

NUEVOS (AUTO)SABOTAJES BLANCOS: MANUAL DE SATYAGRAHA PARA HÉROES²

NEW WHITE (SELF) SABOTAGES: SATYAGRAHA'S GUIDE FOR HEROES

Edgar Tello García*

Artículo recibido: 30-01-2017

Aprobado: 06-03-2017

Resumen

El trabajo pretende analizar el concepto actual de héroe, según queda reflejado en la mitología anarquista o hinduista de resistencia contra el poder. Para ello se utiliza la crítica subalterna, la mitología y el psicoanálisis para realizar un “sabotaje”, según lo explica Manuel Asensi, de algunos ejemplos de héroes modernos, para llegar a un “autosabotaje”. Para ello seguimos nuestras reflexiones a partir de la biografía del Noi del Sucre de Antonio Soler, la de Emma Goldman, por parte de José Peirats, o la de Gandhi, a cargo de Jacques Attali, entre otros. Finalmente, a través de estas comparaciones resaltamos la fuerza de la resistencia (*satyagraha*) por encima del sabotaje propuesto al inicio, con el fin de resaltar la singularidad del héroe.

*Profesor en el Instituto Pompeu Fabra, adscrito al grupo de investigación Ratnakara de la Universidad Autónoma de Barcelona; Doctor en Filología por la Universidad de Barcelona.
etello@xtec.cat

Abstract

This work studies the idea of hero, as it is showed in some biographies dedicated to anarchist chiefs or to religious leaders. We focus on the resistance they show towards the system they inhabit. We use subaltern criticism, mythology and psychoanalysis to make our “sabotage”, as it is explained by Manuel Asensi, in order to achieve an “autosabotage”. Heroes we reflection upon are Antonio Soler's El Noi del Sucre, José Peirat's Emma Goldman, and Jacques Attali's Gandhi,

² *Satyagraha* puede traducirse como ‘firmeza en la verdad’ o ‘mantenerse en la verdad’ y fue el modo de definir los actos de desobediencia civil de Ghandi, comenzados ya en 1906 en el Transvaal sudafricano. Es una “forma de acción que no es ni un boicot, ni una huelga, ni siquiera exactamente un gesto de desobediencia civil” (Attali, 2009:101-102). Uno de los primeros *satyagrahis* hizo que miles de indios en Sudáfrica no se registraran forzosamente, siguiendo la *Ley asiática*, cosa que les llevaría a la cárcel en el plazo de un mes.

among others. Finally, we remark the use of *satyagraha* through these comparisons to resist even better than with sabotage, and to show the hero's singularity.

Palabras clave: Historia, crítica sabotaje, Noi del Sucre, Emma Goldman, Gandhi, *Satyagraha*, singularidad.

Keywords: History, sabotage criticism, Noi del Sucre, Emma Goldman, Gandhi, *Satyagraha*, singularity.

Felices coincidencias saboteadoras: el héroe singular

Las “mitologías blancas” de Robert Young, inspiradas a su vez por la crítica al orientalismo inocente realizada por E. Said, nos sugieren de manera implícita un modelo de héroe de nuestro tiempo: podríamos definirlo como el otro/la otra (según la categoría definida por Young, 2004:33) que descubre su condición de oprimido/a y ataca la teoría que lo cifra como tal. Este trabajo, por tanto, supone una crítica como sabotaje a una serie de obras que nos hablan sobre algunos héroes de nuestro tiempo (Gandhi, Durruti, El Noi del Sucre, Emma Goldman), pese a que su vez trata de realizar un autosabotaje a quien esto escribe, trata de que el resultado no sea ilegible. Si el análisis lingüístico y retórico que gustaba a Paul de Man y los deconstruccionistas puede explicar ideologías, modelos económicos y sistemas modelizantes, pretendo analizar la utilidad del autosabotaje (al hablar de textos que a su vez refieren a hombres y mujeres admirados, por lo que la autorreferencia se confunde con la metonimia). Son textos seductores porque incitan no sólo a la inteligencia, sino también a la acción. La expresión subalterna, de los discursos postcoloniales y feministas, ha derivado en una reivindicación de la crítica como “sabotaje” que no sólo toma su nomenclatura del anarquismo, sino también su mismo proceder. En una de sus últimas aclaraciones, Manuel Asensi, utiliza el siguiente símil para definir el sabotaje que debe efectuarse sobre los textos: se trata de adoptar “la modalidad crítica de un intento de hacer que las máquinas textuales (igual que las máquinas de una empresa) represivas no funcionen bien y se resientan” (Ferrús-Zabalgoitia, 2013:29). Para ejercer esta presión el cerebro debería lanzar una alarma “indicando que hay algo más que deberíamos averiguar”, y que normalmente alcanzamos más por la imaginación que por el análisis (Kasparov, 2016:82). Frente a este sabotaje, adelantamos ya, quizá la técnica pasiva del *satyagraha*, obtenga unos frutos más notables, al permitir que la máquina se agote, debido justamente a la falta de fricción o resistencia, en su perfección maravillosa.

