

Srećko Horvat

LA RADICALIDAD DEL AMOR

Prólogo de Eva Illouz



En la editorial Katakarak hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons, por eso los puedes copiar y difundir libremente los libros que publicamos. Aunque pensamos que es la mejor herramienta para difundir la cultura, por desgracia, no todos nuestros libros son CC, aunque sí la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo que supone un gran gran avance para la difusión y para el acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, los libros han tenido costes para poder estar disponibles gratuitamente en formato digital. Ha sido necesario el trabajo de muchas personas y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición.

Por eso, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.

Srećko Horvat

***LA RADICALIDAD
DEL AMOR***

Srećko Horvat

LA RADICALIDAD DEL AMOR

Prólogo de Eva Illouz

Traducción de Imanol Miramón Monasterio



katakrah
liburuak

Título original: *The Radicality of Love*

Primera edición: *La radicalidad del amor*

Autoría: © Srećko Horvat

Prólogo: © Eva Illouz

Licencia original: © Polity Press

Licencia de la presente edición: Creative Commons

Fotografía: Iñigo Huguet

Traducción: Imanol Miramón Monasterio

Diseño de portada: Koldo Atxaga Arnedo

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Kale Nagusia 54-56 / Calle Mayor 54-56

31001 Iruñea-Pamplona

editorial@katakarak.net

www.katakarak.net

@katakarak54



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta
obra sólo con fines no comerciales.

No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: 978-84-16946-00-6

Depósito legal: NA 2162-2016

Impresión: Gráficas Alzate

ÍNDICE

NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN	11
PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN CASTELLANO (Eva Illouz)	15
ANTES DEL ACTO:	
ENAMORARSE O REVOLUCIÓN.....	21
1.	
EL AMOR EN LA ERA	
DE LAS INTIMIDADES CONGELADAS.....	39
- La reinención del amor de Rimbaud	
- « <i>Fuck bodies</i> »	
- Ninfomanía	
- Grindr & Tinder	
- La ideología de la transparencia	
- ¿Rimbaud de nuevo?	
2.	
EL DESEO EN TEHERÁN:	
¿CON QUÉ SUEÑA LA GENTE EN IRÁN?	53
- La prohibición del deseo	
- La revolución de Jomeini	
- Los sueños húmedos del régimen	
- Mil novecientos ochenta y cuatro	
- El <i>nouveau riche</i> iraní	
- El significado de la libertad real	

3.	
LA ECONOMÍA LIBIDINAL DE LA	
REVOLUCIÓN DE OCTUBRE	81
- La revolución sexual	
- La contra-revolución sexual	
- Los problemas de Lenin	
- La prohibición del amor	
- «Amor libre» y «besos sin cuidado»	
4.	
LA TENTACIÓN DEL CHE GUEVARA:	
¿AMOR O REVOLUCIÓN?	105
- La máquina de matar vs. La máquina de amar	
- Che & Aleida	
- La revolución basada en el amor	
- Comunismo para dos	
- La tristeza en el amor, la razón en la tristeza	
- Las caricias renovadas de las balas	
5.	
«¿QUÉ ME IMPORTA VIETNAM,	
SI TENGO PROBLEMAS CON EL ORGASMO?»	119
- El test del 68	
- <i>Kommune I</i>	
- Rudi Dutschke vs. «amor libre»	
- <i>Das wilde Leben</i>	
- El hombre como arma	
- «¡Abajo la monogamia!»	
- ¿Lenin de nuevo?	
DESPUÉS DEL ACTO:	
LA RADICALIDAD DEL AMOR.....	135
ÍNDICE ONOMÁSTICO Y ANALÍTICO.....	149





NOTA DE LA EDITORIAL

Estamos en tiempos revueltos. El ciclo inmobiliario terminó, se acabaron las promesas de felicidad y eterno crecimiento, y pudimos mirar a los ojos al lobo. La vivienda en propiedad se convirtió en desahucio y expropiación, el trabajo como vía de acceso a los derechos básicos nos mostró lo que ocurre cuando escasea. Y el régimen mostró su incapacidad para mover ficha. Asediadas por la corrupción y el clientelismo y con nada que proponer ante una crisis sistémica, las élites comenzaron a desintegrarse, a pelear entre ellas. El deseo de política volvió a renacer, a cobrar fuerza. Amplias capas de población se sintieron interpeladas, y la política volvió a ser conjugada en primera persona, del singular y del plural. La política recuperó ese nexo íntimo entre eso que me afecta a mí, en mi vida, en mi presente y en mi futuro; y eso que me permite reconocer un nosotros, un nosotras. La brecha que abrió el 15M no se ha podido cerrar, al menos por ahora.

En ese escenario de movilizaciones y mareas nació lo que se ha llamado el *asalto institucional*. El viejo lema de *cambiar el mundo sin tomar el poder* había

mostrado sus límites, y la cuestión del poder volvía a estar en el centro. Bien sea desde la creación de nuevos partidos políticos (cuyo referente más importante ha sido Podemos) o bien sea desde las diversas experiencias del *movimiento municipalista*, miles de personas se lanzaron a este abordaje institucional, consiguiendo miles de puestos de representación en ayuntamientos, parlamentos o en el Congreso.

Es en este momento cuando aparece en inglés *The Radicality of Love*, un libro que aborda la relación entre el amor y la revolución. Y bien, ¿qué puede aportar este libro en una situación como la actual? Sería pretencioso decir que estamos en un momento revolucionario, y por otro lado... ¿qué tiene que ver el amor con todo esto? Pues bien, una de las virtudes del texto de Horvat es que es capaz de transitar por diferentes épocas siguiendo un mismo hilo, persiguiendo un mismo problema. Un problema que sigue siendo nuestro.

«La política es algo sucio». «Hay que bajar al barro para saber de qué trata esto». «Si nunca has estado en la institución no sabes lo que es». Las descripciones que hacen de la política institucional quienes acceden a ella desde la indignación y la ilusión son terroríficas. Y esta experiencia es algo que va más allá de quienes la viven en primera persona, es algo que se percibe socialmente. Una fuente inagotable de desilusión y frustración.

Hay una fisura tremenda entre el deseo que guía la acción y la cotidianidad de la política institucional. Entre el deseo de transformación y la experiencia cotidiana de las luchas de poder y la banalidad del espectáculo político-mediático. Una fisura tan grande como la que expresaba el Che cuando decía, por un lado, que un revolucionario está guiado por «grandes

sentimientos de amor», y dos años después afirmaba que un revolucionario no puede sentir amor, ha de convertirse en una «fría máquina de matar», ante un enemigo demasiado brutal.

Esa fisura es la que aborda el libro. Horvat busca el vínculo entre el deseo y la transformación, entre el amor y el odio, entre lo afectivo y lo político. Porque no es imaginable una transformación que no incorpore el deseo, y porque todo deseo lleva consigo un exceso, una potencia transformadora que apunta más allá de sí.

Pamplona-Iruñea

Noviembre de 2016

PROLOGO A LA EDICIÓN EN CASTELLANO

En las cortes reales siempre se mezclaba la política y el amor (la corte de Luis XIV podría ser un buen ejemplo de ello). Sin embargo, todo el edificio de la política liberal y burguesa que sucedió a las monarquías estaba basado en una clara distinción entre el amor y la política, negando la conexión entre el amor, la sexualidad y la política. Pero, ¿no es toda política –de izquierda a derecha– siempre una política del cuerpo, la sexualidad, el género y la familia? La sexualidad, el amor y el matrimonio son los ladrillos de la sociedad, sobre los que se asienta el edificio de la política y la economía. Son en realidad el inconsciente de los acuerdos políticos y económicos. Las familias, por ejemplo, han sido unidades económicas fundamentales, primero como productoras de bienes en el *oikos* y ahora como principales unidades de consumo. Las prácticas sexuales son cruciales para la reproducción demográfica, en sí mismo un recurso fundamental de las naciones. Las familias organizan los modos en los que se acumula, se usa y se hereda la propiedad, y de este modo son un mecanismo crucial para la formación de desigualdades

y dominación social. Finalmente, el amor, el sexo y las familias son instituciones centrales para organizar y naturalizar las divisiones de género. Esta es la razón por la que la ley analiza y regula con tanto detalle la política de la carne, que siempre es objeto de control por los Estados. Cambiar eso significaría cambiar el edificio entero de la política.

La política revolucionaria –del tipo de la desplegada por el marxismo, el fourierismo o el psicoanálisis– impugnaría y subvertiría la separación radical liberal entre el amor y la política, incluyendo una crítica o una visión utópica de cómo serían la sexualidad y el amor una vez quedasen liberadas de un orden social injusto. El libro de Srećko Horvat se inscribe en esta tradición: ¿qué ocurriría si nos diésemos un paseo por la historia revolucionaria del siglo XX y preguntásemos a sus protagonistas principales –de Lenin al Che Guevara, de Alexandra Kollontai a Ulrike Meinhof, de los fundamentalistas del mercado a los fundamentalistas islámicos– cuestiones sobre el amor, el sexo y la revolución? ¿Qué pueden hacer las Revoluciones por el amor y con el amor? Horvat ve un gran cantidad de semejanzas entre el amor y las Revoluciones: ambos son una brecha, una fisura en nuestras rutinas; ambos revelan una transcendencia; ambos son momentos de epifanía, en los que la verdad nos es dada no por medio de la deliberación racional sino de manera efervescente; y ambos están amenazados por el peligro de convertirse en instituciones, rutinas mecánicas y relaciones de poder.

Pero algunas revoluciones han tenido maneras extrañas de suprimir los derechos a la sexualidad y al amor. Independientemente de cómo de revolucionarios sean los revolucionarios, a menudo se limitan a destruir

a los adversarios políticos, a rehacer las máquinas de la escuela y los medios de comunicación, a abolir la propiedad y a dejar intactos los arreglos amorosos y la estructura de la familia. El amor parece curiosamente impermeable al cambio político. *La radicalidad del amor* debería entenderse como una reflexión sobre el potencial revolucionario del amor, lo que significaría liberar y emplear su energía para la transformación social. Si las diversas «primaveras» y «movimientos occupy» han preguntado insistentemente por el poder otorgado a los bancos, por la globalización y el desempleo, ¿por qué no preguntan –desde el Cairo hasta Sao Paulo, desde Atenas hasta Sarajevo– qué significaría reinventar el amor? Como defiende este libro, la reinención del mundo sin la reinención del amor no es ninguna reinención en absoluto. Más que eso, de hecho muchas importantes revoluciones del siglo XX –desde la Revolución de Octubre hasta la Revolución Iraní– pretendían regular las esferas más íntimas de la vida humana, como si los revolucionarios quisieran cambiar sólo las capas más superficiales de la sociedad, y no las más profundas. Se podría replicar que Horvat simplemente reinventa la rueda de los años 60, que pretendía revolucionar la sexualidad considerándola la piedra angular de la máquina represiva del capitalismo. Sin embargo, Horvat es consciente, de modo conmovedor, de los aspectos de aquella revolución que se han vuelto simplistas. La revolución sexual ha hecho avanzar las causas LGTB y de las mujeres, pero también ha normalizado, en gran medida, su participación en el lugar de trabajo del capitalismo y en la esfera del consumo, impulsando así el enganche del capitalismo. La revolución de los 60 terminó convirtiéndose en una celebración frenética del hedonismo del consumidor, que normalizaba y

convertía en rutina lo que había sido revolucionario en él. Peor: hacía del sexo un pretexto para el consumo sin límite. De este modo, la revolución sexual no transformó el orden social y no tocó lo que Horvat considera el potencial revolucionario del amor sin explotar. Por el contrario, se lo apropió completamente y lo puso a «trabajar» y a «ser productivo» en el vínculo social.

