acción,
con la que se mide la enorme sinrazón del mundo^[128].*

Ya a mediados de los años sesenta Pasolini se da cuenta de que su populismo contracultural es un proyecto fracasado. Con el desarrollismo de la década de los sesenta, al menos en Italia, la materia prima social del cambio político terminó por desaparecer. Se había consumado un genocidio cultural. Los personajes subproletarios de sus dos primeras novelas se habían extinguido para ser

reemplazados por imitaciones grotescas de la burguesía. En los años setenta, los jóvenes de los arrabales eran ya «tristes, neuróticos, indecisos, llenos de ansiedad pequeñoburguesa: se avergüenzan de ser proletarios: intentan parecerse a los “pijos”, a los “hijos de papá”. Sí: estamos asistiendo al desquite y al triunfo de los “hijos de papá”: son ellos quienes encarnan hoy el modelo a seguir». Para Pasolini la causa de esa transformación, de ese genocidio, era evidente: «El consumismo ha destruido cínicamente un mundo “real” transformándolo en una irrealdad total, en la que ya no hay elección posible entre el bien y el mal»^[129].

Por eso cuando en los años setenta el Estado de bienestar basado en la paz social entre la burguesía y las clases trabajadoras adictas al consumo se enfrentó a límites económicos, sociales y organizativos, el neoliberalismo tenía una oferta que mucha gente no estaba dispuesta a rechazar. Así fue como ocurrió algo absurdo. Desde 1973 millones de personas de clase trabajadora —primero en Inglaterra y Estados Unidos, luego en el resto del mundo— comenzaron a apoyar proyectos de sumisión a las élites económicas que atentaban contra sus intereses materiales más inmediatos. El consumismo borró de la memoria colectiva las consecuencias que había tenido el capitalismo desbocado, la miseria y las decenas de millones de muertos que dejó a su paso.

Porque la globalización neoliberal consistió, básicamente, en un retorno al capitalismo clásico, a una supuesta edad dorada de mercado libre, a los viejos buenos tiempos manchesterianos. *Business as usual* tras el paréntesis keynesiano. Fue entonces cuando empezamos a desear con todas nuestras fuerzas parecernos a los ricos. Fue entonces cuando vestir, comer, viajar o hablar como un idiota con la billetera llena dejó de ser algo ridículo y se convirtió en nuestro ideal de vida. Fue entonces cuando pertenecer a la clase trabajadora comenzó a ser motivo de vergüenza.

Pero hubo alternativas. Las revueltas de 1968 anunciaron una reactivación de la lucha de clases en todo el mundo. En Chile, México, Francia, Italia, Egipto, Portugal o Argentina las clases populares trataron de avanzar en una dirección muy diferente a la que finalmente se impuso. Como recordaba el historiador David Harvey, en Suecia el plan Rehn-Meidner de los años setenta proponía, literalmente, comprar de manera paulatina a los dueños de las empresas su participación en sus propios negocios y convertir el país en una democracia de trabajadores. El liberalismo venció esa batalla global, sí, pero podría no haberlo hecho.

A menudo Pasolini explicó la posición de los subproletarios romanos en términos de segregación racial. Su situación, pensaba, era en todo análoga a la de los afrodescendientes norteamericanos. Así que, poco sorprendentemente, a medida que la subclase italiana iba siendo asimilada a través del consumismo, Pasolini comenzó a viajar por África. Era un momento en el que allí despertaban iniciativas políticas que aspiraban a desbordar el legado de servidumbre capitalista que había dejado el imperialismo sin convertirse en satélites soviéticos. El neoliberalismo fue también

una respuesta a esa efervescencia popular.

En otras palabras, en África Pasolini no buscaba un pasado perdido, sino un futuro político.

Un futuro que nunca llegó a ser.

Un día Nnamabia entró a robar en la casa de sus padres, en la que él mismo vivía. Se llevó las joyas de su madre. Su hermana, también adolescente, inmediatamente supo que había sido él. Habían ido solos a la iglesia en el Peugeot familiar, pero Nnamabia se ausentó al poco de llegar y regresó justo antes del final de la misa. Sus padres también se dieron cuenta de que el culpable era él. Los ladrones habían desprendido desde dentro las lamas de la persiana por donde supuestamente habían entrado y habían encontrado el escondite de las joyas con sorprendente facilidad. Como respuesta a aquellas acusaciones, Nnamabia se marchó de casa ofendido y volvió dos semanas después ojeroso y oliendo a cerveza. Confesó que había empeñado las joyas a los comerciantes hausas de Enugu, una ciudad del sur de Nigeria.

La familia de Nnamabia vivía en el campus de Nsukka, que hace años era un lugar tranquilo y próspero habitado por profesores universitarios y sus familias, pero donde los robos se habían vuelto habituales.

Los chicos que habían crecido viendo «Barrio Sésamo», leyendo a Enid Blyton, desayunando cereales y yendo a la escuela primaria para los hijos del personal universitario con sandalias marrones bien lustradas, de pronto rajaban las mosquiteras de las ventanas de sus vecinos, sacaban las lamas de cristal y entraban para robar los televisores y los vídeos. Conocíamos a los ladrones. Con sus casas adosadas en calles arboladas separadas solo por setos bajos, el campus de Nsukka era un lugar demasiado pequeño para que no supiéramos quién nos había robado. Aun así, cuando sus padres coincidían en el centro de profesores, en una iglesia o en una reunión de la universidad, continuaban quejándose de los sinvergüenzas de la ciudad que entraban en el campus para robar^[130].

Los ladrones eran miembros de los «cultos» nigerianos. Originalmente, los cultos eran asociaciones universitarias similares a las fraternidades de los campus norteamericanos. La primera de estas hermandades fue Los Piratas. Surgió en los años cincuenta como una organización estudiantil de clase media que fomentaba la selección de élites intelectuales frente a la complicidad con el poder colonial de los universitarios nigerianos más acomodados. Prosperó al calor de las esperanzas de modernización que atravesaron Nigeria tras la independencia de 1960, cuando la democratización junto con el descubrimiento de grandes yacimientos de petróleo prometieron una época de prosperidad y libertad.

La guerra de Biafra, en 1967, lo cambió todo. Desde entonces, los golpes de Estado y la violencia política se sucedieron, el petróleo cayó en manos de empresas extranjeras, la agricultura se orientó íntegramente a la exportación de cacao, las élites extractivas se hicieron con el poder, la corrupción se extendió como una plaga, el FMI y el Banco Mundial impusieron planes de austeridad suicidas... A lo largo de los

años, los cultos se fueron transformando en pandillas violentas que los militares en el poder empleaban para reprimir la actividad política de los grupos de estudiantes demócratas opuestos a la dictadura. «Chicos de dieciocho años que habían llegado a dominar el contoneo de los videoclips de rap norteamericano hacían extrañas iniciaciones secretas que a veces dejaban un par de muertos en Doim Hill —escribe Chimamanda Ngozi Adichie—. Las pistolas, las lealtades divididas y las hachas se habían vuelto comunes: un chico sonreía con lascivia a una chica que resultaba ser la novia del capo de los Hacha Negra, y cuando ese chico iba más tarde a un quiosco para comprar cigarrillos, lo apuñalaban en el muslo y resultaba ser un bucanero, de modo que sus asociados iban a una cervecería y pegaban un tiro al primer hacha negra que veían, y al día siguiente encontraban en el refectorio al bucanero muerto de un tiro»^[131].

Tras un enfrentamiento particularmente grave en el campus universitario, la policía detiene a Nnamabia. Él defiende su inocencia, pero acaba en una celda abarrotada de una comisaría local. Aunque las condiciones de la reclusión son atroces, al principio, Nnamabia casi parece disfrutar de la novedad. Los primeros días muestra su admiración por el recluso que manda en su celda, un delincuente sádico que ejerce un poder mafioso, extorsiona a sus compañeros de encierro y les obliga a realizar ceremonias degradantes. Pero al cabo de algunas semanas, cuando su familia lo visita, se encuentra a un Nnamabia completamente transformado. El día anterior, les explica, habían metido en la celda a un anciano: «Un hombre de setenta y cinco años con el pelo blanco, la piel cubierta de finas arrugas y el anticuado refinamiento de un funcionario jubilado incorruptible. Buscaban a su hijo por robo y, al no encontrarlo, la policía había decidido encerrarlo a él»^[132].

Los policías y algunos de los presos maltratan al anciano y Nnamabia se indigna. El sufrimiento de aquel hombre inocente al que han encerrado por culpa de los crímenes de su hijo le hace ver desde otra perspectiva a los líderes de su celda, cuyo poder admiraba. Cuando los celadores obligan al viejo a humillarse para conseguir un poco de agua, Nnamabia protesta a gritos. Los policías le dan una paliza y lo trasladan a un centro de detención clandestino en un arrabal de la ciudad, uno de esos lugares donde encierran a la gente que luego desaparece. Finalmente se aclara la inocencia de Nnamabia y su familia consigue que lo liberen justo a tiempo. Está muy maltrecho, cubierto de sangre y lleno de heridas. Cuando su madre se queja del estado de su hijo, un policía le espeta: «Ustedes, que tan importantes se creen porque trabajan en la universidad, no saben educar a sus hijos. Cuando se portan mal, creen que no hay que castigarlos. Ha tenido mucha suerte de que lo hayan soltado, señora»^[133].

«La celda uno» es una historia sobre el crecimiento moral de un adolescente que reniega del sistema de corrupción, autoritarismo, consumismo y violencia que domina su país y del que él mismo, comprende, formaba parte. El maltrato a un honesto funcionario jubilado le hace comprender la naturaleza de la sumisión

colectiva a la degradación social, política e institucional. Nnamabia pertenece a una clase media que, como le recuerda el policía a su madre, ha tratado inútilmente de fingir que sus sueños de prosperidad se podían preservar en un invernadero universitario mientras todo se desmoronaba a su alrededor. La vida en el campus es un decorado que se cae a pedazos a medida que el caos exterior penetra cada vez con más violencia.