La idea, tal y como reconoce el propio Asensi (2011:9) surge de la lectura del *Quijote*, y contra su poder excitante a la hora de luchar contra cierta “poesía” que crea una dependencia y una percepción alterada de la realidad. Tanto la aceptación de esta realidad, como su rechazo, tras el sabotaje, contribuyen “igualmente a pensar, actuar y construir determinados discursos” (Asensi, 2011:39). El único momento de pureza no incitativa parece ser, entonces, el de la preparación de dicha colisión retórica, teniendo en cuenta que tampoco el justo

Frente a este sabotaje,
adelantamos ya, quizá
la técnica pasiva del
satyagraha, obtenga unos
frutos más notables

medio, a la hora de juzgar un objeto artístico es indicio de asepsia ideológica (Lomana, 2016). En el mundo de ficción creado, te sientes cómodo o no, seducido o no, mientras que el distanciamiento radical, posible o no, resulta más que sospechoso.

Si tomamos la aserción de Asensi como premisa para buscar la mota en el ojo ajeno del sistema, la biografía del héroe puede ser una buena arena en la que rastrear. Los avisos en la aplicación de dicho método son bastante obvios: todo ataque al entramado establecido implica una corrección tras su desmantelamiento. De otro modo, el sistema no habrá sido derrocado, sino sustituido por otro más poderoso. Dicho de otro modo, el héroe es aquel que reivindica el sí mismo pero no como otro, sino que pretende ser asimilado a un sistema de identidades no singulares. El héroe propone un nuevo modelo a seguir que ataca la realidad, pero tal imagen deja muy pronto de estar separada de su significado y se instala en el estatismo que pretendía combatir. El otro histórico, del cual estamos hablando en estas líneas preliminares, es aquel que cae fuera de la Otredad divina para entrar en el esquema dialéctico, o por decirlo de manera menos occidental, aquel que cae en el dualismo, lejos de la filosofía *advaita*. Es, por tanto, que el recorrido que exponemos en estas páginas posee un fantasma paralelo y creciente al que podemos denominar “héroe singular”, utilizando el concepto de singularidad de Derek Attridge. Este rasgo cabría interpretarlo como la vinculación, “el llamamiento, o requerimiento, dirigido al ser singular, aun dejando al margen el tema de la fuente de dicho llamamiento, e incluyendo como fuente lo totalmente otro o el Dios Oculto” (LaCapra, 2016:121).

La “singularidad” del héroe incapacitará al mismo para su naturalización y apertura, por lo que denominarlo de tal modo (héroe) sería un acto de sabotaje en sí mismo: la finalidad de la ideología no es otra que la lograr una “política normativa y obligatoria”, cuya estrategia sería presentar como natural dicha singularidad (Asensi, 2011:15). Veamos si el siguiente es uno de estos casos. José Peirats, explica en su biografía de Emma Goldman, que esta se hizo anarquista tras conocer el trato nefasto de la opinión pública a los ocho anarquistas condenados tras el atentado de Haymarket Square, el 4 de mayo de 1886 (Peirats, 2011:54). Aunque las circunstancias son conocidas, no lo es tanto el hecho de advertir que una corriente de opinión periodística es capaz de dirigir la opinión desde el poder. Esto sucedía en Chicago, cerca del lugar en el que Dipesh Chakrabarty escribía su prefacio a la edición revisada del libro *Provincializing Europe*, publicado por la universidad de Princeton, en el año 2000, es decir, más de cien años después. Para esa

Si tomamos la aserción de Asensi como premisa para buscar la mota en el ojo ajeno del sistema, la biografía del héroe puede ser una buena arena en la que rastrear

La “singularidad” del héroe incapacitará al mismo para su naturalización y apertura, por lo que denominarlo de tal modo (héroe) sería un acto de sabotaje en sí mismo

introducción, Chakrabarty utilizaba el concepto de “historia” de Barthes, definiendo esta como el salto producido durante la actividad de vivir, donde “las palabras poseerían sobre todo una connotación directa y práctica” (Chakrabarty, 2008:15). A pesar de que el *décalage* entre ambos textos es enorme, no lo es tanto la fecha de publicación de ambos y la atribución de la violencia al mismo bando de poder. Nos hallamos ante otro momento estelar, de muy dispar significación al de Emma Goldman, por su entendimiento de los comentarios suscitados desde la violencia inaceptable, sin embargo, ha producido un cambio en la concepción de una opinión invasiva e impuesta como válida que ha resultado similar al de la realidad atacada. En este caso, el sabotaje consistiría en la inclusión a la mesa de la intelectualidad la acción del invisible anarquista, volviéndola objetiva, junto a la palabra y su connotación silenciada, incluimos la verdad y su enmascaramiento ideológico. Una cita de un libro honesto en un trabajo académico como este pretende ser ya es un acto de sabotaje. Así, el autosabotaje, que identifico cercano a la “imposibilidad de la lectura” de Paul de Man, en la que tanto la acción como la inacción resultan reprobables y mutuamente excluyentes, así como la lectura de la realidad, la lectura enmascarada, y la no lectura (De Man, 1990). Ello se ve agravado por el “hipograma”, o por todas las consideraciones textuales que tenemos en mente a la hora de configurar un discurso que nunca es absolutamente coherente e inteligible (De Man, 1990 y 2007:354).