El presente libro tiene la energía de los pensadores utópicos. Inspirado por el Che Guevara, Horvat argumenta poéticamente que «el amor es algo que hemos sacado de la política, un deseo que sigue siendo radical». Pero esto me provoca un cuestionamiento melancólico sobre la posibilidad de hacer el amor y desear de manera realmente radical. ¿Pueden seguir siendo radicales el amor y el deseo? Parece que esta creencia pertenecía a un periodo en el que el amor podía realmente subvertir un orden social basado en normas burocráticas y poder patrimonial. Pero ¿sigue siendo el caso? La mecánica del capitalismo sobre el amor, el cuidado y el deseo es tan fuerte que es difícil rescatar el amor del discurso del neoliberalismo en el que se practica ahora. El amor solía mantenerse fuera de las convenciones, las normas y las reglas. Solía tener la capacidad disruptiva que lo hacía similar a las Revoluciones, pero ¿sigue teniendo esa capacidad? Lo dudo. Se ha convertido, en muchos sentidos, en la piedra angular de la máquina capitalista y neoliberal. A través del amor y de la sexualidad, el lenguaje y las prácticas del mercado de consumo han rescatado el vocabulario y la gramática de la subjetividad: el mismo lenguaje de intereses, utilitarismo, satisfacción instantánea, acción centrada en el ego, acumulación, variedad, diversidad de experiencias que ahora penetran los vínculos afec-

tivos y sexuales. Pensemos en estas características del neoliberalismo que se han convertido en características del amor, como por ejemplo: flexibilidad, versatilidad, derecho a elegir, autonomía, intolerancia a la necesidad, independencia extrema, interacciones dominadas por la autoayuda y la independencia, sentido generalizado de inseguridad y escepticismo general con respecto a toda forma de lealtad y compromiso parecen dominar las relaciones sentimentales actuales. Lo más opuesto a la revolución no es el hecho de estar establecido, sino la sensación de que hay una crisis que hay que gestionar constantemente a nivel micro. El neoliberalismo crea una sensación de gestión de la crisis en todos los ámbitos de la vida, y especialmente de la vida amorosa. Para hacer revoluciones, uno tiene que tener un claro sentido de qué es aquello de lo que hay que deshacerse, ese «viejo» orden de cosas. Y hemos perdido ya este sentido en el amor, no tenemos claro en modo alguno qué queremos cambiar. La sensación de crisis constante no conduce a la revolución sino a una ansiedad generalizada que requiere una gestión constante de uno mismo, y que espera de manera perversa que el gran amor inalcanzable le redimirá de lo que Lauren Berlant ha llamado la *crisis de ordinariedad*.

Eva Illouz
Jerusalén-París
2016



ANTES DEL ACTO: ENAMORARSE O REVOLUCIÓN

Cada intento de hablar o incluso escribir sobre el amor está inevitablemente ligado a una profunda dificultad, a una ansiedad: las palabras son siempre insuficientes. En todo caso, incluso aunque nuestro intento se parezca a un salto a aguas oscuras, deberíamos atrevernos a hablar sobre el amor, con todos los riesgos que comporta. Deberíamos intentar otra vez fallar de nuevo, fallar mejor. La necesidad de este libro se encuentra en la siguiente consideración: el discurso amoroso todavía es, como hace 40 años, cuando Roland Barthes pronunció su credo en sus *Fragmentos de un discurso amoroso*, de una soledad extrema.

No debería sorprendernos mucho que el amor se pierda en el universo hipersexualizado de Occidente pero es llamativo que no tenga un lugar real (¿tiene el amor algún lugar absoluto, o siempre es ya un *a-topos*?) ni un papel importante en los recientes levantamientos por todo el mundo, desde la plaza Tahrir hasta Taksim, desde Zuccotti Park hasta la Puerta del Sol, desde Hong Kong hasta Sarajevo. La cuestión del amor está sorprendentemente ausente. Está oculta en los márgenes,

susurrada en las tiendas de campaña, puesta en práctica en un rincón oscuro de la calle. Hay, por supuesto, besos en la plaza Taksim y *affaires* apasionados en el Zuccotti Park, pero el amor no es asunto de un debate serio. Este libro –consciente por desgracia de que sólo es un pequeño paso en la larga travesía que tenemos delante, que sólo es quizás un preliminar– ha de ser considerado como una contribución arriesgada a este tema ausente.

Este intento de buscar un significado posible de la radicalidad del amor no entiende el amor en el sentido vulgar materialista de, digamos, la explosión hippy, o la «revolución sexual» del 68, reducida por desgracia en lo fundamental a un deseo mercantilizado, ni la permisividad posmoderna del «¡todo vale!». Va, o al menos intenta ir, mucho más allá, embarcando desde el siguiente muelle: no es suficiente con ser fiel a tu deseo y estar preparado para seguirlo hasta el final [el famoso dicho de Lacan: *ne pas céder sur son désir* («No ceder en tu deseo»)]; lo que hace falta es una tarea de reinventarlo desde el principio mismo. El famoso credo de Rimbaud de que «hay que reinventar el amor» es la mejor recapitulación de esta tarea revolucionaria.

Esto queda capturado de manera maravillosa en uno de los más bellos momentos de la lucha contra el hábito de todos los tiempos, en *Las obras del amor* de Kierkegaard:

Haz que cien cañonazos te recuerden tres veces al día que has de resistir el poder de la costumbre; toma un esclavo, como aquel poderoso emperador oriental, para que te lo recuerde, toma cien; ten un amigo para que te lo recuerde siempre que te vea, ten una esposa que te lo recuerde tarde y temprano amorosamente. ¡Pero ten cuidado de que esto no se te convierta en costumbre! Pues te puedes acostumbrar a oír cien cañonazos, a los que has

llegado a acostumbrarte. Y puedes acostumbrarte a que cien esclavos te lo recuerden todos los días, de suerte que ya no los oigas, pues la costumbre ha hecho que tengas un oído que oye como si no oyera.¹

Lo peor que le puede ocurrir al amor es el hábito. El amor es –si es realmente amor– una forma de dinamismo eterno y al mismo tiempo de fidelidad al primer encuentro. Es una tensión, o mejor, una suerte de dialéctica: entre el dinamismo (esta constante re-invencción) y fidelidad (a esta inesperada y fatal *grieta en el mundo*). Lo mismo vale para la Revolución. El momento en el que una revolución para de reinventar, no sólo las relaciones humanas y sociales, sino que para de reinventar sus propios presupuestos, a menudo termina en una *reacción*, en una regresión.

Un momento verdaderamente revolucionario es como el amor; es una grieta en el mundo, en el discorrir habitual de las cosas, en la capa de polvo que cubre todo para prevenir de algo Nuevo. Es un momento en el que el aire se espesa y al mismo tiempo se puede respirar mejor que nunca. Pero recordemos a Kierkegaard: cuando nos acostumbramos a escuchar el estruendo de cien cañones que impiden estar sentados a la mesa ajenos a ello, sabemos que la revolución está en juego y que el momento de la contrarrevolución acecha tras el estruendo. En el momento en el que nos acostumbramos al estruendo de los cien cañones desaparece la verdad del evento. Esta es la razón por la que todas estas clasificaciones superficiales (Primavera Árabe, Movimiento Occupy, Nueva Política, etc.), que vienen del impulso eterno de la gente para alienar las cosas por medio de definiciones, resultan peligrosamente

1 Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Harper Perennial, Nueva York, 2009, pp. 51-2. [Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 58-59].

engañosas y se convierten en falsas con respecto al evento original, o en un deseo (no del pasado sino) del futuro.

No existe algo así como la Primavera Árabe. No hay algo así como el movimiento Occupy. Sí, todos ellos comparten características inherentes (desde la forma de organización hasta la mayor parte de las metas), y ahora estamos siendo testigos de una secuencia política que podría traer cambios tremendos (o terminar en un fiasco total), pero identificarlos, reducirlos a un denominador común, siempre acarrea el peligro de caer en la trampa de la simplificación: definir es limitar (es un *limes*), por definición. Por supuesto, todos estos eventos están conectados en un sentido más profundo. Pero cada uno de estos eventos, a la vez que forma parte de la misma secuencia o patrón, aporta algo Nuevo.

Para percibir esto Nuevo, no podemos decir Syntagma o Puerta del Sol al mismo tiempo. Se trata, como decimos, de un patrón. Hay, por supuesto, un contexto histórico muy específico (desde los levantamientos de 2011 hasta los nuevos partidos de izquierda como Syriza o Podemos) en el que tienen lugar esos potenciales revolucionarios. Pero lo que los conecta, más que nada, es algo que no puede ser reducido a simples hechos. Lo que no puede ser reducido es la sensación de presencia más allá de clasificaciones y definiciones; una presencia de inmersión; la sensación de que estás completamente solo pero no abandonado, que estás más solo y eres más único que nunca, pero al mismo tiempo, más conectado que nunca con una multitud. Y esta sensación puede describirse como Amor. La Revolución es amor si quiere merecer su nombre.

Tomemos simplemente el milagro que ocurrió en la plaza Tahrir cuando los cristianos pusieron su propia vida en riesgo al proteger a musulmanes rezando en medio de la violencia entre opositores y partidarios de Mubarak. Formaron una «cadena humana» en torno a quienes rezaban para protegerlos. Esto fue –y todavía es– una de las escenas más extraordinarias de la llamada Primavera Árabe; este momento de unidad, valor y... disciplina. ¿No era una locura a los ojos del régimen? Pero, al mismo tiempo, ¿no era razón pura en medio de la locura? O como Hegel diría a propósito de Napoleón, ¿no era aquello «el espíritu del mundo a caballo», el Godot que estábamos esperando en los tiempos oscuros?