Claro que el relato de Chimamanda Ngozi Adichie también se podría leer al revés. Esa distopía global de delincuencia, pobreza y enfermedad a la que hoy llamamos Tercer Mundo tuvo su propio pasado de esperanza después de la Segunda Guerra Mundial. Millones de honestos profesores, tenderos, campesinos, militares, funcionarios, mecánicos y pescadores de África y Asia vieron como sus esperanzas de democracia y paz eran arrasadas por un torrente de corrupción, desigualdad y violencia. Las enormes dificultades a las que se enfrentaban estos países —tanto las tensiones heredadas del pasado colonial como los propios callejones sin salida políticos por los que optaron— se convirtieron en una imposibilidad total en los años setenta del siglo xx, cuando la contrarreforma neoliberal convirtió los incendios del autoritarismo y la crisis económica en una conflagración universal. Varios continentes se vieron arrojados a una lucha despiadada en un supermercado global endémicamente desabastecido.

Mientras, en Occidente, los niños se quedaban sin leche en el cole y los psicópatas elegían su traje de Armani. A principios de 1981, cuando le faltan unos meses para cumplir catorce años, Adrian Mole empieza a escribir un diario. Es un preadolescente inglés perfectamente normal: el comportamiento de sus padres le produce una vergüenza enfermiza, tiende a la hipocondría, sufre un problema de acné y tiene sentimientos encontrados hacia su perro disfuncional. Los pobres resultados académicos no son óbice para sus grandes ambiciones intelectuales. Asegura haber leído *Guerra y paz* en veinticuatro horas, Jane Austen le parece anticuada y debería probar a escribir algo más moderno, y de vez en cuando envía sus poemas a la BBC, donde son recibidos con sorprendente frialdad. Porque, aunque Adrian Mole vive en una barriada obrera muy castigada por la crisis económica y los conflictos sociales, su percepción de su lugar en el mundo es más bien aristocrática: «Ahora sé que soy un intelectual. Anoche vi a Malcolm Muggeridge en la tele y entendí casi todas sus palabras. Todo tiene sentido: el hogar inestable, la dieta pobre, mi antipatía hacia el punk. Creo que voy a hacerme socio de la biblioteca, a ver qué pasa»^[134].

Adrian está muy ocupado cultivando su espíritu, tratando de conquistar a Pandora, su compañera de clase, y defendiéndose de un matón que le acosa en el colegio. Así que su diario refleja circunstancialmente y de un modo desdramatizado un mundo que se derrumba a su alrededor. Cuando empieza a escribir su diario, Margaret Thatcher lleva dos años siendo la primera ministra del Reino Unido. Thatcher se había dado a conocer en 1970 cuando fue ministra de Educación y se ganó el apodo de *Milk Snatcher* (ladrona de leche) tras suprimir la leche que se

entregaba gratuitamente a los niños pequeños en los colegios. Sus primeros años de mandato atacaron la línea de flotación del Estado de bienestar inglés con políticas fiscales regresivas, recortes sistemáticos en gastos sociales y, sobre todo, una política muy beligerante contra las organizaciones de trabajadores. El padre de Adrian Mole padece en primera persona las consecuencias de todo ello cuando se queda en paro:

Mi padre era el primero de la cola para entrar en el banco esta mañana. Cuando entró, el cajero le dijo que no podía darle dinero porque no le quedaba nada. Mi padre exigió ver al director. Yo estaba tan avergonzado que me escondí detrás de una planta de plástico y no salí hasta que terminaron los gritos. El señor Niggard, el que manda, salió y tranquilizó a mi padre. Dijo que arreglaría las cosas para que mi padre pudiera sacar una pequeña cantidad aunque no tuviera nada en la cuenta. Mi padre tenía un aspecto patético y repetía: «Fue la maldita cuenta del veterinario». El señor Niggard hacía como si entendiera. Quizá tenga también un perro loco. No podemos ser los únicos^[135].

Como a cualquier adolescente, a Adrian le abochorna el comportamiento poco decoroso de sus familiares desesperados. Le indigna que su padre se emborrache o que su madre se haya ido de casa para vivir con su amante y no se dedique en cuerpo y alma a proporcionarle la alimentación óptima, rica en fibra y vitaminas, que prescriben los suplementos dominicales de los periódicos: «¡El matrimonio no es como estar en la cárcel! A las mujeres las dejan salir todos los días para hacer la compra y cosas por el estilo y muchas hasta trabajan. Creo que mi madre se pasa por el lado melodramático»^[136]. Mientras, el comedor del colegio es privatizado y empieza a atiborrar a los niños de comida basura.

En general, Adrian asume con entusiasmo el discurso individualista de clase media que marcó la política institucional de esos años. Confía en progresar socialmente, tal vez estudiando veterinaria. Observa con rechazo la contracultura y el igualitarismo de las décadas pasadas. En cambio, parece curiosamente insensible a su propia realidad, cercana a la indigencia. Se toma la pobreza neoliberal con naturalidad y deportividad: «Mi abuela acaba de hacernos una visita inesperada. Nos sorprendió acurrucados alrededor de nuestra cocina nueva de camping-gas comiendo las judías pintas frías de una lata. Mi padre leía *Playboy* a la luz de una vela y yo leía *Tiempos difíciles* con la linterna de mi llavero. Nos sentíamos muy a gusto»^[137].

Lo que hace tan hilarante la obra de Sue Townsend es que Adrian Mole se apropia con un entusiasmo excesivo de lo que, de hecho, fue la ideología dominante de aquella época. Que un niño de clase obrera pasado de hormonas sea neoconservador, meritócrata y celebre henchido de patriotismo la boda real de Carlos de Inglaterra y Lady Di es tierno y desternillante. Que millones de trabajadores adultos hicieran exactamente lo mismo resulta espeluznante.

En cierta ocasión, le preguntaron a Margaret Thatcher cuál había sido su principal logro político. Respondió: «Tony Blair y el nuevo laborismo». Tenía toda la razón. El neoliberalismo transformó el contrato social vigente desde la Segunda Guerra Mundial. Redefinió completamente lo que se consideraba políticamente posible, imposible o deseable. Así, millones de personas empezaron a sentirse más

identificadas con los estilos de vida y las preocupaciones de unas élites inalcanzables que con vecinos de los que apenas les separaban un puñado de puntos porcentuales en la escala de ingresos.

A sus veintisiete años, a Patrick Bateman le sonríe la fortuna. Graduado en Harvard y con un MBA de la Harvard Business School, vive en el corazón de Manhattan, en el edificio American Gardens, donde es vecino de Tom Cruise. Por el día aumenta su estratosférica cuenta bancaria trabajando en una empresa de inversiones llamada Pierce & Pierce (que también empleaba a Sherman McCoy, protagonista de *La hoguera de las vanidades*). Por la noche tortura, viola y asesina, por lo general a personas pobres. Así se despierta cada mañana:

Con las primeras luces de un amanecer de mayo, este es el aspecto que tiene el cuarto de estar de mi apartamento: encima de la chimenea de mármol blanco y granito con fuego de gas cuelga un David Onica original. [...] El cuadro domina un largo sofá blanco y un televisor digital Toshiba de treinta pulgadas; es un modelo de alto contraste y alta definición que tiene incorporado un sistema de vídeo con tubo de tecnología punta de NEC con sistema de efecto digital imagen a imagen (más congelación de imágenes). [...] Delante del sofá hay una mesa baja con la parte de arriba de cristal y patas de roble de Turchin, con animales de cristal Steuben situados estratégicamente entre los carísimos ceniceros de cristal de Fortunoff, aunque yo no fumo. Junto a la máquina de discos Wurlitzer hay un gran piano de concierto Baldwin de ébano negro. El suelo de todo el apartamento es de brillante roble blanco. En el otro extremo del cuarto, junto a un escritorio y un revistero de Gio Ponti, hay un sistema estéreo completo (lector de CD, pletina, sintonizador, amplificador) de Sansui con bafles de un metro ochenta Duntech Sovereign 2001 de palisandro brasileño^[138].

Bateman continúa enumerando larga y obsesivamente sus posesiones. Su casa parece un almacén de productos *premium*. En el dormitorio hay un futón sobre una estructura de roble, un televisor gigante Panasonic, un vídeo Toshiba, un despertador digital Sony, un teléfono Ettore Sottsass, un sillón de cuero de Eric Marcus, una alfombra de Maud Sienna, una cajonera de caoba blanca que guarda pijamas de seda y ropa interior Ralph Lauren, jerséis Fair Isle y zapatillas de seda de Enrico Hidolin.

Ya en el baño, Bateman inicia sus complejas abluciones. Se sujeta una bolsa de hielo a la cara y se pone delante de un lavabo de cromo y acrílico Washmobile que usa mientras le pulen los lavabos de mármol que encargó en Finlandia. Limpia sus dientes minuciosamente con Listerine, un cepillo manual y seda dental y, a continuación, se repasa las manos con un cepillo de uñas. Se unta en la cara una loción limpiadora y dilatadora de los poros y, después, una máscara facial de hierba de menta. Luego usa el cepillo de dientes eléctrico Probright y el abrillantador Interplak, que alcanza una velocidad de cuatro mil doscientas revoluciones por minuto y cambia de dirección cuarenta y seis veces por segundo. Vuelve a enjuagarse, en esta ocasión con Cepacol. Se quita la máscara facial con una esponjita renovadora de menta y, a continuación, se pone bajo la ducha, que tiene una cabeza universal omnidireccional hecha de latón australiano dorado y negro. Allí usa un gel

limpiador, luego un limpiador corporal de miel y almendra, un exfoliante para la cara y champú Vidal Sassoon.