Frente al líder religioso capaz de guiar, enseñar y corregir, el héroe revolucionario está, para los suyos, un paso más cerca de la divinidad

Podemos reformular la “historia” mítica de una manera menos confusa si cabe: un hombre, una mujer, pueden cambiar una Ley con su actuación, pese a que siempre deba luchar contra el Estado, si sus ideas van en contra del relato de su legalidad, y contra la Historia, si finalmente su nuevo discurso es asimilado como oficial. Los orígenes de estos desplazamientos en la percepción del discurso del poder podemos rastrearlos en la caída de una forma religiosa que consideraba a los héroes en un punto intermedio entre los hombres y los dioses. La relación no se ha perdido de una manera tan tajante como pudiera parecer y algunas revoluciones, al menos en Asia meridional, se han realizado invocando a los dioses “sin tener la obligación de mostrar primero su realidad”, según señaló Ramachandra Gandhi (1976:9). La sustitución del respaldo divino por creencias y valores seculares implica el cambio de un ciudadano por hacer, al ciudadano *per se*, independientemente de su culturización, o su grado de alfabetización. Frente al líder religioso capaz de guiar, enseñar y corregir, el héroe revolucionario está, para los suyos, un paso más cerca de la divinidad: frente a los representantes ungidos por la mano de dios, estos líderes populares parecen haber combatido triunfalmente el escepticismo fruto de la irrealidad que parece soportarlos. Porque lo que está en tela de juicio es, en definitiva, la confianza que separa la pedagogía, del acto performativo, según la célebre distinción de Homi Bhabha (1994). No obstante, esta línea maestra del héroe arquetípico (criticada por los Estudios Subalternos) debe ser atacada a su vez por “una imaginación cuyos referentes geográficos sean hasta cierto punto indeterminados” (Chakrabarty, 2008:57), o, si se nos

permite, por una “secretaria de lo invisible”, o por “otro yo” para el que no estamos preparados según nuestros paradigmas. Lo que pediríamos al héroe, con el fin de que su retórica fuese inapelable, es que fuera siempre diferente a nuestra proyección del mismo, por tanto caeríamos en incoherencias y nosotros mismos seríamos injustos con nos-otros.

Sati contra satyagraha

Según Habermas, es imposible “retroceder intencionadamente a un momento anterior a los procesos de aprendizaje”, pero sí que parece común a estos procesos una perspectiva del yo o del grupo, en la que “se trata de poner fin sin violencia a los conflictos de acción”, por medio del distanciamiento de uno mismo que Weber denominaría “desencantamiento” (Habermas, 2015:91). Por mucho que busquemos esta pasividad positiva, una resistencia inteligente va inevitablemente unida a la mirada desencantada. Pongamos un nuevo ejemplo: en este caso, el padre senil del protagonista de la novela de Gerbrand Bakker, *Arriba todo está tranquilo* (2012:17), se dedica a atropellar a unos gatitos en un saco en el que permanecen encerrados. Lo hace una y otra vez hasta que cree que están bien muertos. Después, lanza a los felinos a modo de abono al campo cercano, mientras todavía se les oye maullar débilmente. El padre es un símbolo conocido del dominio sobre todo lo que existe bajo los cielos, pero la mirada del hijo es la que comprende el hecho, y este se limita a alejarse hasta que dejan de oírse los “ruiditos”. La inacción, en este caso, implica si no un impulso para el asesinato y maltrato animal, cuando menos, un testimonio insuficiente a pesar de constituir un retroceso que descubre un aprendizaje formativo, necesario para un futuro sabotaje que puede consistir en esconder esos animales antes de que el padre ejerza su extraño derecho sobre su vida. A despecho de una pasividad exacerbante, que podría entenderse como cobardía, o deshonestidad contra los propios principios, para una resistencia cabal, el reposo fuera de la acción resulta apropiado. El acto contra el Padre conlleva una ruptura social y una puesta en la intemperie, con la persecución de la Ley. Cuando el mito pierde su fuerza civilizadora, entra en acción directa el poder del hombre, o el de la mujer, de carne y hueso, porque la ruptura de las prácticas rituales, a la par que una desprotección social, también impone una liberación (Habermas, 2015:65). En definitiva, el héroe es el primer re-arraigado, no es un “hijo de la ira”, al contrario, sino que ha ejecutado su dolor, guiando su mirada hasta hacerla coincidir con la del animal muerto. A este propósito, en “*La herencia de Hegel*”, Gadamer nos recuerda su descubrimiento de que “la verdad de un solo enunciado no puede medirse por su mera relación objetiva de rectitud y acierto, y que tampoco depende del contexto en que se halle, sino que al fin depende de la autenticidad de su arraigo en y de su vinculación con la persona del hablante, en quien alcanza su potencial de verdad” (Gadamer, 2013:305). Por lo que llegamos así a una cierta paradoja: el líder de masas puede serlo precisamente gracias a su individualidad irreductible, gracias a un rasgo de carácter que le impide confundirse con el poder común. La manera de probar al héroe, de este modo, sería su falseabilidad: si resiste a los ataques represivos del Estado y a la “opinión pública” sobrevive fortalecido. De este modo, el héroe tiene la posibilidad de convertirse en mártir y de

De este modo, el héroe
tiene la posibilidad de
convertirse en mártir
y de ser protegido
y ensalzado por sus
acólitos, una vez muerto

ser protegido y ensalzado por sus acólitos, una vez muerto. Su “barbaridad” le protege contra la “razón” hasta el punto de que consigue, en una proyección futura, contaminar(se) y transformar(se) en el Sistema. Alcanzaría así su categoría canónica y su autoridad homologada:

Lo clásico es aquello que sobrevive a la peor barbarie, aquello que sobrevive porque hay generaciones de personas que no se pueden permitir ignorarlo y, por tanto, se agarran a ello a cualquier precio. Así pues, llegamos a una cierta paradoja. El clásico se define a sí mismo por la supervivencia [...] mientras un clásico necesite ser protegido del ataque no podrá probar que es un clásico (Coetzee, 2005:29).