Algo similar ocurrió durante la Revolución Iraní. Cuando Jomeini ordenó, en marzo de 1979, que las mujeres llevaran el *chador*, cientos de feministas comenzaron a reunirse en el patio de la Universidad de Teherán, y durante los siguientes cinco días de manifestaciones, decenas de miles protestaron contra el velo. Entonces ocurrió algo similar a lo de Tahrir: las mujeres estaban rodeadas por el recién formado «Partido de Dios» (Hezbollah) y, para protegerlas, los hombres –amigos, amantes, hermanos– hicieron un círculo alrededor de ellas.

Esto es un *signo* de amor. Y, una vez más, es Kierkegaard quien todavía nos proporciona la mejor explicación de este evento: uno debe creer en el amor, de otro modo uno nunca será consciente de que existe. Lo mismo ocurre con la revolución. Pero, ¿por qué un *signo*? Porque todavía no es amor. Es solidaridad. Cada acto de *solidaridad* contiene amor, es un tipo de amor, pero el amor no puede reducirse a la solidaridad. Tomemos la caridad y enfrentémosla a la solidaridad. Normalmente contiene una suerte de distancia: si tú,

por ejemplo, te topas con un mendigo y le das un dólar o pan, esto todavía no es solidaridad. Incluso si organizas una gran campaña de caridad, todavía no se trata de solidaridad. Solidaridad es algo mucho más que misericordia: normalmente cuando calmas tu conciencia (donar dinero para los niños famélicos de África, para usar el ejemplo habitual de Starbucks), puedes seguir con tu vida diaria como si nada hubiera ocurrido realmente. En todo caso, una vez que estás practicando la solidaridad puedes abstenerte incluso de la caridad o la misericordia: incluso aunque no des un dólar a cada mendigo, no puedes seguir con tu vida diaria como si nada hubiera ocurrido realmente. ¿Por qué? Porque lo llevas en tu vida; vives con él no como con un «marginado integrado» (como vivimos con los inmigrantes o los refugiados hoy), sino que él es parte e incluso presupuesto para tu misma acción: nunca puede ser completamente integrado, porque la injusticia no puede ser integrada en actos de amor. Esto es por lo que la solidaridad ya contiene amor. A este respecto, las cadenas humanas de protección de musulmanes, judíos o mujeres que se formaron son un buen ejemplo de solidaridad, pero para llegar al amor hemos de ir un paso más allá. Amar significaría hacerlo incluso cuando no hay ningún evento, ninguna ocasión especial, o nivel de conciencia. Esto sería el evento verdadero: cuando el amor no es (sólo) provocado por grietas extraordinarias en el mundo, pero se puede encontrar en las actividades cotidianas aparentemente aburridas, incluso en las repeticiones, o reinventaciones.

A pesar de nuestro *impasse* histórico actual, con todos los «otoños» que vinieron tras las «primaveras», es más oscuro que nunca, es la fidelidad a este futuro posible (musulmanes y cristianos luchando juntos en

Egipto, mujeres y hombres en Irán, etc.) lo que define el verdadero compromiso revolucionario. Siempre llega el momento en el que el sendero luminoso se cubre de polvo, en el que el entusiasmo se transforma en la peor de las depresiones (o lo que Walter Benjamin llamaba «melancolía de izquierdas»), cuando una contrarrevolución engulle los últimos potenciales emancipadores de un momento revolucionario, pero la mayor derrota sería hundirse en esto: no ser derrotados por la brutal realidad tras otra derrota, sino ser derrotados por el abandono del deseo utópico. Aquí deberíamos parafrasear a Mao, quien en su famosa cita dice que una revolución no es una cena con amigos, o escribir un ensayo, o pintar un cuadro, sino una insurrección y un acto de violencia por la que una clase derroca a otra. Hoy deberíamos decir lo siguiente: la Revolución no es un rollo de una noche, ni un flirteo. Estas son las cosas más fáciles de hacer. Si percibes la revolución así es muy posible que puedas encontrarte en la situación de despertarte al día siguiente, tras una noche de sexo loco, y encontrar un cuerpo extraño en tu cama. Ayer era el mejor o la mejor y más sensual amante, ahora es sólo un cuerpo (follado), como todos esos cuerpos que la *ninfómana* deja atrás.

El verdadero amor es mucho más violento que eso. Puedes olvidar al cuerpo extraño, puedes pasar por encima de él, tener otro rollo de una noche o *affaire* apasionado, pero nunca puedes olvidar un encuentro real, porque es un acto de violencia. Recordemos a Laura, del clásico melodrama de Hollywood de 1945 *Breve encuentro*, dirigido por David Lean, quien en su confesión imaginaria a su marido, después de su breve romance con un extraño en la estación de ferrocarril, dice: «Pero, oh, Fred. He sido tan tonta. Me he enamorado. Soy una

mujer normal. No pensaba que pudieran ocurrir cosas tan violentas a la gente normal». Ella se quedó con su marido, pero el «breve encuentro» cambió los mismos presupuestos de su existencia. Sí, el amor puede ocurrir incluso a las personas normales.

¿Y no ocurre lo mismo con Tahrir o con Occupy Wall Street? Podríamos decir, por supuesto, que todo tenía que cambiar para que todo pudiera seguir igual (Los Hermanos Musulmanes y el régimen militar en Egipto tras Mubarak; Obama tras Obama de nuevo, etc.), pero algunas coordenadas sí que cambiaron. La tarea más difícil es –a diferencia de Laura, que vuelve con su marido por una variedad de razones (sentimiento de culpa, comprensión, hábito, la posibilidad de amar a dos personas al mismo tiempo, etc.)– *aguantar*. Primero, no dejarse engañar por un falso encuentro (ir en busca del extraño en la estación de ferrocarril sólo para terminar en un rollo superficial de una noche), y después, aprovechar la oportunidad cuando aparece el encuentro real de la nada, y hacer lo que toca (ir en busca del extraño...). Cantar si te apetece frente a los rascacielos de Wall Street, proteger a tus compañeros musulmanes aunque puedan empezar a volar las balas.

Este es el verdadero significado de «enamorarse». Asumimos el riesgo, sean cuales sean las consecuencias. Aunque seamos conscientes de que este encuentro fatal cambiará hasta las coordenadas de nuestra vida cotidiana, insistimos en ello precisamente por eso. ¿Qué otra cosa podríamos hacer?

Pero en vez de este riesgo necesario de «enamorarse», lo que tenemos ahora es un movimiento mundial dirigido contra cualquier tipo de riesgo: desde nuestras decadentes y permisivas sociedades occidentales hasta los fundamentalistas islámicos, todos ellos

están unidos en la lucha contra el deseo. Aunque proclamen deseo, como nuestros nuevos inventos sociales occidentales (Grindr, Tinder, etc.), o lo prohíban, como los fundamentalistas del ISIS o Irán, intentan eliminar la ocasión, el momento mismo en el que realmente caes en algo, en el que te pierdes... pero aun así conoces tu camino mejor que nunca.

Fue Alain Badiou quien, en su maravilloso *Elogio del amor* describió el miedo a «enamorarse». Estaba impactado por los carteles que había por todo París del sitio de citas de internet Meetic, cuyos anuncios contenían esloganes como «¡Consigue el amor sin riesgo!», «Disfruta del amor sin enamorarte», o «Consigue el amor perfecto sin sufrir». Para Badiou, esto es similar a la propaganda del ejército de EEUU cuando promueve la idea de bombas «inteligentes» y guerra «sin muertos». ¿Por qué? Porque no hay guerra ni hay amor sin riesgos. Un amor a «riesgo cero» no es amor: si el servicio de citas ha seleccionado a tu acompañante de acuerdo a tus gustos, signo del zodiaco, trabajo, intereses, intelecto, cuerpo, etc., no hay encuentros casuales. Pero *caer enamorado*² consiste precisamente en esta contingencia, en la caída misma.

Fue Ibn Arabi, uno de los sufíes más influyentes, y también controvertidos, quien ya comprendió que es una *caída* lo que ocurre en el «caer enamorado». Ibn Arabi entendió el «enamoramiento» como algo que llamaba *hawa*. Clasificaba el concepto de amor en cuatro niveles. Éstos son: *hawa*, *hubb*, *ishq* y *wudd*.³ El primer nivel de amor se llama *hawa*. Literalmente *hawa* significa caer, esto es, la caída del amor o de cualquier tipo de

2 Juego de palabras en inglés, donde la expresión más usual para «enamorarse» es literalmente «caer enamorado»; *fall in love* [N. del T.].

3 Me refiero aquí a la excelente obra de Süleyman Derin *Love in Sufism. From Rabia to Ibn al-Farid*, Insan Publications, Istanbul, 2008.

pasión en el corazón. Un hombre cae enamorado por tres razones: 1, ver; 2, oír; 3, los regalos hechos por la persona amada. La mayor causa del *hawa* es la vista, en tanto no cambia tras encontrarse con la persona amada. Por otro lado, la segunda y la tercera causa del *hawa* no son perfectas, porque el amor causado por escuchar cambia mediante la vista y el amor causado por la beneficencia puede cesar o debilitarse con el cese de los regalos.

El objeto del *hawa* puede ser muchas cosas, y no necesariamente Dios. Por eso en el Corán Dios ordena a los amantes no seguir el *hawa*. *Hawa* es un tipo de amor por Dios contaminado por lo que acompaña al amor por Dios. No es, por tanto, un amor puro por Dios.

Conociendo que Alá manda a sus siervos purificar su *hawa* y dirigirlo a Dios, Ibn Arabi admite que es imposible erradicar el *hawa* del corazón, al no ser otra cosa que un sentimiento natural. Todos los seres humanos tienen *hawa* por una persona amada diferente. Alá manda a sus siervos dirigir este *hawa* hacia Él. Pero a pesar de esta prohibición de Dios de seguir el *hawa*, es imposible erradicar su existencia.

Ibn Arabi cree que los no creyentes poseen este tipo de amor, porque su amor por Dios está mezclado con el amor por sus parejas. No resulta sorprendente que el siguiente nivel de amor es algo que los sufíes llaman *hubb*. Es la purificación del *hawa*, y se realiza eliminando a los otros amantes y dirigiéndose sólo a Dios. En este sentido, *hubb*, es un amor puro e impoluto por Dios limpiado de todo tipo de suciedad espiritual. Ibn Arabi justifica este significado de *hubb* a partir de su etimología: en árabe, una jarra de agua se llama *hubb*, en tanto que el agua se mantiene en ella y su suciedad se hunde hasta el fondo. En este sentido, el agua se purifica de la suciedad.