Hay que estar muy enfermo para vivir así.

Para vivir como todos vivimos.

Los asesinos en serie ya no son taxidermistas que viven en hoteles destartalados con el cadáver de su madre ni marginados que coleccionan mariposas. Esos son pobres aficionados. ¿Asesinar a un puñado de personas? Qué desperdicio de tiempo, esfuerzo y talento cuando moviendo números en Wall Street puedes masacrar a cientos de miles, países, continentes enteros. Hoy Norman Bates trabaja en Standard & Poor's y esnifa coca en el asiento de cuero de un Bentley.

A ellos les entregamos el poder... y la gloria. No solo dejamos que controlaran el mundo personas que mantenían una relación patológica con la realidad social. Hicimos lo imposible por vivir como ellos. El consumo de masas es una pálida imitación aspiracional del estilo de vida de los ricos tal y como lo imaginan para nosotros los suplementos dominicales de los diarios.

Los impulsores teóricos de la globalización neoliberal, Milton Friedman o Friedrich Hayek, recobraron protagonismo político en los años setenta tras un larguísimo periodo de hibernación: treinta años en los que fueron considerados auténticos *freaks* universitarios. En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando el recuerdo de las terribles consecuencias del caos económico capitalista aún estaba fresco, sus propuestas de desregulación radical parecían delirios propios de personas con la empatía de una garrapata e incapaces de percibir el peligro de sus conductas de riesgo. Clínicamente psicópatas.

Patrick Bateman es aterrador por la misma razón que Adrian Mole es tierno y divertido: resulta demasiado coherente con su posición social, asume con demasiado entusiasmo su papel. Si el sistema te premia con lujos babilónicos cuando creas las condiciones económicas que matan de hambre a cientos de miles de niños, ¿qué puede haber de malo en el apuñalamiento ritual de una prostituta? Lo mismo le pasa a Carlos Wieder, el piloto-poeta del ejército chileno que aparece en *Estrella distante*, la novela de Roberto Bolaño. Tras el golpe de Estado del general Pinochet, en 1973, Wieder organiza una exposición artística con fotografías de los detenidos a los que ha asesinado. Los militares a los que invita a la muestra se escandalizan. Pero si un orden social monstruoso te anima a torturar, matar y hacer desaparecer a miles de jóvenes, ¿a qué tanto alboroto por ponderar los aspectos estéticos de la represión extrema?

La globalización neoliberal es la historia de cómo el noventa y nueve por ciento entregamos voluntariamente el control de nuestras vidas a fanáticos con una percepción delirante de la realidad social. Dimos carteras de economía, sueldos principescos, privilegios fiscales y un alto reconocimiento social a gente cuyo lugar natural es un rancho en Waco rodeado por el FBI.

No es una metáfora. Jaron Lanier, un miembro destacado de las comunidades de

programadores que en los años ochenta del siglo pasado sentaron las bases técnicas de los usos actuales de las tecnologías de la comunicación, describe Silicon Valley como una secta contracultural habitada por anarcoliberales fanáticos del *New Age*, convencidos de la urgencia de privatizar las vías públicas y de que alcanzarán la inmortalidad gracias a un *software* novedoso. También los amos de la economía del conocimiento padecen una intoxicación metafísica terminal.

[En los años ochenta] todo el mundo se apuntaba a «talleres» moralizantes en los que se reforzaba la narrativa de un camino místico hacia el autoempoderamiento. [...] Normalmente hacemos como si esta fase de la cultura de Silicon Valley nunca hubiese tenido lugar. Pero sí sucedió. [...] est (recuerdo que había que escribirlo en minúscula) era un caro taller que partía de la metafísica mística para llegar a un ideal profano y casi confuciano de la mejora personal. Nunca fui a ninguna sesión, pero era como si todo el mundo a mi alrededor sí hubiese asistido, igual que ahora parece que todo el mundo está en Facebook. Lo que más comentaban los asistentes, además de asegurar que ahora eran dueños de su propio destino, era que no estaba permitido orinar durante el seminario. Había que aguantarse. Muchos políticos y emprendedores importantes asistieron a est o a actividades del estilo. Términos como «autorrealización» estaban en boca de todos. Uno se desarrollaba y su éxito se manifestaba en forma de estatus social, recompensas materiales y a través de la realización espiritual. Todo era una misma cosa^[139].

Como dijo Slavoj Žižek, si hoy Max Weber escribiera de nuevo su obra más conocida, tendría que titularla *La ética taoísta y el espíritu del capitalismo global*. Las estrategias de *management* han empleado el léxico motivacional del empoderamiento para convertir a los jefes de recursos humanos en imitadores de Patrick Bateman. En 2010 —dos años después del estallido de la crisis de las hipotecas subprime— José María Aznar pronunció una conferencia en Madrid ante trescientos agentes inmobiliarios vestidos con kimono de artes marciales en una convención organizada por la empresa Notegés cuyo lema era «Kárate Inmobiliario».

Un seminario de autoayuda en la sala de reuniones del Hyatt. El maestro de ceremonias increpa a la multitud. «¿Qué hora es?», pregunta. «¡La hora de que yo gane!», responden a gritos los asistentes. Tom Rodgers, fundador del seminario, comienza su exposición mostrando un bol lleno de avena: «Sencilla, nutritiva y barata. Esto representa vuestra alma en su estado puro. Vuestra alma el día que nacisteis. Erais perfectos. Erais felices. Erais buenos». A continuación, continúa la metáfora:

Ahora entra el Concepto Número Dos: mierda. No os preocupéis, amigos, no utilizo aquí mierda de verdad. Solo mierda imaginaria. Tendréis que ponerla vosotros, utilizando la mente. Ahora bien, si llegara alguien y os echara mierda en vuestra cálida y agradable avena ¿qué diríais? ¿Diríais: «Ah, genial, gracias, sigue cagándote en mi avena, por favor»? ¿Os parece que digo una tontería? Un poco sí. Pero ¿sabéis una cosa?, en la vida real la gente va y se os caga todo el rato en vuestra avena (amigos, compañeros de trabajo, seres queridos, incluso vuestros hijos, ¡sobre todo vuestros hijos!)^[140].

Rodgers explica a los asistentes que él antes era igual que ellos. Tiene un hermano, Gene, que sufrió hace años un accidente de moto y ahora no puede valerse por sí

mismo, sufre fuertes dolores y requiere atenciones constantes. «Al final (y todo esto está en mi libro *Personas de poder*) encontré la fuerza interior para decirle a Gene: “Deja de cagarte en mi avena, Gene, no pienso participar en eso”. Y encontré la fuerza para decirle a nuestra hermana Ellen: “Ellen, hazte cargo tú de Gene, te paso la pelota y corre con ella, porque si por cuidar de Gene no me trato como merezco me voy a convertir en un resentido, y el resentimiento vuelve mezquina a una persona, y yo me quiero a mí mismo y quiero lo mejor para mí”».

Neil Yaniki, uno de los asistentes al seminario es un hombre bajito, delgado y casi calvo. Sobrevive trabajando a destajo en el sótano de su casa, donde suelda piezas triangulares para una empresa llamada CompuParts. Cobra tan poco que a veces tiene que trabajar la noche entera para conseguir pagar el alquiler. En la segunda fase del seminario, en la que se abordan de forma personalizada los retos vitales de los asistentes, Tom Rodgers les pide que apunten en un papel el nombre de la persona que les impide progresar y los motivos. «Winky: aspecto de loca, demasiado religiosa y se tiene que ir a vivir por su cuenta», escribe Yaniki.

Winky es su hermana, una mujer poco inteligente, socialmente catastrófica pero con un corazón generoso. Cuando sus compañeras de piso se hartaron de ella y la echaron, su hermano la acogió en su casa, pero pronto se arrepiente. Winky es un desastre con las tareas domésticas, muy pesada y espanta a la única mujer con la que Yaniki consigue una cita en años. Incluso le llaman de la iglesia para que intente que su hermana acuda menos a las actividades de la parroquia, pues ahuyenta a los otros feligreses. Tom Rodgers convence a Yaniki de que se olvide de intentar negociar una convivencia más amigable con su hermana. Debe soltar lastre. Maximizar ganancias. Minimizar pérdidas. Echar a su hermana a la calle, vaya.

Neil Yaniki sale del seminario en un estado de frenesí. Mientras vuelve a casa contempla los escaparates. Imagina que dentro de poco tiempo entrará en esas tiendas junto con su atractiva esposa, se limitará a señalar artículos y los cargarán en el Mercedes Benz que estará esperando fuera. Piensa lo que diría su padre —un parado de larga duración y depresivo atrapado en la jungla de un barrio degradado— si le viera convertido en un triunfador. Mientras camina, va escogiendo las palabras que empleará para echar a su hermana. Pero tan pronto como ella le abre la puerta de casa se da cuenta de que no va a ser capaz:

Oh, mierda, oh, mierda, estaba flaqueando, lo notaba, el discurso que había estado ensayando camino de casa ya no parecía tener relación alguna con la joven de ojos llorosos que permanecía en el umbral de la puerta. No era poderoso, no era grande, solo era igual que todos los demás, menos que todos los demás, las demás personas se casaban y tenían trabajos de verdad, las demás personas no vivían con hermanas gordas y dependientes, era un perdedor que seguiría perdiendo el resto de su vida^[141].

El neoliberalismo posmoderno es un lugar frío y oscuro donde ser bueno y cuidar de los demás te convierte en un fracasado. La lógica del precariado no es solo la de la explotación y la alienación, como en el capitalismo clásico. Es la destrucción social a gran escala.

Los Westcott ya no necesitarían una radio para escuchar atrocidades obscenas, les bastaría con ir a una entrevista de trabajo, abrir un libro de autoayuda, escuchar hablar al consejero delegado de un banco.