De ahí, que sea justamente el foco religioso y gubernamental el que esté en el punto de mira de los propagandistas ácratas. Para proteger del ataque al rebelde, debe subrayarse la pureza de su individualidad y su originalidad, haciendo que el héroe suplante al individuo, y este, al gobierno o al icono religioso. En resumen, debe evitarse la “sospecha” poco deseable de la libertad y el relajamiento, según palabras de Albert Speers que definen la República de Weimar anterior al Tercer Reich (Speers, 2015:63). Speers, arquitecto personal de Hitler, reconoce que un gran líder siempre ejerce de “catalizador” a la hora de alcanzar los mayores logros, algo que sólo está en aparente contradicción con las reflexiones de alguien en las antípodas del pensamiento político del anterior. La diferencia, entonces, entre la “autenticidad” de un líder de masas, frente al proselitismo oportunista de un Albert Speers, es la misma que separa las ideas escritas de Emma Goldman, de las de una trilogía de mucho éxito como es *Millenium* (Asensi, 2011:36). En este caso, sólo el historiador o el filólogo serían capaces de romper el artefacto retórico, sin que sus ideas se vieran afectadas, algo que envolvería a estos sujetos de la pretenciosa sensación de escapar al influjo de los discursos que critican. El sabotaje se acerca mucho a la sensación de que el movimiento no es posible, mientras permanecemos en jaque, atacados por el peligro de un texto que crea un discurso invasor:

No hay que esperar nada bueno que venga de los gobiernos. El progreso verdadero se abrió paso pese a ellos. El progreso está en relación con el decrecimiento de la autoridad. Los inventos, los descubrimientos son los individuos quienes los han llevado a cabo a despecho de los tabúes religiosos y gubernamentales (Peirats, 2011:44).

Sabemos desde Frantz Fanon que cada triunfo de la humanidad ha supuesto un sufrimiento máximo para el individuo (1967:251). Cabría analizar si el orden de los factores altera la sustancia de esta premisa: así, por ejemplo, en el caso de Emma Goldman, cabe preguntarse si el amor exclusivo que ella repudia no aspira a una posesión que, en caso de ser negada, produce un dolor (misógino) en el hombre tradicional: “Si el amor no sabe dar y tomar sin restricciones, no es amor, sino una transacción calculista que no deja nunca de considerar en primer lugar el beneficio o la pérdida que debe resultar de la operación” (Peirats, 2011:59). Pero es que el lugar que

Cabe preguntarse si el amor exclusivo que ella repudia no aspira a una posesión que, en caso de ser negada, produce un dolor (misógino) en el hombre tradicional

corresponde a la mujer fuera de esta reivindicación es el de la nada, el del vacío que no es siquiera silencio. Es un objeto, no es un sujeto que deba estudiarse psicológicamente, y su probada resistencia (*satyagraha*) sería la de evitar el juego dialéctico del amor y el deseo. La inmolación de las viudas en la pira funeraria de sus maridos (práctica conocida como *sati*, según la Ley hindú), es vista como un crimen por los colonos ingleses, pero se trata de la dudosa puesta en escena de la voluntad femenina puesta a prueba a modo de sujeto (Spivak, 1985:125). Recordemos que la mujer que se negaba voluntariamente al *sati* ('la verdad') antes de 1827 era relegada al ostracismo, algo que no suponemos fácil en la gregaria familiaridad hindú. *Ella* no tiene voz, por lo que su voz es reescrita una y otra vez por otros, de los que ahora pasamos a formar parte (Young, 2004:206). La heroicidad de Goldman consiste en considerar el aspecto capitalista de toda forma de amor que no priorice el sexo. Y esto es algo mejor que considerar a la mujer como un acompañamiento forzado en el tránsito entre mundos. De nuevo la coincidencia entre los opuestos: el *sati* está en la marginación familiar y no en el seguimiento de la autoinmolación, por lo que no hay mayor *satyagraha*, en este caso, que seguir viviendo, aunque sea en el mundo de *maya*, sin amor. Pero la mera posibilidad de esta lectura ya nos habla de su reverso: el idealismo de alguien demasiado ávido de alcanzar la perfecta inocencia de la reducción primaria y sexual (Magris, 2008:33).

Así, la heroicidad surge de la negación del sujeto, por lo que la mera constitución de este ya conllevará una adhesión, más o menos secreta: "el anhelo individual de significación, que la memoria apoya, nutre la tentación de utilizar la historia para agigantar reputaciones" (Appleby, 1998b:252). No hay nada que cuadre menos al *satyagraha* que vamos deslindando, que la voluntad de ser recordado, en la mayor gloria de los libros de texto. Y aunque la memoria lucha contra la realidad de lo olvidado, desgraciadamente, en ocasiones, se pretende dibujar un perfil heroico desde la academia, afiliado a un cientificismo "que había ignorado al agente humano que actúa en toda empresa científica. Y resultó casi toda una sorpresa el descubrir que este agente humano era partisano y político, que estaba dividido entre el ideal de apertura y progreso científicos y la necesidad militar de destrucción masiva" (Appelby, 1998a:40).