Pero también hay una forma excesiva de *hubb*. Se llama 'ishq. Cuando el *hubb* penetra en todo el cuerpo y ciega los ojos del amante excepto hacia la persona amada y circula por las venas como sangre, se llama 'ishq. Sería algo que Roland Barthes describía en sus *Fragmentos de un discurso amoroso*. En todo caso, el libro de Barthes no trata del amor tanto como del *enamoramiento*. Y una de las características más importantes del enamoramiento es la existencia de *signos*. Barthes consiguió mostrar cómo el enamoramiento es un sistema semiótico *a priori*: el amante es un semiólogo natural, ve signos por todos los lados y en todas las cosas. Esto es 'ishq.

Pero aún así, si los «fragmentos» de un «discurso amoroso» de Barthes son fundamentalmente una travesía a través de los signos del enamoramiento, ¿qué sería entonces *más*, algo más cercano al amor como tal? ¿Cuál es para Ibn Arabi el cuarto nivel? Es el *wudd*, un atributo general de los tres niveles de amor mencionados arriba. Es la permanencia del *hubb*, del 'ishq, o del *hawa* en el corazón del amante. Y es aquí donde llegamos a lo mejor del Sufismo: «para el verdadero místico, todo amor es divino, y la división entre amor profano y divino es sólo un fenómeno superficial. Si los hombres aman a las mujeres por la manifestación divina que hay en ellas, este amor se convierte en amor divino, mientras que aquellos que las aman sólo por sus deseos naturales son ignorantes de la realidad de la creación».⁴

Tomemos el sexo: si se practica entre dos personas que no sólo están atraídas una por otra, sino que están enamoradas, ¿no es el sexo la fusión más maravillosa de lo divino y lo profano? Todos esos fluidos

4 *Love in Sufism*, p. 199.

líquidos, normalmente considerados desagradables, se vuelven de pronto divinos. ¿No es esto también el nivel de la revolución que tenemos que alcanzar hoy, no es el momento de los cristianos protegiendo a los musulmanes o los hombres protegiendo a las mujeres durante la Revolución Iraní un encuentro de lo divino y lo profano, una manifestación del *wudd*?

Esto nos conduce a una posible propuesta sobre el amor: conocer de verdad el amor significa llegar al nivel de la universalidad. Hubo momentos en la Revolución Iraní y en la plaza Tahrir que no sólo coincidían, sino que tenían además la misma *estructura*. Lo que a primera vista podría parecer una discontinuidad es en realidad, una continuidad. Y precisamente, en esta continuidad podemos encontrar trazas de universalidad.

Ésta es la lección del bello ejemplo de *Los jacobinos negros*, de C. L. R. James: cuando Napoleón envió soldados franceses a terminar con la rebelión de esclavos de Haití, por la noche oían a los negros en el bosque cantando la *Marsellesa* y *Ça Ira*, las canciones emblemáticas de la Revolución Francesa. Quedaron estupefactos, por supuesto. Miraban a los oficiales como diciéndoles, «¿La justicia está del lado de nuestros bárbaros enemigos? ¿Ya no somos soldados de la Francia Republicana? ¿Nos hemos convertido en crudos instrumentos de la política?»⁵

Los protagonistas de la Revolución de Haití se tomaron más literalmente la *Liberté, égalité, fraternité* que los propios franceses. Para ellos no era algo abstracto, sino una lucha anticolonial. Lo que ocurrió, entonces,

5 C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Vintage, Nueva York, 1989. [C. L. R. James, *Los jacobinos negros*, Turner, Barcelona, 2003].

se parece a los eventos de la Revolución Iraní y de la plaza Tahrir. Un regimiento de polacos, que recordaban su propia lucha de emancipación, rechazó participar en la masacre de 600 esclavos haitianos. ¡Y esto es lo que realmente significa *Liberté, égalité, fraternité!*

Para entender el potencial de esta universalidad radical, parece que debemos repetir el experimento estructuralista. Así entenderemos todas las secuencias revolucionarias en los niveles de sincronía y diacronía. Cada parte de la historia y el presente revolucionario existe al mismo tiempo (Occupy, Syntagma, Tahrir, Taksim), y al mismo tiempo existe separada en el tiempo (Comuna de París, Revolución de Haití, Revolución de Octubre, etc.) Pero la verdadera tarea no es sólo descifrar la historia revolucionaria en estos dos niveles, sino detectar su relación dialéctica, la interacción de ambas, sincronía y diacronía. Tomemos, de nuevo, el evento de la plaza Tahrir (cristianos defendiendo a musulmanes) y el evento de la Revolución Iraní (hombres defendiendo a mujeres): a nivel diacrónico podemos decir que uno ocurrió antes que el otro, pero a nivel sincrónico vemos que ambos están *in presentia*: es como si existieran al mismo tiempo. Sólo transfiriendo su relación diacrónica al nivel sincrónico, digamos, podemos alcanzar su verdadera universalidad. En otras palabras, podemos imaginar algo que podríamos llamar «el estructuralismo de la resistencia».

No es sólo que la *Marsellesa* haitiana portara el verdadero *pathos* de la verdadera radicalidad de la Revolución Francesa, su carácter universal y emancipatorio, sino que al mismo tiempo es como si pudiéramos escuchar también su eco en los eventos de la Revolución Iraní o en la plaza Tahrir. Y lo sucedido en la plaza Tahrir, ¿no se repitió el 21 de enero

de 2015, cuando más de 1.000 musulmanes formaron una cadena humana alrededor de la sinagoga de Oslo, ofreciendo una protección simbólica para la comunidad judía de la ciudad y condenando el ataque sufrido por una sinagoga en la vecina Dinamarca? No importa si uno es judío, musulmán o cristiano, esta es la única verdadera universalidad. La epístola de San Pablo dice: «No hay judíos ni gentiles, esclavos ni hombres libres, ni hay hombres ni mujeres...».

El único que hasta el momento se ha acercado a una comprensión –casi estructuralista– de la universalidad revolucionaria fue Peter Weiss, en *La estética de la resistencia*⁶, la novela histórica que es mucho más que una novela histórica. Lo que hizo Weiss no es sólo un experimento novelístico que no puede ser categorizado (¿no es ésta la mejor definición de una verdadera obra de arte?), sino incluso algo más: llevó a cabo un *tour de force* mostrando cómo pueden funcionar en la realidad la sincronía y diacronía de la resistencia. La tesis central de *La estética de la resistencia* es que precisamente a través de este esfuerzo podemos llegar a la resistencia; por medio de la educación o de la autoformación, por medio de un examen constante del arte, por medio de un proceso de identificación, podemos ya cometer un acto de resistencia. En vez del «Sujeto supuesto Saber» (*sujet supposé savoir*) de Lacan, lo que necesitamos es al «maestro ignorante» de Rancière. Sólo proponiendo preguntas aparentemente ingenuas (por ejemplo, imaginemos a los esclavos haitianos preguntando a sus colonizadores franceses: «¿Qué significa realmente *Liberté, égalité, fraternité*?») podemos llegar a respuestas realmente radicales.

6 *Die Ästhetik des Widerstands*, en alemán en el original. [Peter Weiss, *La estética de la resistencia*, Hiru, Hondarribia, 1999] [N. del T.].

Nuestra travesía hacia un posible significado de la *Radicalidad del amor* deber llevar a cabo el experimento de proponer preguntas aparentemente ingenuas similares a las que Pier Paolo Pasolini hacía en 1963 cuando cogió una cámara de 16 mm. y un micrófono para viajar a través de Italia, desde el norte industrializado hasta el sur arcaico, preguntando a toda clase de personas sobre temas aparentemente ingenuos. El resultado fue *Comizi d'amore* (Encuesta sobre el amor), un documental único de *cinéma vérité* en el que los niños responden cómo llegan al mundo los niños, los soldados si preferirían ser un «Don Juan o un buen padre», los jugadores de fútbol sobre la represión sexual, las trabajadoras de la fábrica sobre la prostitución, la virginidad, la homosexualidad, el divorcio, etc.

Este libro intenta explorar qué ocurriría si tomásemos el micrófono en nuestras manos y, sin ningún miedo a las posibles respuestas, diésemos un paseo por la historia revolucionaria del siglo XX preguntando a sus principales protagonistas –desde Lenin hasta el Che Guevara, de Alexandra Kollontai a Ulrike Meinhof, de los fundamentalistas del mercado a los fundamentalistas islámicos– preguntas aparentemente ingenuas sobre el amor, el sexo y la revolución. Además, puede ser entendido también como una modesta contribución a los levantamientos actuales por todo el mundo –desde las «primaveras» a las «ocupaciones»– en los que la cuestión del amor está sorprendentemente ausente. Es como si, desde la Primavera Árabe hasta el Movimiento Occupy, desde São Paulo hasta Hong Kong, desde Atenas a Sarajevo, no haya consciencia de que nunca podremos realmente imaginar un mundo diferente y mejor sin la reinención del amor. La reinención del mundo sin la reinención del amor no una reinención

en absoluto. Y esta es la razón por la que todas las revoluciones importantes del siglo XX –desde la Revolución de Octubre hasta la Revolución Iraní– intentaron regular las esferas más íntimas de la vida humana.

Hay una anécdota maravillosa sobre el revolucionario ruso Alexander Kaun que nos lleva directamente, sin preámbulos innecesarios, al tema de este libro. «En Moscú», decía Kaun «cuando asistíamos a una fiesta, normalmente, el anfitrión, una mujer preciosa, aparecía completamente desnuda excepto por un par de zapatillas de ballet doradas. Esto era un examen de nuestra dedicación a la Revolución. Nuestras almas estaban demasiado ocupadas con el sueño de la libertad de Rusia como para responder a una mujer desnuda». En todo caso, muchos años después, es el mismo revolucionario quien dio un giro dialéctico a su propio compromiso: «Pero ahora he olvidado todos los discursos revolucionarios que hacíamos en aquellas fiestas. Sólo recuerdo sus pechos –dos cojines celestiales–».⁷

C'est la vie! ¿Es tan difícil imaginar una conclusión similar de un manifestante de Zuccotti Park que ha envejecido tras el entusiasmo que sintió protestando en 2011 contra los rascacielos de Wall Street, o incluso un manifestante de la Revolución Iraní de 1979: «Nuestras almas estaban demasiado ocupadas con el sueño de cambiar el mundo, pero ahora sólo recuerdo dos cojines celestiales» ¿No suena como otra versión de la famosa frase de las camisetas: «Mi hermano fue a Estambul y sólo me trajo esta horrible camiseta»? O en este contexto: «Creíamos que estábamos haciendo una revolución y lo único que me queda es la memoria de sus pechos».

7 La anécdota la recupera el guionista americano y director Ben Hecht, en sus memorias: *Ben Hecht, A Child of the Century*, Primus, New York, 1985, p. 222.