El ángel de Pasolini en *Teorema* suplicaría a la familia burguesa que preserven su falsa sociabilidad basada en las convenciones. Pues incluso un simulacro represivo de amor filial parece preferible a este erial de sincero y auténtico egoísmo racional.

PLAN DE EVACUACIÓN PARA UN SUPERMERCADO EN RUINAS

Yoga para los que pasan del yoga es un texto más o menos autobiográfico de Geoff Dyer. Se supone que es un libro de viajes y en parte es verdad porque habla de un montón de lugares exóticos. Pero más bien es la historia de una depresión. El autor, un periodista cultural cuarentón que escribe para una revista de tendencias, ha llevado lo que viene siendo el ideal de vida *hipster*: viajes, drogas, música, películas... En cierto momento, alcanza el *Valhalla* gafapasta: le encargan que cubra un festival de música electrónica en Detroit con todos los gastos pagados. Sin embargo, las cosas no acaban de encajar. Es incapaz de involucrarse en la fiesta, se siente viejo y cada vez más triste. En el hotel «los ascensores iban repletos de *DJs*, *ravers*, modernos: gentes en varios grados de bajón que regresaban a la habitación antes de salir para las *after-parties* en discotecas o habitaciones. Probablemente se trataba de la reunión más enrollada celebrada en un hotel, y yo me la estaba perdiendo a pesar de estar allí»^[142].

Al día siguiente, amanece lloviendo. Dyer recorre en coche Detroit, un lugar arrasado por la especulación inmobiliaria y la desindustrialización con aspecto de páramo posnuclear. De hecho, el ayuntamiento de la ciudad se declaró en bancarrota pocos años después, en 2013. Finalmente encuentra una cafetería en la que desayunar. Pide unos huevos revueltos y se echa a llorar sobre el plato.

Es un poco lo mismo que le pasa al Fausto de Goethe. Fausto es un *hipster* del siglo XIX. Busca satisfacer sus ansias de autorrealización, explorar las posibilidades expresivas de su propia individualidad. Claro, él lleva ventaja sobre Geoff Dyer porque consigue un pacto con el diablo y no solo un pase VIP para el *backstage*. Fausto trata de desarrollar su subjetividad a través del conocimiento, el sexo, las experiencias vitales, la transformación del mundo... Pero nada, como Dyer, sigue igual de insatisfecho, al borde de la depresión.

Hoy todos somos así. En vez de un perro que se convierte en Mefistófeles tenemos hipermercados. Nuestras almas rejuvenecen ante el escaparate. Como escribió Nicanor Parra: «Qué le dijo Milton Friedman / a los pobrecitos alacalufes? / A comprar a comprar / quel mundo se vacabar!».

En una época de trabajos precarios donde la ideología política es un chiste sin

gracia, llegamos a ser lo que podemos permitirnos consumir. Nos definimos por la lista de la compra. Todo a nuestro alrededor está diseñado para que nuestros gustos mediados por el mercado sean nuestras principales señas de identidad: la tecnología, la música, la ropa, los viajes, la comida... Nos concebimos como agregados de preferencias cuyo único fundamento es que han sido elegidas por nosotros.

Es un viaje desesperado a ninguna parte. La magia del escaparate se evapora tan rápido como pagamos. Los coches pierden un veinte por ciento de valor en el momento en el que salen del concesionario. Tan pronto como nos calzamos las Nike nuevas, se desvanece su aura mágica y vuelven a ser unos zapatos horteras y sobreequipados.

Pero sobre todo, esa comprensión de nosotros mismos es incompatible con la forma en que de hecho afrontamos nuestra realidad material. ¿No es, en el fondo, absurda la idea de que «elegimos» a nuestras parejas sentimentales, con las que construimos una vida en común? ¿En qué catálogo las escogemos? Lo característico de los vínculos interpersonales profundos es en realidad que no son ni imposiciones —como en los matrimonios acordados— ni meras expresiones de preferencias. Lo mismo ocurre con algunas de las experiencias que consideramos más valiosas y características de una vida buena. Nadie *prefiere* levantarse por la noche para preparar un biberón a un bebé, nadie *prefiere* participar en una aburridísima asamblea política, nadie *prefiere* salir a correr bajo la lluvia. Yo diría que ni siquiera nadie *prefiere* exactamente leer a Proust en vez de encender la tele para ver «Gran Hermano».

Por eso cuando pienso en *Fausto* siempre me entran ganas de gritarle al protagonista: «Tío, cómprate un perro». Porque, es curioso, lo único con lo que no prueba es a cuidar y ser cuidado, tal vez formando parte de una de las sociedades de apoyo mutuo de trabajadores que en la época de Goethe empezaban a prosperar.

Londres, finales de los años setenta y principios de los ochenta. Janna es una mujer de cuarenta y muchos que trabaja como editora en *Lilith*, una revista orientada a mujeres. Janna es sofisticada y muy elegante, culta, independiente, tiene dinero y éxito profesional. Vive sola en su apartamento, pues su marido murió de cáncer algunos años antes y no tuvieron hijos. De todos modos, apenas pasa tiempo en casa: «Cuando me mudé al piso nuevo, muy pronto advertí que mi vida se desarrollaba enteramente en la oficina. En mi hogar no tenía vida. Hogar. ¡Menudo vocablo! Era donde me preparaba para la oficina, y donde descansaba del trabajo»^[143].

Janna no vive esa centralidad del trabajo en su vida como una servidumbre o una explotación. Le apasiona su empleo. Entró en la revista como mecanógrafa, sin formación académica y ha ido ascendiendo hasta convertirse en la subdirectora. Le encanta ser buena en lo que hace, tomar decisiones y que sean las acertadas. Su única amiga es Joyce, la directora de la revista, su alma gemela.

Un día, en una tienda del barrio, se tropieza con Maudie, una anciana de clase obrera cuya cara pálida y arrugada apenas se distingue entre una maraña de abrigos, bufandas y gorros negros. Maudie es pobre. Vive en una infravivienda, un sótano lleno de humedades sin calefacción ni agua caliente. Tiene una estufa de carbón, el retrete está en el patio y para asearse debe calentar agua en ollas. Está enferma y cada vez le cuesta más valerse por sí misma, pero rechaza la ayuda que le pueden ofrecer unos servicios sociales saturados y burocratizados.

Sin saber muy bien por qué, Janna empieza a cuidar de Maudie: le hace la compra, limpia su casa, la asea, la lleva al médico, la saca a pasear, a visitar a sus parientes, realiza sus gestiones administrativas... Es una tarea infinita, agotadora y sin el menor reconocimiento. La antítesis misma de su trabajo remunerado. Ayudar a Maudie no tiene nada de divertido. Al contrario, es casi siempre irritante y en ocasiones sencillamente repugnante. A veces Maudie se muestra hostil y antipática, nunca agradecida.

Después de la oficina pasé por casa de Maudie. Tardó mucho en abrir la puerta, se quedó plantada mirándome durante un buen rato, sin sonreír, nada complacida; finalmente, se echó a un lado para que pudiera pasar, me abrió paso en el corredor, sin decirme una palabra. Se sentó en su costado habitual junto al fuego, que abrasaba, y esperó a que yo hablara. Por mi parte, ya estaba furiosa y pensaba: bien, si no tiene teléfono, ¿acaso es culpa mía?

—El domingo regresé muy tarde y ayer por la noche estaba cansada.

—¿Estaba cansada? —Y al cabo de poco—: El domingo por la tarde la esperé. Había preparado un poco de cena para las dos.

Advertí en mí la habitual cadena de emociones: la sensación de estar atrapada, la necesidad posterior de escapar y, luego, naturalmente, culpabilidad.

—Lo siento, Maudie —le dije. Volvió la cabeza hacia el fuego, la boca abierta, respirando con dificultad

—. ¿Se ha encontrado bien?

—Lo suficiente.

Estaba pensando: «Mira, te he lavado de los pies a la cabeza, te he sacado tu mierda apestosa y ahora tú...», pero también tuve que pensar que le había hecho una promesa que no había cumplido. Nunca más debía hacerlo^[144].

Es extraño. Janna se ha pasado toda su vida evitando cuidar de los demás. No tiene hijos y no asistió a su marido cuando no pudo valerse por sí mismo. Su madre murió tras una larguísima enfermedad, pero fue su hermana, madre de cuatro hijos, la que se ocupó de ella en su propia casa durante años. Las razones por las que de repente comienza a ocuparse de Maudie son oscuras. No se trata de ninguna epifanía altruista. De hecho, Janna rehúye horrorizada a una anciana que vive en el piso de al lado y constantemente trata de intimar con ella. Tampoco se hace ilusiones sobre alguna clase de ganancia neta en términos de satisfacción moral. Es un poco como si de repente se viera liada en una red de la que no puede ni quiere salir: «Me sentía atrapada. Estoy atrapada. Por la promesa que le hice. En silencio. Pero es una promesa. [...] Me quedé plantada, preocupada porque llegaba tarde; era un día de reunión y nunca me retrasaba. Y preocupada por ella. Furiosa. Resentida. Sin embargo, ella me arrastraba, quería coger entre mis brazos aquel sucio fardo y abrazarla. Quería abofetearla y sacudirla»^[145].

En *Diario de una buena vecina*, Doris Lessing habla del descubrimiento de una forma de compromiso relacionada con el cuidado que no es ni una carga impuesta ni una elección a la que se pueda renunciar cuando se quiera. Un tipo de relación incomprensible desde nuestro erial social. Hasta que conoce a Maudie, Janna había edificado su identidad personal en torno a su trabajo y a su buen gusto. Se pasaba literalmente horas en el baño acicalándose. Dedicaba enormes esfuerzos a escoger y encargar ropas elegantes y carísimas. Empleaba las tardes del domingo en seleccionar con cuidado obsesivo las prendas y los complementos que llevaría el resto de la semana... Hasta que abruptamente Janna descubre un mundo oculto: «Unas semanas antes, no veía ancianos en absoluto. Mi mirada se dirigía, veía, a los jóvenes, atractivos, bien vestidos y guapos. Ahora es como si se hubiera superpuesto una transparencia en aquella fotografía previa y allí, de súbito, están los viejos, los enfermos».