Se busca una certeza apodíctica que no podrá ser ratificada por la experiencia, por lo que es necesaria una epojé: "la *skepsis* respecto a las soluciones tradicionales que se nos ofrecen ante los problemas de la vida" (San Martín, 2015:161). Por ejemplo, en el caso de la muerte de Durruti, relatada por Hans Magnus Enzensberger, nunca es posible considerar al héroe un mártir víctima de una oscura emboscada, o más bien como un torpe desafortunado al que se le disparó su querido "naranja" (Enzensberger, 2006:54). La duda que subyace a los grandes guías hace dudar de su propia existencia, como si una fisura en su identidad pudiera derrumbar toda la arquitectura del héroe.

Los ejemplos que nos ha proporcionado estos últimos siglos el nihilismo no han sido poco nutridos: desde el Nechaev de Dostoievski, hasta el Durruti mencionador, que moría sin nada en su haber, pasando por el Salvador Seguí (el Noi del Sucre) de Antonio Soler, hasta el coix de Sants, el grupo de

La lucha, la fuerza, la filiación diabólica de los jóvenes anarquistas es una acusación que acompaña constantemente a los partidarios de este grupo

Emma Goldman o Radowitzky, el héroe anarquista ha producido una historia particular, de filiación romántica. En el caso de la reciente *Apóstoles y asesinos* (2016), podemos ver a un Noi del Sucre, injustamente acusado de actos terroristas provocados por burgueses o facciones lerrouxistas, con el fin de incriminarle. La lucha, la fuerza, la filiación diabólica de los jóvenes anarquistas es una acusación que acompaña constantemente a los partidarios de este grupo:

“Maléfico. Pernicioso, perverso a la larga para los trabajadores”, responde Layret.

“A la larga, maléfico”, repite Salvador Seguí, irónico, provocador.

“Sí. Y tú, como eres inteligente, lo entenderás no a largo plazo, sino a medio”.

“Ya. A medio plazo”.

“Sí. Todavía estarás un tiempo con tu CNT, tu Bakunin, tus príncipes negros y tu mundo imposible”, se encoge de hombros Layret. (Soler, 2016:80).

Es remarcable la contención de Seguí, ante las acusaciones de su amigo Layret. El aprendizaje del silencio es otro de los rasgos que acompañan al mefistofélico líder anarquista. Frente a esta acusación, la propaganda anarquista se encarga constantemente de subrayar los aspectos positivos del grupo. Pero la propaganda del héroe seduce y sabotea a la vez su propia magia interior, al volverse colectiva, al ser reconocida como una resistencia efectiva y necesaria:

Cada injuriado, cada víctima de la injusticia social encontrará, no un apoyo compasivo, sino solidaridad positiva, verdadero compañerismo, la fuerza necesaria para su satisfacción y su justificación (Apóstoles y asesinos 73).

La idea sindical es la de la agrupación horizontal, que nunca llega a evitar la jerarquía pura, pese a que se rebela contra una idea de biopolítica de raíz cristiana

Y pese a que las advertencias sobre la reproducción mecánica de todos los discursos han sido conocidas, el aura ha vuelto a aparecer sobre aquellos que han podido parar e invertir la maquinaria de la opinión pública. Robert Walser lo advertía desde sus *Geschichten* (1914) del siguiente modo: “Algo, sin embargo, ha cambiado en el mundo: ha surgido un flamante género de hombres que sienten respeto por todo tipo de superhumanidad” (Robert Walser, 2003:34). Esta magia vérica en los albores del siglo XX pudo suceder gracias a una nueva búsqueda de la interioridad, como lúcidamente explica Enzo Traverso:

en los albores del capitalismo fordista, el mundo burgués operaba un repliegue hacia su interioridad análogo a la ‘ascesis intramundana’ que, según Weber, la Reforma protestante había puesto al servicio del capitalismo naciente (Traverso, 2012:57).

La idea sindical es la de la agrupación horizontal, que nunca llega a evitar la jerarquía pura, pese a que se rebela contra una idea de biopolítica de raíz cristiana: “el poder pastoral no tiene por función principal hacer el mal a sus enemigos, sino hacer el bien a aquellos por los que vela. Hacer el bien en el sentido más material del término, es decir: alimentar, brindar subsistencia, proporcionar el pasto,

conducir hasta los abrevaderos, dar de beber, encontrar buenas praderas” (Foucault, 2015:807). De nuevo, para hacer el bien, es necesario acabar con un estrato social que ha ido ampliándose hasta conformar la clase media burguesa, por lo que en este caso podemos hablar de auto-sabotaje. Al perder al pastor, perdemos la fuente y el origen mítico de los héroes. El estado de terror producido por la indeterminación jerárquica, en los primeros años del anarquismo barcelonés (en las figuras estrambóticas del “coix de Sants” y su madre, que sembraban de bombas aleatorias de baja potencia la ciudad condal), puede dar cuenta del héroe como una suerte de hombre sagrado e invisible, a caballo entre el líder espiritual y el compañero esperpéntico.