La salida de este fatal *impasse* quizás descansa en superar esta oposición binaria. La verdadera cuestión es ahora la siguiente: ¿realmente tenemos que elegir, y es la única elección que tenemos, entre nuestra dedicación a la Revolución y «dos cojines celestiales»? Lo que nuestro pequeño *Comizi d'Amore* intentará proponer es que la respuesta a la pregunta «amor o revolución» debería ser tan simple y tan difícil (al mismo tiempo) como: amor y revolución. Sólo aquí podemos encontrar la verdadera Radicalidad del amor.

1

EL AMOR EN LA ERA DE LAS INTIMIDADES CONGELADAS

«Hay que reinventar el amor, es cierto». Cuando Arthur Rimbaud pronunció estas palabras proféticas en su *Une Saison en Enfer* (1873), estaba criticando el anhelo de seguridad y las relaciones clásicas.

Él mismo soñaba con cruzadas, viajes de incógnito de descubrimiento, revoluciones morales y encantamiento. Y llegó incluso a alcanzarlos en su corto y salvaje *affaire* –acompañado por litros de alcohol duro, absenta, y hachís– con Verlaine. Como sabemos, el viejo poeta abandonó a su mujer y a su hijo pequeño. Al final, él le disparó dos tiros a Rimbaud.

Aunque hoy sólo podamos especular si el desengaño amoroso fue la razón de que huyera radicalmente de la poesía yendo a África, una cosa sí que es cierta: tras la necesidad de reinventar el amor, Rimbaud terminó reinventándose a sí mismo. En primer lugar, se alistó en el Ejército Colonial Holandés en Java, y poco después desertó; después fue a Chipre a trabajar en la construcción; finalmente pasó el resto de su vida en Yemen y Etiopía como explorador, fotógrafo e incluso traficante de armas.

Como podemos ver en sus cartas de África (ahora reunidas en el libro *Cartas de África*)⁸, en ninguna de ellas hace ni la más leve referencia a la poesía (suya o de otra persona). Es como si, para él mismo, no existiera el Rimbaud poeta.

En la actual era de hiperconectividad y vigilancia masiva (que es, en última instancia, lo mismo), la gran huida de Rimbaud habría sido probablemente una tarea imposible. O bien los *paparazzis* nos bombardearían con fotos de Rimbaud desnudo en una playa de Aden en los diarios, o los perfiles de Twitter y Facebook estarían llenos de publicaciones sobre Rimbaud. Hoy es imposible esconderse.

Para recuperarme del efecto de la hipersocialización habitual de otra reunión, en vez de la gran huida de Rimbaud intenté esconderme de forma naïf en una isla croata, en un maravilloso pueblo de viejos pescadores llamado Komiža.

Llegué a una playa que no estaba especialmente abarrotada de gente ya que era final de temporada. En busca de un lugar con menos gente, me dirigí a la playa nudista tras las colinas. Desgraciadamente, seguía habiendo demasiada gente, por lo que trepé por unas desagradables rocas hasta alcanzar una playa todavía más lejana y vacía.

Allí estaba. Nadie alrededor. Sólo yo, sentado al sol, viendo cómo las olas acariciaban la orilla.

Después de una hora más o menos, apareció un pequeño punto en el horizonte. Cuando se acercó, me di cuenta de que era un hombre en un kayak. Cuando el kayak llegó a la playa y el hombre salió de él, me di cuenta de que iba desnudo.

⁸ Rimbaud, Arthur, *Cartas de África*, Gallo Nero, Madrid, 2016. [N. del T.].

Dado que estábamos los dos solos, era normal comenzar una conversación.

"Hace mucho calor hoy», dijo, mirando al sol.

Entonces se giró, manteniéndose de pie como Priapo con su gran pene frente a mi cara, y preguntó:

«¿Quieres refrescarte?»

«Acabo de darme un baño.»

«Pero si vas más allá, hay una cueva preciosa ¿no la has visto?»

Yo todavía no veía hacia dónde iba, así que respondí con una sinceridad inocente: «No, todavía no la he visto, pero ahora iba a empezar a leer un libro.»

Él se volvió más directo: «¿Quieres jugar?»

Finalmente, al darme cuenta de que toda la conversación iba en esa dirección, aunque no me había dado cuenta, también fui más directo: «Tengo novia.»

«Yo también tengo novia» respondió como un cañón en medio de la playa vacía.

«¿Y a pesar de eso jugueteas?»

«Sí, ¿por qué no?»

«Yo no lo hago y no soy gay.»

«Yo tampoco, así que, ¡pasémonoslo bien!»

«¡No!» y ahí terminó el posible romance veraniego.

Obviamente, estos días es imposible encontrar una playa vacía incluso en la isla más remota. Un rato después de nuestra agradable conversación, todavía seguíamos sentados ambos en la arena, cada uno en su pequeña esquina de aquella playa previamente vacía.

Poco después, otro pequeño punto apareció en el horizonte.

Era un buceador.

Cuando se acercó, el buceador se transformó en otro hombre desnudo que también desembarcó en la playa.

Inmediatamente, como si tuvieran una cita, se tumbó junto al otro tipo, y pocos minutos después mi romance sin probar se dirigió hacia la supuesta cueva. Y un poco más tarde, el último chico se volvió a poner el traje de buceo y se fue nadando en la misma dirección. Quién sabe, quizás no estaba interesado en pasárselo bien con otro chico: en realidad sólo quería hablar de sus ideas sobre la revolución, y yo había sido el único que había entendido aquello como una llamada al sexo.

En la era de las «intimidades congeladas» –un término acuñado por Eva Illouz para describir la nueva cultura emocional del capitalismo⁹ el encuentro está a menudo pre-programado. En la era de los «compañeros follados», a menudo la gente se convierte solamente en «cuerpos follados»¹⁰. Lo que hoy nos encontramos es esta suerte de permisividad liberal («¡todo vale!») que es una triste caricatura de las serias discusiones sobre el «amor libre» entre Alexandra Kollontai y V.I. Lenin, o entre *Kommune I* y Rudi Dutschke. Ya durante la Revolución de Octubre, Lenin había advertido de que la demanda de libertad amorosa podía ser malentendida como un concepto burgués, y cuando la generación del 68 practicaba el «amor libre» en las comunas de Berlín, Rudi Dutschke repitió las palabras de Lenin al decir que «el intercambio de mujeres y hombres no es más que la aplicación del principio

9 Véase Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Polity Press, London, 2007. [Eva Illouz, *Intimidades congeladas: las emociones en el capitalismo*, Katz, Buenos Aires, 2007].

10 Juego de palabras, en inglés, entre «fuck buddies» y «fuck bodies». [N. del T.].

burgués del intercambio bajo auspicios pseudo-revolucionarios.»¹¹

¿No es la mejor ilustración de todo esto la que encontramos en la novela de Gilbert Adair *The Holy Innocents* (1988)¹² –posteriormente llevada a la pantalla por Bertolucci en *The Dreamers*– sobre un triángulo erótico con los disturbios estudiantiles de París del 68 como trasfondo? En vez de unirse a la revolución, lo que hace el trío –los hermanos incestuosos más un extraño– durante toda la película es en cierto modo lo que ocurría en la *Kommune I* alemana. Sólo que, al final de la novela, cuando el joven estudiante americano se aleja del caos del 68, vemos a los otros dos protagonistas lanzando un cóctel molotov a la policía. ¿Quién ha ganado hoy? No han sido estos dos *enfants terribles*, que estaban preparados para dar vuelta a su vida sexual y al mismo tiempo participar en los disturbios en las calles, sino el joven estudiante americano, que en la novela de Adair sostenía que los disturbios no tenían sentido.

El deseo revolucionario por cambiar la vida cotidiana se pervirtió en la oferta posmoderna de los estilos de vida: ya no es subversivo, al menos en el mundo occidental, ni ser gay ni travesti, ni tener sexo de forma regular con dos personas o con diez. Y hemos dado un paso más allá, ya que no se considera que algo así tenga ningún significado. Es suficiente con visitar Camden en Londres o Tarrytown en Nueva York para observar lo que nos ha traído esta ideología del estilo de vida: la subcultura hipster es la encarnación perfecta de esta

11 «Wir fordern die Enteignung Axel Springers – Gespräch mit dem Berliner FU-Studenten Rudi Dutschke (SDS)», *Der Spiegel*, 10 de Julio de 1967, p. 32, disponible online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46225038.html>

12 La edición española adopta el título de la película posterior de Bertolucci. Gilbert Adair, *Soñadores*, Alfaguara, Madrid, 2004. [N. del T.].

cooptación: es la estetización pura (hedonista) de la vida cotidiana sin ningún potencial subversivo en absoluto. Los «jóvenes creativos», aunque lleven en sus bolsos la biografía del Che Guevara, ya no pretenden revolucionar la vida cotidiana.

Las desastrosas consecuencias de la hiperinflación de esta suerte de falsa «reinvención del amor» también la podemos ver en dos películas de 2013 que, cada una a su manera, abordan el destino de los *affaires* amorosos posmodernos. Por un lado tenemos *Her*, de Spike Jonze, y por otro *Ninfómana* de Lars Von Trier.

Si hay un momento inquietante de esta «reinvención del amor» fallida, se encuentra cuando el personaje principal de *Her*, Theodore (Joaquin Phoenix), intenta compensar finalmente la carencia del cuerpo ausente de su amante cibernético. Cuando Theodore invita a su casa a una mujer real para tener sexo con ella, una completa extraña acompañada por la voz de Scarlett Johansson (el sistema operativo de quien está enamorado Theodore). Pero en vez salir bien sexualmente, el abismo entre la voz y el cuerpo resulta todavía más tangible. El efecto no es la reunificación del cuerpo y la voz, sino la *alienación* total. Es una «temporada en el infierno» real.

Parece que *Ninfómana* se basa justo en lo contrario: la acumulación sin fin de cuerpos –como se ve en la primera escena, cuando la joven Joe (Charlotte Gainsbourg) y su amiga compiten para ver quién se folla a más desconocidos en un tren en marcha–. Cuando la ninfómana explota cientos de cuerpos, no se perturba por ello. Más bien lo contrario: la naturaleza alienante del sexo informal es justamente lo que la entusiasma.

Pero nos equivocaríamos si pensásemos que estas dos escenas difieren mucho. Lo que tienen en común,

incluso un narcisista como Theodore y un animal del sexo como Joe, es el deseo de algo que podría caracterizarse como la verdadera Radicalidad del Amor. También para la ninfómana, la acumulación de cuerpos follados conduce inevitablemente a la alienación y a la depresión. Después de todo, hasta la ninfómana expresa necesidad de contacto emocional cercano, aunque en una forma sexual.