Y todo cambia. El mundo nuevo no es dulce ni agradable. Al contrario, desordena una vida satisfactoria y perfectamente reglada por el ritmo del trabajo y el consumo suntuario. Cuidar y ser cuidada saca a la luz enormes contradicciones. Janna empieza a admirar el trabajo doméstico de su hermana, a la que antes había menospreciado. Pero, al mismo tiempo, se desespera cuando su amiga Joyce renuncia al puesto de directora de la revista para acompañar a su marido, profesor universitario, a Estados Unidos, donde se convierte en un ama de casa alcoholizada y amargada. Al cuidar a Maudie, Janna logra romper las barreras de clase. Se hace amiga de Anne, una auxiliar descualificada de los servicios sociales encargada de asistir a ancianos y enfermos, cuyo durísimo trabajo es torpedeado por sus colegas burócratas que viven en estado de reunión teoretizante permanente. Sobre todo, Janna empieza a vivir de otra manera. Reduce su jornada de trabajo. Deja de prestar una atención tan maniaca a su aspecto. Empieza a investigar para realizar estudios de sociología de la moda y, al mismo tiempo, escribe novelas románticas. Descubre la cara más amable del cuidado cuando su sobrina adolescente se va a vivir con ella y tiene la ocasión de ayudarla a labrarse una carrera profesional.

Diario de una buena vecina es como un espejo donde vemos el reflejo invertido de nuestras propias vidas. Dejamos que nos pasara exactamente lo contrario que a Janna. Aceptamos un proceso de oscurecimiento moral.

Es cierto, la desregulación capitalista que comenzó en los años ochenta era una bomba de relojería, el equivalente económico de un proceso tumoral acelerado con anabolizantes financieros. La cuestión nunca fue si la economía global iba a implosionar, sino cuándo iba a hacerlo.

Pero lo sabíamos. En lo más hondo de nuestros corazones sabíamos que todo aquello era mentira. Hace unos meses estaba explicando en clase lo que eran los mercados de derivados. Vi a un grupo de alumnas que susurraban entre ellas con cara

de estupefacción. Cuando les pregunté qué ocurría una me respondió: «Perdona, ¿lo que nos estás diciendo es que eso es legal?».

Siempre supimos que una casa no valía tres o cuatro vidas de trabajo. Sabíamos que los ministros María Antonia Trujillo, Rodrigo Rato, Carme Chacón, Cristóbal Montoro, Francisco Álvarez Cascos o Luis de Guindos nos mintieron cuando aseguraron que no había ninguna burbuja inmobiliaria, lo mismo que José Luis Rodríguez Zapatero cuando decía que España jugaba en la *Champions League* de la economía mundial. Y aun así nos dejamos engañar con entusiasmo. Comimos mentiras con avidez, exigiendo raciones dobles, un bufé libre de falsedad.

Recuerdo una obra de teatro de Rodrigo García titulada: *Compré una pala en IKEA para cavar mi tumba*. No se me ocurre mejor resumen de la España de la década dorada, entre 1996 y 2006. El capitalismo se nos metió en el cuerpo como una enfermedad infecciosa. Y nos lo llevamos a nuestra casa y a nuestro trabajo. Y un día el escaparate se convirtió en un basurero:

Si pensamos hoy en aquel tiempo lo vemos como un enorme desguace, un vertedero por cuya ladera rodó todo lo acumulado, todo lo adquirido y luego desechado, sustituido por nuevas adquisiciones que no tardarían en rodar ladera abajo: ahí, en la fosa, está el amasijo de hierros del viejo utilitario de los primeros sueldos reemplazado por un deportivo o un monovolumen a plazos; ahí también despanzurrados, los muebles de aglomerados y automontaje que cumplían su ciclo y dejaban su sitio a nuevos muebles que a menudo seguían siendo de aglomerado y automontaje pero más caros; ahí electrodomésticos, televisores, ordenadores, teléfonos condenados a la obsolescencia programada o desplazados por nuevas necesidades; ahí montañas de ropa prematuramente envejecida, pasada de moda, aburrida, arrojada a contenedores solidarios para que la acabasen vistiendo ancianos africanos; ahí restos de comida precocinada, comida a domicilio, comida japonesa, comida mexicana, restaurantes donde una cena cuesta medio salario mínimo pero una vez en la vida todos deberíamos regalarnos algo así; ahí botellas de cerveza internacional, botellas de vino altamente puntuado en una web, vasos con restos de ginebras exóticas y tónicas de importación, rodajas de pepino y hielo mineral; entradas amarillentas de multicines, teatros, conciertos, exposiciones, musicales, circos del sol, parques temáticos; ahí regalos especiales, escapadas románticas, cruceros por fiordos, balnearios, *spa*, masajes y envolturas de barro, de chocolate, de vino, de piedras volcánicas, juguetes de *sex shop*, joyas de aniversario, litografías numeradas; ahí carricoches y cunas y ropas amontonadas por edades y juguetes ennegrecidos y cuentos con todas las pestañas arrancadas^[146].

En 2008, cuando estalló la burbuja inmobiliaria, hacía ya algunos años que había ascendido en la empresa en la que trabajaba y a menudo debía decirles a otros empleados lo que tenían que hacer. Descubrí que lo odiaba.

Desde que tengo uso de razón he sentido que obedecer órdenes personales es degradante. Pero en esa época entendí que también lo es darlas. A veces cuando alguien me preguntaba qué hacía en mi trabajo, contestaba: «mandar». Sabía que era una respuesta prepotente y antipática. Supongo que era una forma de mortificarme. Tenía la sensación de que me pasaba el día como un pollo descabezado dando instrucciones sin mucho sentido. Es curioso, a alguna gente parece gustarle mucho. El mundo del trabajo está lleno de yonkis de la jerarquía. A mí me vaciaba. Me sentía como si me hubieran puesto en los ojos las pinzas aquellas de *La naranja mecánica* y

me obligaran a observar detenida e ininterrumpidamente el desierto social en el que vivíamos.

En *La urgencia de la libertad*, el novelista Erri de Luca comenta el capítulo 25 del Levítico, que es el texto bíblico donde se habla del jubileo hebreo. El jubileo consistía en una especie de reseteo social. Cada cuarenta y nueve años se liberaba a los esclavos, se devolvían las propiedades adquiridas, se dejaba a los animales en libertad y se renunciaba a la agricultura, viviendo de la recolección. Seguramente distintas formas de jubileo eran comunes en Mesopotamia y algunas sociedades mediterráneas e implicaban, por ejemplo, una condonación general de las deudas. Erri de Luca interpreta el jubileo como una forma de liberación que «proclamaba libertad para todos los esclavos, y restitución de la tierra a aquellos propietarios que hubieran sido forzados entre tanto a tener que venderla. Se pretendía conservar así la antigua subdivisión igualitaria establecida en tiempos del acceso a la tierra prometida y conquistada. [...] Era una ley difícil pero sabia, concebida a efectos de impedir un inmoderado enriquecimiento, protegiendo el derecho de posesión de quien se hubiera visto constreñido a ceder una tierra heredada por generaciones. Al mismo tiempo, daba paz al suelo. Pero, además, nos enseñaba que todos somos huéspedes del mundo»^[147]. A mí me parece que el jubileo era una forma de afrontar la falibilidad de las organizaciones sociales y sus consecuencias sobre el entorno natural. Los hebreos se dieron cuenta de que cualquier sistema económico y político genera problemas, disfunciones y conflictos que se retroalimentan hasta generar auténticas catástrofes. Por eso cada cincuenta años los efectos del mercado, el esclavismo, la familia, la especulación, el trabajo, la agricultura o la ganadería debían ser revertidos. Había que poner el contador a cero.

El turbocapitalismo actual es exactamente lo contrario. Recuerda a esos ludópatas que tratan de saldar las deudas de juego hipotecando su casa para apostar aún más fuerte. La década dorada de la economía española fue un chute de esteroides que concluyó, no podía ser de otro modo, con un fracaso multiorgánico. La sensación de participar activamente en aquella inercia suicida a menudo me dejaba de un humor luctuoso. Un poco así:

*Encima de las corrientes
que en Babilonia hallaba
allí me senté llorando
allí la tierra regaba
acordándome de ti,
¡oh, Sión!, a quien amaba.
Era dulce tu memoria,
y con ella más lloraba.
Dejé los trajes de fiesta,
los de trabajo tomaba,
y colgué en los verdes sauces
la música que llevaba,
poniéndola en esperanza
de aquello que en ti esperaba^[148].*

Es el inicio de un poema de San Juan de la Cruz que se titula *Super flumina babylonis* y está inspirado en un texto bíblico, concretamente en Salmos 137, donde se habla del destierro en Babilonia de los hebreos de Judá tras la toma de Jerusalén por Nabucodonosor II, en el siglo VI a. C. Me hace gracia porque son unos versos muy rastafaris. Para los rastas Babilonia es la representación de la falsedad y la degradación. Yo siempre me he imaginado ese lugar como una feria del *outlet* o tal vez como un resort de vacaciones con todo incluido.

En aquella época también me obsesionaba un poema religioso de Agustín García Calvo sobre la segunda estación del vía crucis que, en realidad, habla del trabajo y la muerte.