En la confusión del origen, dentro ya de la literatura mística, no es infrecuente encontrar historias de tan difícil interpretación como las planteadas por la Historia. En el *Udana*, perteneciente al *Canon Pali* budista, encontramos un relato en el que un vaquero que concede alimento y aposento a Buda es asesinado violentamente tras su acto de caridad. La enseñanza final de Buda solamente advierten de los peligros de una mente mal dirigida (Dragonetti-Tola, 2006:91). ¿Pero a quién pertenece esa mente: al hombre orgulloso de su caridad, a los asesinos, o al Buda impotente? Nos acostumbramos, desde Occidente, a percibir al héroe o al bandido, como una figura de pureza cortada según un patrón que se caricaturiza a sí mismo. Por ejemplo, nos quedamos con la idea de que Sri Aurobindo fue capaz de parar algunos ataques contra los aliados durante la Segunda Guerra Mundial, o quizá perdura su idea de la “supermente” por encima de su profunda e interesantísima filosofía yóguica (Tello García, 2016). Descripciones de bandidos descendientes del espíritu legendario de Robin Hood, o de los anarquistas “expropiadores” que cruzaban la frontera durante la postguerra española, como es el caso de Francesc Sabaté, tampoco ayudan demasiado a la comprensión cabal de sus figuras, aunque vengan de la mano de historiadores tan reputados como Eric Hobsbawm:

Su mundo era un mundo en que los hombres son gobernados por la moralidad pura según el dictado de la conciencia; donde no hay pobreza, ni gobierno, ni cárceles, ni policías, ni coerción o disciplina que no surja de la luz interior; sin otro lazo social que la fraternidad y el amor, sin mentiras; sin propiedad; sin burocracia. En este mundo todos son puros como Sabaté, que nunca fumaba ni bebía (salvo, naturalmente, un poco de vino en las comidas) y que comía como un pastor incluso justo después de haber asaltado un banco (Hobsbawm, 2016:136).

El héroe es capaz de dirigir la mente de sus acólitos hacia el punto de mira adecuado. Los ejemplos son variados, pero baste citar a Nehru, quien es capaz de definir el nacionalismo al grito de Bharat Mata (Madre India), como una pura metonimia, ya que “la Madre India, eran esencialmente esos millones de personas” que la habitaban, por lo que la idea entroncaba con la fraternidad humanista, antes que con un romanticismo nacionalista burgués (Chakrabarty, 2008:236). El descubrimiento de

Baste citar a Nehru, quien es capaz de definir el nacionalismo al grito de Bharat Mata (Madre India), como una pura metonimia, ya que “la Madre India, eran esencialmente esos millones de personas”

la tradición, como una cadena inmutable y siniestra, también procura una experiencia divina. El caso de Wajed Ali, que encontrara al mismo anciano leyendo la misma obra (el *Ramayana*) a los mismos niños, con un espacio de veinticinco años de diferencia, nos habla de una resistencia atemporal que podría ser fruto del trabajo de la mente imaginativa (*kalpana*).

Romper el péndulo

No debiera obviarse en este listado heroico, la figura del intelectual y académico, capaz de sobrevivir del aire en la época actual. Es la narradora Arundathy Roy la que pone el dedo en la llaga, mostrando el sabotaje al que son sometidos los propios intelectuales:

Refugiándose bajo la gastada pancarta de la “Guerra contra el Terror”, el Ministerio del Interior ha decretado que los estudiosos y profesores universitarios a quienes se invite a asistir a congresos o seminarios requerirán autorización de seguridad antes de que se les concedan visados. Los ejecutivos corporativos y hombres de negocios no necesitan tal autorización. [...] (Habrá quien diga que los compradores que visten trajes de diseño son los verdaderos terroristas (Roy, 2015:70).

En esta amalgama que vamos trazando no debemos obviar la pérdida del aura que afecta a los héroes en la modernidad, teniendo en cuenta, como nos advierte Campbell, que la inocencia en la concepción del héroe puede conducir a reflejos erróneos:

El héroe es más bien un símbolo para contemplarse que un ejemplo para seguirse literalmente. El ser divino es una revelación del Yo omnipotente, que vive dentro de todos nosotros. Así, la contemplación de la vida debe entenderse como la meditación sobre nuestra propia divinidad inmanente [...] el héroe mitológico es el campeón no de las cosas hechas sino de las cosas por hacer; el dragón que debe ser muerto por él es precisamente el monstruo del statu quo (Campbell, 2014:348 y 364).

Tal error en la identificación de uno mismo con el héroe es producto de un fallo en el método: el héroe cambia a la sociedad introduciendo una semilla nueva en el comportamiento de cada uno. Para cambiar al otro, la lucha del héroe es principalmente contra él mismo, por lo que no es extraño que el héroe, pese a poseer rasgos sobrehumanos esté impedido por un veneno, una cárcel, un apartamento, un rechazo. Sin entrar en el psicoanálisis de los cuentos, la biografía de Gandhi puede ser un ejemplo *ad hoc* de todo esto que vamos comentado:

Su destino muestra también que si la lucha de los pueblos por la libertad no se inscribe en el marco de una ética y una metafísica, si el combate para cambiar a los otros no comienza por una lucha en todo momento para cambiarse a sí mismo, se corre el riesgo de no conducir más que a cambiar de amo. (Attali, 2009:16).

En este proceso, los ejercicios meditativos individuales serían de gran utilidad para la concentración de la acción y para generar el amor necesario para no violentar al otro

Las consecuencias políticas que se extraen de esta idea conducen a un anarquismo donde el individuo focalizaría autónomamente todo el esfuerzo gubernamental:

Para él, el mejor Estado es el que menos gobierna, es decir, el que no gobierna en absoluto. Explica que someterse a una ley inicua para conservar su libertad es un contrato inmoral. [...] Gandhi no olvidará esta enseñanza [de Thoreau]: cambiarse a sí mismo, cambiar de vida para encontrarse (Attali, 2009:97).