Otra prueba más de que la ninfómana está atrapada en la mercantilización y alienación del deseo queda ilustrado de la mejor manera posible en la película *Shame* (2011), de Steve McQueen. En vez de una ninfómana femenina, aquí tenemos a un joven ejecutivo de Nueva York (interpretado por Michael Fassbender) que podría competir fácilmente con Charlotte Gainsbourg en la acumulación de cuerpos follados. Durante el carnaval decadente de varias experiencias sexuales (desde tríos hasta prostitutas corrientes y mamadas en clubes de gays), nuestro protagonista se ve atraído inesperadamente por una bella compañera de trabajo de su oficina. Terminan teniendo una cita en un restaurante en el que, en vez de este disfraz de «animal del sexo», descubrimos que él puede estar nervioso y molesto, incluso avergonzado. En vez de hacer lo que solía hacer, llevar inmediatamente a alguien a la cama o simplemente echar un polvo en cualquier esquina, él la acompaña a la estación de metro y le dice con timidez «Podríamos volver a hacer esto...» (tener una cita). Al día siguiente en la oficina, él está más seguro de sí mismo, y la besa en un rincón tras la pared, y después la lleva a una habitación de un hotel donde empiezan con unos preludios apasionados. Pero entonces llega la sorpresa: en el momento decisivo, él no puede tener una erección. Ella se marcha, y él se queda en el hotel;

al momento siguiente volvemos a verle a él follando con una prostituta, apretándola contra el cristal de la ventana de la habitación. No podía hacerlo con alguien que le gustaba genuinamente, pero puede hacerlo sin problemas pocos minutos después con una completa desconocida que probablemente nunca vuelva a ver. Lo que encontramos aquí es el mismo problema de Charlotte Gainsbourg: cuando se llega a relaciones íntimas profundas, no es que la persona ninfómana no lo desee, sino más bien que él o ella no es capaz de vincularse emocionalmente, de ir más allá del puro sexo.

Volviendo al encuentro en la playa remota de Croacia: ¿No es el encuentro de dos tipos en una playa vacía el escenario fantasmático de las recientes aplicaciones de redes geosociales que se han creado para «reinventar el amor» pero simplemente están reinventando el «sexo libre»?

Una de las primeras aplicaciones de este tipo se lanzó en 2009 bajo el nombre de Grindr, y pronto estalló y se convirtió en la red social basada en la ubicación más popular para encuentros entre hombres. Como dice su sitio web oficial: «Con más de 5 millones de tíos en 192 países de todo el mundo –y aproximadamente 10.000 usuarios más descargándose la aplicación cada día– siempre encontrarás una nueva cita, un nuevo compañero o amigo.»¹³

En su pequeño libro *Meet Grindr*, Jaime Woo describe vívidamente la situación cuando descubrió Grindr. Era en verano de 2009 y él se encontraba en un patio con un grupo de amigos disfrutando de unas bebidas y de un tiempo agradable. Estaban bebiendo en el *Village*, el principal barrio *queer* de Toronto, rodeados de hombres *queer* por las mesas de alrededor

¹³ www.grindr.com

y caminando por la calle. Si alguno de ellos quería un encuentro informal, no habría sido difícil.

«Pero ese no era el asunto», explica Woo. «Lo que hace que Grindr se considere revolucionario es la capacidad para verlo todo: era como obtener la visión de rayos X de Superman, y de pronto ser capaz de observar a través del acero y los ladrillos para descubrir todos los hombres hambrientos de alrededor.»¹⁴

Sin embargo, este sí que es el asunto: si todo está «al alcance de tu mano»¹⁵, como dice el eslogan oficial de Grindr, ¿qué hay de los viajes de incógnito de descubrimiento de los que hablaba Rimbaud?

Para responder a esto, recordemos una de las escenas memorables de *Annie Hall*, de Woody Allen: el primer encuentro entre Alvy Singer y Annie en el balcón. Mientras Alvy y Annie intentan impresionarse mutuamente con observaciones intelectuales, vemos sus pensamientos reales como subtítulos en forma de bocadillo en la parte de abajo de la pantalla.¹⁶

Cuando Alvy pregunta a Annie si ella había hecho todas esas fotografías, ella responde: «Sí, he hecho mis pinitos, ya sabes», y vemos sus pensamientos reales en los subtítulos: «¿mis pinitos? Por Dios, qué gilipollez.»

Alvy replica de manera pretenciosa «la fotografía es interesante porque, ya sabes, es una nueva forma de arte; todavía no se han consolidado sus normas estéticas», y vemos su línea de pensamiento real: «me pregunto cómo estará desnuda».

Annie, por otro lado, siente que carece de seguridad en sí misma, y que es intelectualmente incompetente, y

14 Jaime Woo, *Meet Grindr*, Kindle Edition, 2013.

15 "0 feet away", en el original inglés [N. del T.].

16 <https://www.youtube.com/watch?v=qLbWVUEHyw>

mientras responde «¿te refieres a que una fotografía es buena o no?» está realmente pensando para sus adentros «no soy suficientemente inteligente para él».

Al final, de ello, resulta su primera cita.

Con Grindr todo esto podría haber sido mucho más fácil y rápido: ¿por qué esa conversación entre ambos, si nuestros pensamientos reales (o para ser más precisos: deseos puros sin segundos pensamientos) pueden ser visibles inmediatamente, como los subtítulos de Woody Allen? ¿Por qué molestarse si tenemos «la visión de rayos X de Superman»?

La comprobación de que las aplicaciones móviles de emparejamiento podrían proporcionar todavía más beneficio hizo que se creara una nueva aplicación en 2012, llamada Tinder, diseñada para heterosexuales.

Su página oficial resume el problema de Annie Hall: «La estrategia de Tinder consiste en eliminar las barreras que existen al crear nuevas conexiones y al fortalecer las existentes.» O como la estudiante de 20 años Eliel Razon revelaba a *Le Monde*: «Es un supermercado: ¡vienes y haces la compra!». ¹⁷

Pero, ¿es esto la auténtica «reinención del amor»? ¿Vienes y haces la compra? ¿Un verdadero encuentro no debería incluir una cruzada, o a veces, incluso, una temporada en el infierno? La mayoría de veces, lo que no preocupa a las nuevas aplicaciones de sexo es precisamente las cosas que son importantes en el enamoramiento. Retomemos el diálogo de la playa vacía de nuevo: no hay ningún misterio, ningún encuentro en absoluto; sólo el manifiesto y la demostración

17 «Avec Tinder, du sexe et beaucoup de bla-bla», *Le Monde*, 9 de agosto de 2014, disponible online: http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/08/09/avec-tinder-du-sexe-et-beaucoup-de-bla-bla_4469392_3224.html?xmc=tinder&xtcr=1

metafórica de una necesidad de apareamiento sin ningún mensaje oculto. Es como si tuviéramos los subtítulos de *Annie Hall* sin la conversación exterior. Y este es precisamente el mayor problema de Grindr o de Tinder: al intentar dirigir la conversación «real», terminas en una conversación que es en realidad mucho más superficial («follemos»).

Una vez más, el mejor resumen lo hace Jaime Woo en *Meet Grindr*: «Tómate el trabajo de conocer a un tío en otro sitio: leyendo perfiles detallados, mensajes elaborados con mucho cuidado, esperando respuestas, y después coordinando un momento para encontrarse. Grindr elimina todo esto: los usuarios se presentan con una sola imagen, un mensaje instantáneo u otro si interesa y, ya que la mayor parte de los tíos se marcharán rápido, es fácil encontrarse».

Ésta es la mejor descripción de una pesadilla. Lo que el diseño de Grindr estimula son las transacciones rápidas entre sus usuarios para ayudar a agilizar el descubrimiento de compatibilidades. Pero, ¿no está ligado acaso el enamoramiento con la espera de respuestas (como mostró Roland Barthes de manera tan convincente en *Fragmentos de un discurso amoroso*), con la confección cuidada de mensajes, la coordinación para encontrarse...? ¿Podríamos imaginar a Rimbaud enamorándose de Verlaine vía Grindr? Probablemente terminaría como el sarcástico *Love poem* del libro *Wall and Piece* de Banksy.

Hoy vivimos en la era de la «transparencia». Aunque *nada* es transparente (todavía necesitamos a WikiLeaks y a Edward Snowden para revelar las verdades no transparentes), *todo* es transparente: hoy tenemos todo tipo de productos o innovaciones que intentan hacer cosas de forma más transparente.

Tomemos la idea de Microsoft del «hogar inteligente» del ya lejano 1999 (con biometrías, etc.),¹⁸ o un producto llamado SciO (un sensor molecular que escanea la información relevante de todo tipo de objetos);¹⁹ o una copa llamada Vessyl (que automáticamente monitoriza todo lo que bebes)²⁰, y por último, si bien no menos importante: la «anguila eléctrica», un prototipo de condón digital de código abierto que usa electrodos y un pequeño circuito²¹. Esto es el futuro. Y, una vez más, es una pesadilla. Nos estamos acercando a lo que el filósofo italiano Franco Berardi Bifo, en su libro *Heroes: Mass Murder and Suicide*, llama la «transición transhumana» que conduce a un «neuro-totalitarismo».²²

Lo que todas estas innovaciones tecnológicas tienen en común es la misma lógica que Grindr o Tinder. Toda la información se revela de manera inmediata. No hay ya ningún secreto en el mundo. No hay que extrañarse de que un programador haya inventado recientemente una aplicación llamada Cloak, una red antisocial que te ayuda a evitar gente que no quieres ver. Cloak llegó después de que Brian Moore se mudara a Nueva York y siguiera topándose con su exnovia. Pero tiene también un uso más general: «Generalizando, sentimos que hemos alcanzado el punto de fatiga social; demasiadas redes con demasiada información, todo el rato», dice Moore.²³

18 https://www.youtube.com/watch?v=9V_0xDUG0h0

19 <https://www.youtube.com/watch?v=2C83tbuBmWY>

20 https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=lu4ukHmXKFU

21 <https://www.youtube.com/watch?v=6oxDsEVqnyY>

22 Véase Franco 'Bifo' Berardi, *Heroes: Mass Murder and Suicide*, Verso, London, 2015.

23 <http://www.fastcodesign.com/3028019/anti-social-net-work-helps-you-avoid-people-you-dont-want-to-see>

Lo sorprendente de este ejemplo no es tanto el hecho de que más y más personas se estén dando cuenta de la enfermedad de la hiperconectividad, sino que esta enfermedad haya avanzado tanto que las personas que quieren salir de dichas conexiones con exnovias y con todo tipo de personas con quienes están conectados vía Viber, Facebook, Twitter, Instagram, etc., lo hacen utilizando los mismos productos que produjeron su enfermedad en primer lugar. Lo que es asombroso es que Moore no llegó a la idea de deshacerse simplemente de su móvil. Por la misma razón podemos ser «invisibles» en Skype o Gmail, aunque estaremos todavía presentes y utilizando la misma tecnología. De acuerdo a las últimas informaciones, Cloak tiene ya más de 300.000 usuarios y está creciendo.²⁴ Esto significa volverse «invisible» hoy en día.