*Te la echaron al hombro, señor Jesús,
la herramienta de tu muerte,
y como era tu cruz,
ni esbirros ni sirvientes de la Justicia que la llevaran:
tenías que ser tú.*

*Y te decían «¡Sús,
arriba y caminando!, y que no lo pienses más:
esa es tu vía:
ya sabes adónde vas».*

*«Sé ya el que serás:
carga con tu destino, y gánate
la eternidad
que es como es,*

*que lo manda la Ley»,
así le dicen a cada crío que va naciendo:
apenas sabe el A B C,
le ponen de mañanita el nombre de su muerte,
lo cargan con él,*

*y según va caminando,
más y más en las carnecitas se le hince la fe.
Ya sabe adónde, ya sabe a qué,
ya va cargadito con su ataúd.*

*Di tú que no, Jesús,
que no, que no, que no:
¡sacúdetela tu cruz!*

*No andes esa vía, hombre,
no trabajes por tu muerte tú.
¡Tírala al suelo, tírala!
y libéranos, Jesús^[149].*

El inicio de la crisis, en 2008, lo empeoró todo. Mucho. La fe en el mercado se nos hincó hasta dejarnos horribles heridas. A veces me iba yo solo a comer el menú del día a un restaurante frecuentado por empleados de las empresas cercanas. Lo hacía para oír sus conversaciones. Todos, sin excepción, hablaban obsesivamente de su lugar de trabajo. Odiaban atléticamente a sus jefes, a sus subordinados y a sus compañeros. Sobre todo a sus compañeros. A veces parecía que nos íbamos a

intoxicar, que las emanaciones de todo aquel rencor acabarían por envenenar la comida. Volvía a la oficina un poco reconfortado: mi propio medioambiente de hostilidad extrema no era solo culpa mía.

Un año después nació mi hijo mayor. Tardamos mucho en decidir su nombre, así que antes de nacer lo llamábamos Bam Bam, como el niño de los Picapiedra. Aún en el paritorio, mi mujer miró aquel bebé guapísimo —una vez, una vecina nos dijo, sorprendida: «pero cómo es tan guapo este niño, con esos padres...»—, trató de que dejara de berrear arrullándolo y aseguró: «Con Bam Bam llegará la anarquía». Era una cita de «Los Simpson», en realidad. Hay un capítulo en el que Bart se presenta candidato a las elecciones de delegado de curso en su escuela de primaria. En el transcurso de la campaña electoral, el adversario de Bart, el alumno más aplicado de su clase, recurre a una estrategia de descrédito difundiendo carteles en los que se lee: «Con Bart llegará la anarquía». Bart Simpson reacciona con una contracampaña optimista: «¡Con Bart llegará la anarquía!».

Y, en efecto, dos años más tarde, en mayo de 2011, todo estalló y yo supe, sin ningún género de dudas, que era cosa de Bam Bam.

Creo que dice mucho de la degradación moral de mi generación el modo en que nos ha impactado la paternidad y la maternidad a aquellos que hemos tenido hijos. El primer recién nacido que muchos de nosotros cogimos en brazos fue nuestro propio hijo. En la mayor parte de sociedades, en cambio, la crianza ha sido un milagro tan normal que apenas ha merecido comentario. Formaba parte de las coordenadas básicas de la vida misma. Para nosotros fue al revés: una obviedad explosiva. Un poco como si hubiéramos descubierto de repente y con asombro que tenemos cuerpo.

Hasta entonces habíamos conocido a los críos por esos anuncios de IKEA en los que papis maduros pero fibrosos, vestidos con jersey de cuello de pico, se tumban en pufs junto a angelicales rubiecitos que picotean fruta fresca de un bol *Bland Blank*. Tuvimos que aprender que cuidar de un niño es, básicamente, lo contrario. No dormir nunca. Inventar cuentos en medio de un atasco bajo la supervisión de un inmisericorde crítico literario de tres años que señala cualquier incoherencia desde el asiento de atrás. Echar broncas homéricas por nimiedades. Tratar de inmovilizar a dos niños convertidos en croquetas de arena para untarlos de protección solar. Introducir a empujones en el colegio a un niño histérico con la desoladora certeza de que le estás arruinando la vida. Llegar a una reunión de trabajo con restos de vómito de bebé en la camisa y que te la sude. Recorrer de noche las farmacias como en *Perros callejeros* en busca de la única marca de tetina que acepta una lactante sibarita.

Cuidar de los demás no te hace necesariamente mejor persona, es cierto. Pero nos ayudó a ver que buena parte de nuestra vida estaba basada en mentiras. No teníamos una carrera laboral, sino una mierda de trabajo. No vivíamos en un mundo repleto de excitantes innovaciones culturales, sino que éramos zombis del mercado del entretenimiento. Los coches, la ropa, los *smartphones*, las series, las videoconsolas... no eran más que basura inminente. Exactamente igual que nuestros contratos.

Algo parecido pasó el 15M. En mayo de 2011 salimos a las plazas y descubrimos la radicalidad de la normalidad más aburrida.

En una marcha de 1967 en Washington en contra de la guerra de Vietnam la policía tuvo que proteger el Pentágono de una manifestación de *hippies* que planeaban rodear el edificio para intentar hacerlo levitar usando su energía psíquica hasta elevarlo cien metros y, a continuación, conseguir que girara sobre sí mismo de modo que su maléfica energía militarista quedara exorcizada.

En 2011 en Madrid la policía tuvo que proteger el Congreso de los Diputados de hijos y madres y abuelas y nietos y hermanas y novios que aspiraban a un trabajo más o menos estable y a formar una familia. Intentar llevar una vida convencional se había convertido en un experimento contracultural. Cuidar de las personas a las que amamos, adquirir un oficio, ser respetados por nuestros iguales, aprender y crecer como ciudadanos libres, poder vivir en el barrio donde nos criamos, estudiar aquello para lo que tenemos vocación, confiar en las instituciones públicas y tener la oportunidad de participar en ellas... Nos dimos cuenta de que todo ello nos obliga a transformar de arriba abajo el mundo que conocemos. El mero sentido común nos enfrenta a los dementes trajeados que desde los parlamentos y los consejos de administración tratan de arrasar nuestras vidas.

Desde aquel 15 de mayo todos nos acordamos a menudo, incluso sin conocerlos, de unos versos de Gloria Fuertes que explican muy mal qué es la poesía pero muy bien qué deberíamos hacer para encontrar la salida de emergencia del supermercado en ruinas en el que se ha convertido nuestra vida.

*Si el mar es infinito y tiene redes,
si su música sale de la ola,
si el alba es roja y el ocaso verde,
si la selva es lujuria y la luna caricia,
si la rosa se abre y perfuma la casa,
si la niña se ríe y perfuma la vida,
si el amor va y me besa y me deja temblando...
¿Qué importancia tiene todo eso,
mientras haya en mi barrio una mesa sin patas,
un niño sin zapatos o un contable tosiendo,
un banquete de cáscaras,
un concierto de perros,
una ópera de sarna?
Debemos inquietarnos por curar las simientes,
por vendar corazones y escribir el poema
que a todos nos contagie.
Y crear esa frase que abraza todo el mundo;
los poetas debiéramos arrancar las espadas,
inventar más colores y escribir padrenuestros.
Ir dejando las risas en la boca del túnel
y no decir lo íntimo, sino cantar al corro;
no cantar a la luna, no cantar a la novia,
no escribir unas décimas, no fabricar sonetos.
Debemos, pues sabemos, gritar al poderoso,
gritar eso que digo, que hay bastantes viviendo
debajo de las latas con lo puesto y aullando
y madres que a sus hijos no peinan a diario,
y padres que madrugan y no van al teatro.
Adornar al humilde poniéndole en el hombro nuestro
verso;
cantar al que no canta y ayudarle es lo sano.
Asediar usureros y con rara paciencia convencerles sin
asco.
Trillar en la labranza, bajar a alguna mina;
ser buzo una semana, visitar los asilos,
las cárceles, las ruinas; jugar con los párvulos,
danzar en las leproserías.
Poetas, no perdamos el tiempo, trabajemos,
que al corazón le llega poca sangre^[150].*

Hace un par de años colgué este poema en un blog con un nuevo título. Lo llamé

«Gloria Fuertes Canta a la Plataforma de Afectados por la Hipoteca». Nacho Vegas leyó el *post* y, a principios de 2015, convirtió los versos en una bonita canción que interpretó en una oficina bancaria de Gijón junto con un grupo de activistas de la PAH.

Al ver en Internet el vídeo de la movilización me acordé de unas palabras de Esperanza Aguirre, que en verano de 2014 dijo que era urgente modificar la ley electoral para evitar que una «coalición de perdedores» se hiciera con el poder. Creo que es la mejor definición de la democracia que he oído nunca.

Desde los inicios de la modernidad, la democracia ha consistido en la revuelta de la mayoría contra los vencedores del capitalismo global. La democracia es la expresión política de la intuición, fascinante y repleta de claroscuros, de que una vida mejor —más justa, libre y plena— solo se puede dar entre iguales que descubren, transforman y comparten aquello que tienen en común.



CÉSAR RENDUELES (Girona, 1975), creció en Gijón y vive desde hace casi veinte años en Madrid. Es doctor en filosofía y trabaja como profesor en el departamento de teoría sociológica de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. También ha sido profesor en la Universidad Carlos III de Madrid y conferenciante invitado en varias universidades españolas y latinoamericanas.

Fue miembro fundador del colectivo de intervención cultural *Ladinamo*, que editaba la revista del mismo nombre, y durante ocho años se encargó de la coordinación cultural y la dirección de proyectos del Círculo de Bellas Artes de Madrid. Ha escrito sobre cuestiones relacionadas con la epistemología, la filosofía política y la crítica cultural en diversas revistas especializadas. Ha publicado dos recopilaciones de obras de Karl Marx: una antología de *El capital* y una selección de textos sobre la teoría del materialismo histórico. También se ha encargado de la edición de ensayos clásicos de autores como Walter Benjamin, Karl Polanyi o Jeremy Bentham. Su primer ensayo *Sociofobia* se convirtió en un éxito de ventas y de críticas. Ha desarrollado una extensa labor como traductor y en 2011 comisarió la exposición *Walter Benjamin. Constelaciones*. Escribe habitualmente en su blog *Espejismos Digitales* (<http://espejismosdigitales.wordpress.com>) y en *eldiario.es* (http://www.eldiario.es/autores/cesar_rendueles).