En este caso, los principios de *a-himsa* (no-violencia) de Gandhi serían plenamente innovadores, pues uno de sus libros de cabecera, la *Bhagavad Gita*, nos explica la necesidad de una actuación impulsiva para lograr cualquier cambio: “Nadie puede dejar de actuar ni siquiera por un momento, ya que los impulsos de las características de la propia naturaleza fuerzan a la acción” (*Bhagavad Gita*, III, 5: Martín, 2009:85). Es evidente que en este proceso, los ejercicios meditativos individuales serían de gran utilidad para la concentración de la acción y para generar el amor necesario para no violentar al otro.

Para poseer esta categoría re-ordenadora, según Confucio, era necesario el conocimiento de la música sagrada (la música de las esferas, o el sonido de la flauta de Krishna, en otras tradiciones

En otro plano, la historia de Toussaint L'Overture, en la revolución de Santo Domingo, comienza por la lectura de un tratado del Abbé Raynal que, según el historiador C.L.R. James en sus *The Black Jacobins*, incendió el modo de pensar de este esclavo. Uno de los fragmentos más destacados del tratado de Raynal dice así: “La naturaleza habla en tonos más elevados que la filosofía o el egoísmo [...] Sólo se necesita un cabecilla valeroso. ¿Dónde está él? ¿Dónde está el gran hombre que la Naturaleza le debe a los oprimidos, a los humillados, a los niños atormentados?” (James, 1989:25). Uno de los más grandes revolucionarios de la historia rompe con la Ley al elevarse por encima de la división de poderes, por lo que, en cierto sentido, el héroe sigue siendo un ser divino. Para poseer esta categoría re-ordenadora, según Confucio, era necesario el conocimiento de la música sagrada (la música de las esferas, o el sonido de la flauta de Krishna, en otras tradiciones): “[Confucio] creía que el caos y el desorden tenían su origen en el mal uso y el abuso de ritual/ propiedad (*li*) y música (*yue*)” (Yao, 2001:44). La visión conservadora de quien considera que los castigos son fruto de no haber sabido seguir los rituales según la estricta Ley divina nos informan de un mundo que debe ser puesto en sus goznes por un maestro que recuerde lo que ya ha sido olvidado. Si en el pasado mitológico fue el idioma divino mencionado en el *Crátilo* platónico, o los ritos de expiación y sacrificio, en la actualidad la música de las esferas habla de una eutopía en la que la unión solidaria entre los trabajadores y trabajadoras enfrentados en su egoísmo se habría perdido irremisiblemente, sabotando a los viejos líderes, y poniendo en duda la centella de valentía que motivara a Toussaint L'Overture³.

³ Los *gurus* compartirían este rasgo de conocimiento con los héroes, pero también con los historiadores y académicos, si seguimos los apuntes de Arundathi Roy que iniciaban este apartado. Los *gurus* pueden dividirse en seis categorías, según la distinción del libro magno de Feurstein (2008:12): *preraka* (impulsor), *súcaka* (guía), *vácaka* (pedagogo), *darshaka* (mostrador), *shikshaka* (maestro), *bodhaka* (iluminador).

Para los que duden de este sabotaje, podemos volver al inicio del prólogo a *Totalidad e infinito*, el cual pretendía “saber si la moral no es una farsa” (Herrero Fernández, 2005:58).

La misma premisa podría aplicarse al héroe anarquista de inicios del siglo XX, en este caso al hiperbólico ucraniano Simón Radowitzky. La vida azarosa de este hombre, que atentara contra el coronel Falcón en 1909, fue la de quien trató de suicidarse sin éxito, y fue condenado a muerte, hasta que se le conmutara esta por una cadena perpetua al descubrir que era menor de edad; la de quien fuera torturado y violado en la abismal prisión de Ushuaia, en Chile; indultado por el presidente Yrigoyen; y, finalmente, abreviando mucho su historia, expulsado del país para acabar luchando en las Brigadas Internacionales, contra el fascismo español, tras otras vicisitudes, que darían con su cuerpo muerto en México, en 1956. La vida de Radowitzky nos interroga sobre “qué hay que hacer para doblar la vida de algunos hombres” (Benesiu, 2015:131). No obstante, la hagiografía no permite eliminar las dudas sobre cuál fuera la “verdadera” vida de este hombre. En el azar del desplazamiento de fronteras, según explica Benesiu (2015:179), unos anarquistas amigos del narrador no tardan en sustituir la placa conmemorativa a Falcón en Argentina, por otra dedicada a Radowitzky. En el movimiento pendular de la historia el sabotaje sólo puede ser bidireccional, como si la historia sólo se empeñara en avanzar y retroceder en un espacio temporal canónico. El avance que proponen los héroes suele conducir al lugar, anunciado por Thomas de Quincey en *La rebelión de los tártaros*, en 1837, en el cual el príncipe Zerek Dorchi logra que perezcan más de 300.000 compatriotas calmucos, tras haber sido impulsados a un éxodo demencial. Las razones de que surjan los héroes es “la alegoría de los impulsos irracionales” que nos guían y prometen un mundo mejor (Benavides, 2016:10). La pregunta acuciante ahora es saber cómo debe juzgar la historia a los que sí han cedido a una pulsión redentora y, a su modo, han resistido a contarla. ¿Hay otra forma de otredad que la del silencio que se rompe al hablar o escribir?