Y esto nos lleva de vuelta a Rimbaud y a la maravillosa historia contada de nuevo por Charles Nicholl en su biografía de los años africanos de Rimbaud (1880-1891), *Somebody Else*, la cual remite por sí misma al famoso *Je est un autre* («Yo es otro») de Rimbaud. El único momento durante sus últimos 16 años en el que se reveló la verdadera identidad de Rimbaud fue en 1883, cuando Alfred Bardey se lo encontró en un naviero rumbo a Aden. Rimbaud iba disfrazado de un joven periodista francés, pero Bardey le había conocido en el instituto. No sólo conocía la reputación creciente de Rimbaud y la obra *Les Poètes maudits*, sino que también se había publicado recientemente su poema *Vocales*. Sin embargo, Rimbaud se hacía pasar por un periodista que viajaba a China a cubrir los últimos acontecimientos en Tonkin para *Les Temps*. En algún momento, la identidad falsa de Rimbaud se esfumó, y Bardey se dio cuenta

24 <http://ilovechrisbaker.com/cloak/>

de que era el gran poeta. Rimbaud quedó aterrorizado por la revelación. Posteriormente confesaría a Bardey que en aquella época había recibido una o varias cartas de Verlaine, y que él le había respondido sólo una vez, diciendo «*Fous-moi la paix*», en otras palabras: «déjame en paz» o «que te jodan». ²⁵

De aquellas cartas no quedó ni rastro, pero el biógrafo de Rimbaud cree que no hay razón para dudar de los recuerdos de Bardey. Tampoco hay razón para no creerlo.

Pongamos ahora este corto episodio –la huida de Rimbaud de Francia y su carta mandando a la mierda a Verlaine– en el contexto de Cloak, Grindr y todas las otras innovaciones postmodernas. ¿Se reinventó realmente el amor en nuestra era tecnológica, o todavía nos persigue el *poète maudit*? Cuando hoy en día hablamos de amor, ¿no estamos hablando en realidad, en la mayoría de los casos, de sexo? En la era de los «cuerpos follados» cualquiera es un «cuerpo follado» potencial. Pero, ¿y si lo que realmente necesitásemos fuese una auténtica reinención del amor?

25 Charles Nicholl, *Somebody else: Arthur Rimbaud in Africa 1880-91*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1999, p. 164. [Charles Nicholl, *Rimbaud en África*, Anagrama, Barcelona, 2001].

2

EL DESEO EN TEHERÁN ¿CON QUÉ SUEÑA LA GENTE EN IRÁN?

Estamos en enero de 2015 y las calles de Teherán están completamente vacías después de las 10 de la noche. Todo lo que se ve o se oye de vez en cuando son los rugidos de las motos que pasan como sombras. La Plaza Hassan Abad, que normalmente está llena de vendedores ambulantes y mujeres con *chador* que venden lana en los almacenes cercanos, está desierta. Es una plaza que durante el día parece imposible de atravesar a no ser que te conviertas en una parte integral de todo el tráfico, o mires a los conductores directamente a los ojos, calculando si se están reduciendo la velocidad o incluso parando, para sorpresa de todos: en las calles de Teherán puedes sentir fácilmente que eres como George en un episodio famoso de *Seinfeld* moviéndote por medio de los coches como la rana del videojuego *Frogger*. Después de las 10 de la noche, tienes una impresión completamente diferente.

El trayecto en el metro desde la estación de Taleghani, donde estaba situada la famosa (infame) embajada de EEUU (hoy decorada con muchos murales anti-EEUU, como la Estatua de la Libertad con el rostro

de un esqueleto), hasta la estación del Imam Jomeini parece durante la tarde una escena de una película distópica sobre ciudades desiertas.

Antes de la Revolución Iraní, era bastante normal ver gente sentada en la calle, bebiendo té y fumando *qalyān*; Teherán estaba llena de cafés y cabarets. Después de la fundación de la República Islámica de Irán en 1979, todos estos lugares desaparecieron, o más exactamente se les forzó a cerrar. El pequeño número de cafés que quedan no se ven desde la calle, porque o bien tienen los cristales oscurecidos, o no tienen siquiera ventanas, o están situados en un patio interior o en los pisos de arriba de un edificio. Casi no hace falta preguntar por qué.

Sin embargo, merece una respuesta: como sabemos gracias al clásico *El declive del hombre público*, de Richard Sennet, los cafés suelen tener –o al menos tenían o podrían tener– un papel subversivo. Durante el Antiguo Régimen, de los cafés parisinos surgían a menudo grupos políticos. En los años previos a la Revolución Francesa, en el Café Procope de la margen izquierda, y tras el estallido de la Revolución, cada grupo tenía su propio lugar. Las cafeterías no sólo se convirtieron en centros sociales, sino que fueron también excelentes oficinas de información en el Londres y el París de principios del siglo XIX. Así, cuando Jomeini decidió cerrar los cafés y los cabarets, fue porque era plenamente consciente de que podían usarse como medios para la actividad (contra)revolucionaria.

Si salimos de Teherán y vamos a Shiraz o a Yazd en el sur del país, esta tendencia a la desaparición del espacio público es todavía más señalada. Las ciudades iraníes están caracterizadas por algo que podríamos describir provisionalmente como «la arquitectura de

muros»: si las casas persas tradicionales solían estar construidas con muros altos y gruesos para dejar fuera el calor del verano y mantener el calor interno en invierno, ahora sirven a un claro propósito ideológico –parece que (excepto en los bazares) no hay vida social fuera de la propia casa–. No sólo hay que ocultar las actividades potencialmente subversivas (socializar, reunirse e intercambiar información, bromear sobre el régimen, etc.) sino la *simple existencia del deseo*. Después de todo, ¿hay algo más subversivo que el deseo?

Como Gilles Deleuze y Félix Guattari mostraron en su *Anti-Edipo*:

Si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad: no es que el deseo sea asocial, sino al contrario. Es perturbador: no hay máquina deseante que pueda establecerse sin hacer saltar sectores sociales enteros. Piensen lo que piensen algunos revolucionarios, el deseo en su esencia es revolucionario – el deseo, ¡no la fiesta!– y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, dependencia y jerarquía no se vean comprometidas.²⁶

Esta es la razón por la que las salas de baile, los salones de billar y las piscinas de la época Pahlaví fueron cerradas inmediatamente después de la Revolución Iraní. ¿Y nos sorprende que los oficiales soviéticos también condenaran los juegos de cartas, los billares y el baile como pasatiempos incultos y decadentes?²⁷ Da la impresión de que estas dos diferentes revoluciones

26 Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 2000, p. 118 [Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985].

27 David Lloyd Hoffmann, *Stalinist Values: The Cultural Norms of Soviet Modernity, 1917-1941*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2003.

(para ser más precisos: la Revolución Iraní y el período posterior a la Revolución de Octubre) tenían algo en común: su actitud ante el deseo. O como el mismo Jomeini expresó el 28 de junio de 1979:

El islam previene la conducta lujuriosa. No tolerará que los hombres y las mujeres vayan a nadar al mar juntos medio desnudos. Durante el periodo del *taghut*, estas cosas ocurrían y después las mujeres volvían a la ciudad vestidas con sus trajes de baño. Hoy, si hicieran algo así, la gente las despellejaría vivas.²⁸

Si la modernización de Pahlaví –no sólo desde el punto de vista del comportamiento sexual sino también en la arquitectura– estaba apuntalada en el impulso para eliminar el pasado (excepto, por supuesto, Persépolis, con la que él sentía un especie de conexión mística) y crear un nuevo Irán moderno, fue Jomeini quien tuvo un impulso similar pero que iba en la dirección opuesta arquitectónicamente: quería eliminar el pasado Pahlaví, y volver a un tipo de *ur-islam* mitológico –una vez más, como acto de borrado, pero con una vuelta a un pasado inexistente en la cual incluso Persépolis y su legado (multiculturalismo, vino, etc.) quedaba proscrita–.

La demolición de Pahlaví de las estructuras residenciales (de acuerdo con las estimaciones, entre 15.000 y 30.000) fue un crimen urbanístico²⁹, pero la «arquitectura de muros» de Jomeini fue otro todavía mayor. Fue mucho más allá que una cuestión de urbanismo: su revolución era plenamente consciente de

28 Imam Khomeini, *The Position of Women from the Viewpoint of Imam Khomeini*, Institute of Imam Khomeini's Works, 2000, p. 143.

29 Para más información sobre los cambios urbanísticos del Sah, véase Talinn Grigor, «The king's white walls. Modernism and bourgeois architecture», in B. Devos & C. Werner (eds), *Culture and Cultural Politics Under Reza Shah: The Pahlavi State, New Bourgeoisie and the Creation of a Modern Society in Iran*, Routledge, London, 2014.

que la arquitectura está también conectada con el deseo. Es lo que Henri Lefebvre llamaría «arquitectura del goce» en su libro olvidado y encontrado recientemente, *Hacia una arquitectura del goce*. La arquitectura está siempre ligada al deseo. Ésta es la razón por la que la arquitectura post-revolucionaria de Teherán se dirige siempre hacia algo que nunca aparece, hacia el deseo oculto y ausente. Así como el velo cubre la sexualidad de las mujeres, la arquitectura actual de Teherán está diseñada para ocultar el deseo como tal.

Intentemos simplemente poner en el contexto iraní la defensa del «derecho a la ventana» del manifiesto de Hundertwasser sobre «Dictados de la ventana y derecho a la ventana»: debería estar permitido que una persona cogiera un rodillo largo y pintara por fuera de su ventana todo aquello que alcanzara su brazo³⁰. Esto tampoco es posible en Occidente, por supuesto, pero en Irán este «derecho a la ventana» quedó pervertido con los murales de martirio hiperrealistas presentes por toda la ciudad, cubriendo en ocasiones edificios enteros³¹. En Occidente los carteles publicitarios son como dioses, en Iran tienen a Jomeini y a los mártires. Si quisiéramos leer esta «arquitectura del deseo», podríamos concluir: el sacrificio es uno de los combustibles ideológicos principales del país, junto a las líneas de la máxima famosa de Jomeini que decía que «el mártir es el primero en entrar al paraíso» (presente en el mural de la valla junto a la sede central de la Fundación de los Mártires de la Avenida Taleghani de Teherán).