Notas

[1] La historia aparece recogida en Harald Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Siruela, Madrid, 1999, p. 124. <<

[2] El experimento se describe en Lauren Slater, *Cuertos entre locos. Grandes experimentos psicológicos del siglo xx*, Alba, Madrid, 2006, pp. 239 y ss. <<

[3] Oliver Sacks, «Speak, Memory», *The New York Review of Books*, 21 de febrero de 2013. <<

[4] Rafael Barrett recoge esta historia en «El progreso», *A partir de ahora el combate será libre*, Ladinamo Libros, Madrid, 2003. <<

[5] Georges Perec, *W o el recuerdo de infancia*, traducción de Alberto Clavería, El Aleph, Barcelona, 2003, p. 90. <<

[6] *W o el recuerdo de infancia*, ed. cit., p. 196. <<

[7] *W o el recuerdo de infancia*, ed. cit., p. 206. <<

[8] *Michel Chossudovsky, Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial*, traducción de Ana María Palos, Siglo XXI, Madrid, 2002, p. 1. <<

[9] Isaac Bashevis Singer, «Shlemel, hombre de negocios», en *Cuando Shlemel fue a Varsovia y otros cuentos*, traducción de Ramón Buckley, Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 68 y 69. <<

[10] Montesquieu, *Cartas persas*, traducción de José Marchán, Tecnos, Madrid, 1986, p. 152. <<

[11] Santiago Alba Rico, prólogo a Carlos Fernández Liria y Luis Alegre, *Comprender Venezuela, pensar la democracia*, Hiru, Hondarribia, 2006. <<

[12] Frederik Pohl y C. M. Kornbluth, *Mercaderes del espacio*, traducción de Luis Domènech, Minotauro, Barcelona, 1988, p. 111. <<

[13] *Mercaderes del espacio*, ed. cit., p. 24. <<

[14] Barbara Ehrenreich, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, traducción de María Sierra, Turner, Madrid, 2011, p. 126. <<

[15] Georges Perec, *W o el recuerdo de infancia*, ed. cit., pp. 177-178. <<

[16] Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, traducción de Francisco Calvo, Alianza, Madrid, 1972, p. 76. <<

[17] Citado en E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, traducción de Eva Rodríguez, Crítica, Barcelona, 1979, p. 86. <<

[18] Citado en Rose George, *Noventa por ciento de todo*, traducción de Juan A. García Román, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 166. <<

[19] Jenofonte, *Anábasis*, traducción de Ramón Bach, Gredos, Madrid, 1991, p. 171.

<<

[20] Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía», en *Los límites del mercado*, traducción de Isidro López, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 177. <<

[21] Citado en Pedro Rojo, Carlos Varea, Loles Oliván (eds.), *Iraq, diario de la resistencia*, Icaria, Barcelona, 2005, p. 49. <<

[22] Albert Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, traducción de Joan Solé, Capitán Swing, Madrid, 2014. <<

[23] Citado en Fernando Díez, *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*, Península, Barcelona, 2001, p. 177. <<

[24] Ian Watson, *Empotrados*, traducción de Ramón Ibero, Martínez Roca, Barcelona, 1983. <<

[25] Terry Eagleton, Moll's Footwear, en *London Review of Books*, vol 33, n.º 21, 2011, pp. 23-24. <<

[26] Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, traducción de Fernando Galván y José Santiago Fernández, Cátedra, Madrid, 2000, p. 293. <<

[27] Michel Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, traducción de Lourdes Ortiz, Alfaguara, Madrid, 1986, p. 70. <<

[28] *Viernes o los limbos del Pacífico*, ed. cit., p. 100. <<

[29] Iván Illich, *Energía y equidad*, en *Obras reunidas*, vol. I, FCE, México, 2006, p. 337. <<

[30] B. Traven, *Rosa Blanca*, en *Obras Escogidas*, vol 1., Aguilar, México, 1977, p. 704. <<

[31] E. T. A. Hoffmann, *El tonelero de Nuremberg*, traducción de Julio Drescher, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972, p. 37. <<

[32] B. Traven, *Rosa Blanca*, ed. cit., pp. 721-722. <<

[33] Citado en Rafael Sánchez Ferlosio, *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Alianza, Madrid, 1986, p. 51. <<

[34] Citado en E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, ed. cit., p. 286. <<

[35] Citado en Rafael Sánchez Ferlosio, *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, ed. cit, p. 52. <<

[36] Peter Linebaugh y Markus Rediker, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, traducción de Mercedes García, Crítica, Barcelona, 2005. <<

[37] Tomás Moro, *Utopía*, traducción de Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza, Madrid, 1984, pp. 80-81. <<

[38] Luis Berenguer, *El mundo de Juan Lobón*, Mondadori, Madrid, 1988, pp. 7-9 <<

[39] Antonio Gamoneda, *Descripción de la mentira*, en *Edad*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 233. <<

[40] B. Traven, *Rosa Blanca*, ed. cit., p. 716. <<

[41] Jim Thompson, *El trueno*, Traducción de Manuel Manzano, El Aleph, Barcelona, 2003, pp. 173-174. <<

[42] John Steinbeck, *Las uvas de la ira*, traducción de María Coy, Alianza, Madrid, 2008, p. 51. <<

[43] *La vida del Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, tratado sexto, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes <<http://www.cervantesvirtual.com>>. <<

[44] Peter Linebaugh y Markus Rediker, *La hidra de la revolución*, ed. cit., pp. 56-57.

<<

[45] Citado en Rosa María Pérez Estévez, *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid, 1975, p. 166. <<

[46] Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, traducción de José Ferrater Mora, FCE, México, 2004, pp. 125 y 190 <<

[47] Tomo ambas citas de Fernando Díez, *Utilidad, deseo y virtud*, ed. cit., pp. 64 y 66. <<

[48] Charles Dickens, *Oliver Twist*, traducción de Pollux Hernández, Anaya, Madrid, 1990, p. 21. <<

[49] *Oliver Twist*, ed. cit., p. 28. <<

[50] William Wordsworth, *El Preludio*, libro V, pp. 350-369, traducción de Bel Atreides, DVD, Barcelona, 2003, p. 199. Esta traducción corresponde a la composición final del poema, la he modificado allí donde había discrepancias con la versión de 1805. <<

[51] Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, p. 104. <<

[52] Heinrich Von Kleist, *Michael Kohlhaas*, traducción de Javier Orduña, Destino, Barcelona, 1990, p. 49. <<

[53] *Michael Kohlhaas*, ed. cit., p. 59. <<

[54] *Michael Kohlhaas*, ed. cit., p. 76. <<

[55] *Michael Kohlhaas*, ed. cit., p. 45. <<

[56] E. L. Doctorow, *Ragtime*, traducción de María José Rodellar, Muchnik, Barcelona, 2001, p. 229. <<

[57] Traducción de Wikipedia: [<](http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_los_campesinos_alemanes)
[<](http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_los_campesinos_alemanes). <<

[58] Carlo Levi, *Cristo se detuvo en Éboli*, traducción de Carlos Manzano, Gadir, Madrid, 2005, p. 85. <<

[59] Ivan Olbracht, *El bandido Nikola*, traduzco de la edición inglesa: *Nikola, the Outlaw*, Northwestern University Press, Illinois, 2011, p. 79. <<

[60] Arthur Rimbaud, «El herrero», en *Poesías completas*, traducción de Javier del Prado, Cátedra, Madrid, 1996. <<

[61] Bertolt Brecht, *Historias de Almanaque*, traducción de Joaquín Rábago, Alianza Editorial, Madrid, 1975. <<

[62] Andréi Platónov, *Chevengur. Viaje con el corazón propicio*, traducción de Vicente Cazcarra y Helena S. Kriúkova, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 114 y 121. <<

[63] Citado en Frank Westerman, *Ingenieros del alma*, traducción de Isabel-Clara Lorda y Goedele De Sterck, Siruela, Madrid, 2005, p. 66. <<

[64] Andréi Platónov, *Chevengur*, ed. cit., p. 143. <<

[65] *Chevengur*, ed. cit., p. 292. <<

[66] *Chevengur*, ed. cit., p. 302. <<

[67] Arkadi y Boris Strugatski, *Qué difícil es ser dios*, traducción de A. Molina y Domingo Santos, Círculo de Lectores, Barcelona, 1976, pp. 191-192. <<

[68] *La retama*, en G. Leopardi, *Cantos xxxiv*, traducción de María de las Nieves Muñiz, Cátedra, Madrid, 2001, p. 473. <<

[69] Fiódor Dostoievski, *Apuntes del subsuelo*, traducción de Juan López-Morillas, Alianza, Madrid, 1991, pp. 41 y 46. <<

[70] J. M. Coetzee, *El maestro de Petersburgo*, traducción de Miguel Martínez-Lage, Mondadori, Barcelona, 2003, p. 209. <<

[71] Fiódor Dostoievski, *Los demonios*, traducción de Juan López-Morillas, Alianza, Madrid, 2000, p. 59. <<

[72] Fiódor Dostoievski, *Humillados y ofendidos*, traducción de José Baeza, Juventud, Barcelona, 2003, p. 98. <<

[73] Fiódor Dostoievski, *El idiota*, traducción de Juan López-Morillas, Alianza, Madrid, 1996, p. 780. <<