Referencias

- Appleby, Joyce- Hunt, Lynn- Jacob, Margaret (1998a). “El modelo heroico de ciencia”. *La verdad sobre la historia*. Barcelona: Andrés Bello. 27-58.
- Appleby, Joyce- Hunt, Lynn- Jacob, Margaret (1998b). “Verdad y objetividad”. *La verdad sobre la historia*. Barcelona: Andrés Bello. 225-53.
- Asensi, Manuel (2011). *Crítica y sabotaje*. Barcelona: Anthropos.
- Atienza, Manuel (2013). *Podemos hacer más. Otra forma de pensar el derecho*. Madrid: Pasos Perdidos.
- Attali, Jacques (2009). *Gandhi. Vida y enseñanzas del padre de la nación India*. Trad. Vicente Merlo. Barcelona: Kairós.
- Attridge, Derek (2004). *J.M. Coetzee and the Ethics of Reading*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aub, Max (2010). *Campo cerrado. El laberinto mágico I*. Ed. M^a Teresa González. Madrid: Capitán Swing.

- Bakker, Gerbrand (2006). *A dalt tot està tranquil*. Trad. Maria Rosich. Barcelona: Raig Verd.
- Benavides, Jorge Eduardo (2016). "La nueva rebelión de los tártaros". *El País*. (Ideas). 10 de julio.
- Benesiu, Joan (2015). *Gegants de gel*. Barcelona: Edicions del Periscopi.
- Bhabha, Homi K. (1994). "DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation." *The Location of Culture*. Londres: Routledge. 139-70.
- Campbell, Joseph (2014). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Trad. Luisa J. Hernández. México: FCE.
- Chakrabarty, Dipesh (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Trad. Alberto Álvarez. Barcelona: Tusquets.
- Cixous, Hélène – Clément, Catherine (1986). *The Newly Born Woman*. Trad. Betsy Wing. Manchester: Manchester UP.
- Coetzee, J.M. (2005). *Costas extrañas. Ensayos 1986-1999*. Trad. Pedro Tena. Barcelona: Debate.
- De Man, Paul (1990). *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona: Lumen.
- De Man, Paul (2007). *Retórica del romanticismo*. Madrid: Akal.
- Derrida, Jacques (1978). *Writing and Difference*. Trad. Alan Bass. London: Routledge.
- Dragonetti, Carmen- Tola, Fernando (2006). Ed. *Udana. La palabra de Buda*. Madrid: Trotta.
- Enzensberger, H.M. (2006). *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*. Barcelona: Anagrama.
- Fanon, Frantz (1967). *The Wretched of the Earth*. Trad. Constance Farrington. Harmondsworth: Penguin.
- Ferrús, Beatriz- Zabalgoitia, Mauricio (ed.) (2013). *La crítica como sabotaje de Manuel Asensi*. Barcelona: Siglo XXI (Anthropos. 237).
- Feuerstein, George (2008). *The Yoga Tradition. Its History, Literature, Philosophy and Practice*. Chino Valley: Hohm Press.
- Foucault, Michel (2015). "Sexualidad y poder". *Obras esenciales*. Ed. Miguel Morey et al. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. G. (2013). "La herencia de Hegel". *Hermenéutica, estética e historia*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme. 299-324.
- Gandhi, Ramachandra (1976). *The Availability of Religious Ideas*. Londres: Macmillan.
- Guha, Ranajit (1988). *An Indian Historiography of India: A Nineteenth- Century Agenda and its Implications*, Calcuta, K.P. Bagchi.

- Guha, Ranajit (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Habermas, Jürgen (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Trad. Jorge Seca. Madrid: Trotta.
- Herrero Fernández, Javier (2005). *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad.
- Hobsbawm, Eric (2016). *Bandidos*. Trad. M. Dolors Folch et al. Barcelona: Crítica.
- James, C.L.R. (1989). *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage.
- Kasparov, Garry (2016). *Cómo la vida imita al ajedrez*. Trad. Montse Roca. Barcelona: Random House.
- LaCapra, Dominick (2016). *Historia, literatura, teoría crítica*. Trad. Fco. Ramos Mena. Barcelona: Bellaterra.
- Lomana, Iñigo (2016). "En la era de la prosa cipotuda". *El Español*. 21 de octubre. *Cultura*.
- Magris, Claudio (2008). *Literatura y derecho. Ante la ley*. México: Sexto Piso.
- Martín, Consuelo (2009). Ed. *Bhagavad Gita. Con los comentarios advaita de Sankara*. Madrid: Trotta.
- Peirats, José (2011). *Emma Goldman. Anarquista de ambos mundos*. Barcelona: La linterna sorda.
- Roy, Arundhati (2015). *Espectros del capitalismo*. Trad. Carmen Valle. Salamanca: Capitán Swing.
- San Martín, Javier (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- Soler, Antonio (2016). *Apóstoles y asesinos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Speers, Albert (2015). *Memorias*. Trad. Ángel Sabrido. Barcelona: Acantilado.
- Spivak, Gayatri Ch. (1985). "Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice". *Wedge* 7-8: 120-30.
- Tello García, Edgar (2016). "Regresando a Sri Aurobindo: sobre el enigmático dragón de la violencia". *Indialogs*, 3, 115-35.
- Traverso, Enzo (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Trad. Laura Fólica. México: FCE.
- Walser, Robert (2003). *Vida de poeta*. Madrid: Alfaguara.
- Yao, Yinzhong (2001). *El confucianismo*. Trad. María Condor. Madrid: Cambridge UP. 2001.
- Young, Robert (2004). *White Mythologies*. London: Routledge.