[74] Fiódor Dostoievski, *Diario de un escritor*, en *Obras Completas*, IX, traducción de Augusto Vidal, Javier Vergara Editor, Barcelona, 1969, p. 890. <<

[75] George Elliot, *Middlemarch*, traducción de Cristina e Isabel Quintana, Editora Nacional, Madrid, 1984, pp. 360-361. <<

[76] Hans Magnus Enzensberger, *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*, traducción de Julio Forcat y Ulrike Hartmann, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 265. <<

[77] Hesíodo, *Trabajo y días*, traducción de Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez, Alianza, Madrid, 1986, p. 77. <<

[78] Julio Llamazares, *La lluvia amarilla*, Seix Barral, Barcelona, 1988, pp. 79-80. <<

[79] Miguel Delibes, *El disputado voto del Señor Cayo*, Destino, Barcelona, 1978, pp. 179-180. <<

[80] James Dickey, *Hacia el mar blanco*, Mondadori, Madrid, 1995, traducción de María Vidal, p. 27. <<

[81] Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, traducción de Equip L'Eina, L'Eina, Barcelona, 1988, p. 30. <<

[82] Ben Hamper, *Historias desde la cadena de montaje*, traducción de Lucía Barahona, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 55. <<

[83] Ben Hamper, *Historias desde la cadena de montaje*, p. 88. <<

[84] William Blake, *Milton. Un poema*, traducción de Bernardo Santano, en *Libros proféticos*, vol. II, Atalanta, Girona, 2014, pp. 15-16. <<

[85] Mary Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, traducción de Francisco Torres Oliver, Alianza, Madrid, 1998, pp. 125 y 177. <<

[86] *Frankenstein o el moderno Prometeo*, ed. cit., p. 269. <<

[87] William Shakespeare, *La tempestad*, traducción de Manuel Ángel Conejero y Jenaro Talens, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 152-153. <<

[88] Rudyard Kipling, *El libro de las tierras vírgenes*, traducción de Ramón D. Perés, Gustavo Gili, Barcelona, 1971, pp. 124 y 126. <<

[89] *El libro de las tierras vírgenes*, ed. cit., p. 138. <<

[90] *El libro de las tierras vírgenes*, ed. cit., p. 143. <<

[91] Citado en Mike Davis, *Los holocaustos de la era victoriana tardía*, traducción de Aitana Guia i Conca e Ivano Stocco, PUV, Valencia, 2006, p. 180. <<

[92] Citado en J. Bierman, *La leyenda de Henry Stanley*, traducción de Aníbal Leal, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1992, p. 232. <<

[93] Citado en Sven Lindqvist, *Exterminad a todos los salvajes*, traducción de Carlos Kristensen, Turner, Madrid, 2004, p. 54. <<

[94] Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, traducción de Eduardo Jordá, Península, Barcelona, 2002, p. 92. <<

[95] *El corazón de las tinieblas*, ed. cit., p. 66. <<

[96] *El corazón de las tinieblas*, ed. cit., p. 45. <<

[97] *El corazón de las tinieblas*, ed. cit., p. 34. <<

[98] Louis-Ferdinand Céline, *Viaje al fin de la noche*, traducción de Carlos Manzano, Edhasa, Barcelona, 1994, p. 169. <<

[99] *Viaje al fin de la noche*, ed. cit., pp. 267-269. <<

[100] Rafael Barrett, «La rehabilitación del trabajo», publicado en *El Alba*, Asunción, 31 de diciembre de 1910. <<

[101] William Butler Yeats, «El segundo advenimiento», en *Poesía reunida* de W. B. Yeats, traducción de Antonio Rivero, Pre-Textos, Valencia, 2010. <<

[102] W. H. Auden, «Diez Canciones I», en *Los señores del límite*, traducción de Jordi Doce, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007, pp. 149-150. <<

[103] Stefan Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, El Acantilado, Barcelona, 2012, p. 10. <<

[104] Victor Klemperer, *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, traducción de Adan Kovacsics, Minúscula, Barcelona, 2001, p. 27. <<

[105] Ilya Ehrenburg, *Las extraordinarias aventuras de Julio Jurenito*, traducción de Lina Buzarra, Akal, Madrid, 1987, p. 109. <<

[106] Ernst Jünger, *Tempestades de acero*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 2005, p. 148. <<

[107] *Tempestades de acero*, ed. cit., p. 298. <<

[108] Ilya Ehrenburg, *Julio Jurenito*, ed. cit., p. 134 <<

[109] Horace McCoy, *¿Acaso no matan a los caballos?*, traducción de José Rovira y Pilar Giralt, Planeta, Barcelona, 1985, p. 105. <<

[110] Hans Fallada, *Pequeño hombre, ¿y ahora qué?*, traducción de Rosa Pilar Blanco, Maeva, Madrid, 2009, p. 336. <<

[111] Kim Stanley Robinson, *Marte rojo*, traducción de Manuel Figueroa, Minotauro, Barcelona, 1996, p. 177. <<

[112] *Marte rojo*, ed. cit., p. 389. <<

[113] Jack Kerouac, *En el camino*, traducción de Martín Lendínez, Anagrama, Barcelona, 1989, p. 308. <<

[114] Steve Silberman, «En la tierra carnal. Entrevista con Allen Ginsberg», traducción de Nacho Fernández, en *Minerva*, n.º 8, febrero de 2008, p. 23. <<

[115] Jack Kerouac, *En el camino*, ed. cit., p. 162. <<

[116] *En el camino*, ed. cit., p. 30. <<

[117] *En el camino*, ed. cit., p. 155. <<

[118] Anthony Burgess, *El pequeño Wilson y el gran Dios*, traducción de Pilar Giralt, Planeta, Barcelona, 1988, p. 295. <<

[119] Primo Levi, *La tregua*, en *Trilogía de Auschwitz*, traducción de Pilar Gómez, El Aleph, Barcelona, 2005, p. 257. <<

[120] *La tregua*, ed. cit., p. 344. <<

[121] *La tregua*, ed. cit., p. 362. <<

[122] *La tregua*, ed. cit., pp. 373 y 393. <<

[123] Parafraseo del cuento de John Cheever «La geometría del amor», en *Relatos*, vol. 2, traducción de José Luis López y Jaime Zulaika, Emecé, Barcelona, 2006, p. 341. <<

[124] Jorge Luis Borges, «La secta del Fénix», en *Ficciones*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 202-203. <<

[125] John, Cheever, «La monstruosa radio», en *Relatos*, vol. 1, traducción de José Luis López y Jaime Zulaika, Emecé, Barcelona, 2006, p. 64. <<

[126] *Ibíd.* <<

[127] P. P. Pasolini, «Mi Accatone en televisión después del genocidio», publicado el 8 de octubre de 1975 en *Il Corriere della Sera*. Recogido en *Cartas luteranas*, traducción de Josep Torrell, Antonio Giménez y Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 1997. <<

[128] P. P. Pasolini, *Who is me. Poeta de las cenizas*, traducción de Marcelo Tombetta, DVD, Barcelona, 1992, p. 47. <<

[129] P. P. Pasolini, «Dos modestas proposiciones para eliminar la criminalidad en Italia», publicado el 18 de octubre de 1975 en *Il Corriere della Sera*. Recogido en *Cartas luteranas*, ed. cit., p. 131. <<

[130] Chimamanda Ngozi Adichie, «La celda uno», en *Algo alrededor de tu cuello*, traducción de Aurora Echevarría, Mondadori, Barcelona, 2010, p. 12. <<

[131] «La celda uno», ed. cit., p. 15. <<

[132] «La celda uno», ed. cit., p. 22. <<

[133] «La celda uno», ed. cit., p. 27. <<

[134] Sue Townsend, *El diario secreto de Adrian Mole*, traducción de Barbara McShane, Planeta, Barcelona, 2010, p. 18. <<

[135] *El diario secreto de Adrian Mole*, ed. cit., p 112. <<

[136] *El diario secreto de Adrian Mole*, p. 66. <<

[137] *El diario secreto de Adrian Mole*, ed. cit., p 132. <<

[138] Bret Easton Ellis, *American Psycho*, traducción de Mariano Antolín Rato, Ediciones B, Barcelona, 1991, pp. 3840. <<

[139] Jaron Lanier, *¿Quién controla el futuro?*, traducción de Marcos Pérez, Debate, Madrid, 2014, p. 263. <<

[140] George Saunders, «Winky», en *Pastoralia*, traducción de Juan Gabriel López, Mondadori, Barcelona, 2001, pp. 71-72. <<

[141] «Winky», ed. cit., p. 85. para un supermercado en ruinas. <<

[142] Geoff Dyer, *Yoga para los que pasan del yoga*, traducción de Cruz Rodríguez, Mondadori, Barcelona, 2012, p. 199. <<

[143] Doris Lessing, *Diario de una buena vecina*, traducción de Marta Pessarrodona, Salvat, Barcelona, 1994, p. 10. <<

[144] *Diario de una buena vecina*, ed. cit., pp. 62-63. <<

[145] *Diario de una buena vecina*, ed. cit., p. 20. <<

[146] Isaac Rosa, *La habitación oscura*, Seix Barral, Barcelona, 2013, p. 74. <<

[147] Erri de Luca, *La urgencia de la libertad*, traducción de Juan Barja, Abada, Madrid, 2005, pp. 8 y 54. <<

[148] San Juan de la Cruz, *Obra completa*, vol. 1, edición de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho, Alianza, Madrid, 1991, p. 97. <<

[149] Este poema formaba parte de una exposición colectiva titulada «Vía Crucis del arte zamorano. Catorce poetas y catorce pintores», Diputación de Zamora y Obra Cultural Caja España, Zamora, 1991. <<

[150] Gloria Fuertes, «No perdamos el tiempo», en *Antología y poemas del suburbio*, 1954, Lírca Hispánica, Caracas, 1954. <<