30 Véase Hundertwasser, «*Die Fensterdiktatur und das Fensterrecht*», 22 de enero de 1990, disponible online: http://www.hundertwasser.de/deutsch/texte/philo_fensterdiktatur.php

31 Véase Peter Chelkowski & Hamid Dabashi, *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*. New York University Press, New York, 1999.

Una vez más, es el propio gran Jomeini quien nos proporciona una explicación ingeniosa:

Una nación que se esfuerza tras el martirio, una nación cuyas mujeres y hombres desean el martirio, que lo piden a gritos, una nación de ese tipo no se preocupa si hay abundancia o escasez de algo. No deja que la situación de la economía la moleste, esto es para aquellos que están atados a la economía, que han entregado sus corazones a la economía. Aquellos que han entregado su corazón a Dios, no se preocupan de si algo se encuentra con facilidad en el mercado o no, ni si algo es caro o barato.³²

¿Ha habido alguna vez una explicación mejor de las funciones ideológicas del aparato religioso estatal? El martirio se define explícitamente como un escape de la vida cotidiana: ¿quién se preocupa del estado de la economía si puede convertirse en mártir!

Lo mismo ocurre con los retratos de Jomeini en todos los rincones de Irán, desde los edificios oficiales hasta las carnicerías. Encontramos al Gran Hermano por todos lados, en cuanto salimos del aeropuerto o entramos en una de las cafeterías que quedan. Incluso los billetes de Rial iraní están cubiertos todos ellos con su rostro. Y una vez más, esto no es algo particular del islam político; la omnipresencia del Líder no se inventó en Irán. Tras la muerte de Lenin, se pusieron en las escuelas los llamados «rincones de Lenin», santuarios políticos de exhibición del glorioso Líder, y fue peor incluso con Stalin. Incluso durante mi juventud, que comenzó a principios de los 80 cuando la Yugoslavia socialista había comenzado a desplomarse, había todavía retratos del mariscal Tito en las escuelas y en las instituciones públicas. Durante los 90 se reemplazó a Tito por Franjo Tudjman y Slobodan Miloševic, los nuevos líderes.

32 Khomeini, *The Position of Women*, p. 118.

Pero si bien el propósito ideológico de los retratos de Lenin o de Tito descansa en la creencia general del progreso, que no sólo miraba hacia atrás con nostalgia del glorioso pasado partisano, sino que también creía en un futuro mejor [¿No es la mejor encarnación de esto el concepto económico de *pyatiletka* (planes quinquenales), que todavía hoy encontramos en China como una de las mayores razones que hay tras su crecimiento económico?], en cambio, en Irán, incluso hoy en día, el propósito principal de este tipo de «producción de espacio» (murales por toda la ciudad) no es el futuro en vida, sino un futuro tras la muerte. Es como si el objetivo de la arquitectura se convirtiera en la producción del deseo de sacrificio.

Si realmente pudiéramos –con toda la cautela posible– entender la Revolución Iraní como una revolución que propagó la pulsión de muerte (*Todesrieb*), entonces no sería sorprendente que Eros tuviera que ser oprimido por todos los rincones. El nuevo régimen no se restringió sólo a la arquitectura y los edificios (universidades, escuelas, piscinas públicas, etc.), sino que fue más allá, interviniendo en cualquier actividad que tuviera lugar dentro de estas instituciones.

Como podemos descubrir en la obra de Azar Nafisi *Leyendo Lolita en Teherán*, hasta el ballet y el baile fue prohibido y se dijo a las bailarinas que tenían que elegir entre actuar o cantar. Si todavía no nos suena obsceno, hagamos el siguiente experimento mental: ¿qué ocurriría si vamos a un doctor especializado en neurología y le proponemos que se vuelva a especializar en cardiología, o si pedimos a un pintor que se convierta en violonchelista? Podemos imaginar que algunas bailarinas tuvieron que aceptar esta elección forzada, y se convirtieron en cantantes, pero el régimen pronto

se lo puso todavía más difícil: las mujeres también tenían prohibido cantar. No sólo el pelo de una mujer o su danza, también su voz podía ser sexualmente provocativa. Una vez más, lo que podemos encontrar aquí es: deseo.

El siguiente también fue un paso «lógico» más allá: el nuevo régimen prohibió toda forma de música excepto la clásica y la música persa tradicional. No es de extrañar que el grupo inglés de punk rock The Clash lanzara su canción de culto *Rock the Casbah* en 1982 inspirándose en Jomeini, con la siguiente frase: «por orden del profeta prohibimos ese sonido boogie». Durante la Revolución Iraní se documentó que la guardia revolucionaria había organizado batidas por pueblos pequeños para encontrar y destruir los instrumentos musicales. Una explicación de esto la daba un anciano *hadith*: «Escuchar música lleva a la discordia, lo mismo que el agua conduce al crecimiento de la vegetación», y otra la daba el mismo Jomeini en *Keyhan*, el gran diario iraní, durante la Revolución: «La música es como una droga, quien adquiere el hábito no puede dedicarse ya a actividades importantes. Hay que eliminarla por completo.» Sorprendentemente o no, fue Lenin –como veremos pronto en los siguientes capítulos– quien tuvo una postura similar hacia la música. Cualquier cosa –desde la música hasta el amor– tiene que ser suprimida si queremos que la Revolución triunfe.

Desde los primeros días de la Revolución, después de cerrar escuelas de música, hasta los instrumentos de música fueron proscritos en la televisión iraní. La mayor parte de los conciertos fueron también prohibidos. Esta perversión llegó tan lejos que durante las emisiones de conciertos por televisión, no se mostraba los instrumentos y a menudo se reemplazaban estas

imágenes por escenas de la naturaleza como flores o cascadas de agua. Pero como siempre, la subversión suele acechar entre las grietas del totalitarismo: en enero de 2014, cuando se pidió al popular grupo iraní de jazz-fusion que tocara en directo en la TV, subvirtieron la prohibición haciendo mímica durante la actuación.³³ Legalmente no se saltaron la ley, pero semióticamente se mostraron por fin instrumentos.

Si hay algún campo de la actividad o apariencia humana que está directamente ligado semióticamente al deseo, se trata, por supuesto, de la moda. Cuando llegué a Teherán, entre otras cosas en la repleta bandeja de entrada de mi correo electrónico encontré un enlace que me había mandado un amigo de un viejo artículo sobre Richar Sennett y Saskia Sassen publicado en la revista italiana *Vogue*. No había, como averigüé una vez retornado a Europa, nada subversivo en él, simplemente era un artículo de una revista de moda normal sobre la pareja de sociólogos y cómo compartían y empleaban su tiempo (Richard cocinaba todo, compraba, limpiaba, etc.). Me sorprendió que, en vez de a *Vogue*, mi navegador me redirigió a una página que decía «el acceso a la página solicitada no es posible», y después de un lapso de 30 segundos, se me redirigió a otra página de censura, www.peyvandha.ir. Por supuesto, yo había sido muy inocente: ¿cómo podía haber pensado que los sitios de internet relacionados con la moda no iban a ser censurados en Irán? Como afirmó Jomeini en uno de sus discursos, la moda era un medio «para pervertir tanto a nuestros hombres como a nuestras mujeres, para corromperlos y así impedir su desarrollo humano».³⁴

33 <http://www.rezahakbari.com/blog/2016/2/17/pallet-band-protests-the-ban-of-showing-musicals-instruments-on-iranian-tv-by-miming>.
[<https://www.youtube.com/watch?v=UMIHwK5aKs4>]

34 Khomeini, *The Position of Women*, p. 125.

En 2013, un estudio señaló que un amplio rango de sitios web, no solo aquellos sitios relacionados con la política, sino también con la salud, la ciencia, los deportes, y por supuesto, con el sexo, estaban bloqueados. Casi el 50% de los 500 sitios más visitados del mundo están bloqueados, incluyendo Facebook, Twitter y YouTube.³⁵ Un estudio diferente sobre la censura iraní de Wikipedia mostró cómo el régimen bloquea URLs y palabras clave por contenidos que son considerados «sucios», «peligrosos para la sociedad» o herramientas para los «sediciosos».³⁶

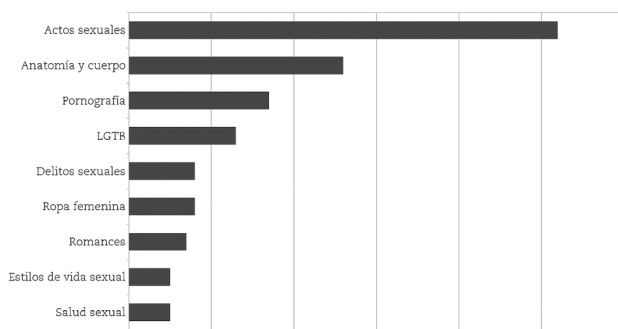


Gráfico 1: Artículos de Wikipedia más bloqueados bajo la etiqueta «sexo y sexualidad» desglosados por tema.

Una vez más, es interesante ver cuáles son los artículos de Wikipedia más boqueados, por temas: en primer lugar son «contenidos civiles y políticos», en

35 Simurg Aryan, Homa Aryan, & J. Alex Halderman, «Internet Censorship in Iran: A First Look», en: *Proceedings of the 3rd USENIX Workshop on Free and Open Communication on the Internet*, agosto de 2013, disponible online: <http://jhalderm.com/pub/papers/iran-foci13.pdf>

36 Collin Anderson & Nima Nazeri, «Citation Filtered: Iran's Censorship of Wikipedia», noviembre de 2013, disponible online: http://www.global.asc.upenn.edu/app/uploads/2014/06/citation_filtered_1-1.pdf

segundo lugar «sexo y sexualidad». El Gráfico 1 muestra los artículos de «sexo y sexualidad» desglosados por tema.

Además de las URLs bloqueadas, el régimen también bloquea palabras clave. Y esto conduce a menudo a errores extraños: si el patrón de caracteres s-e-x está en la lista negra, el filtro bloqueará el sitio web de la Universidad de Essex (www.essex.ac.uk); los artículos sobre los arrecifes de coral del atolón Bikini de las Islas Marshall y sobre el compuesto químico de cloruro de estearalconio parecen estar bloqueados porque contenían por casualidad en sus URLs patrones de caracteres filtrados como términos relacionados con sexo; incluso la página www.no-porn.com, que promueve la derrota de la pornografía (sin ninguna imagen sexual ni texto explícito), estaba bloqueada por el filtro de palabras clave. Los analistas identificaron 28 palabras clave censuradas, de las cuales 26 eran términos sexuales en persa u obscenidades sexuales, como las palabras «chulo», «polla», «tetas» y «pito» (véase Gráfico 2).

¿Es esto con lo que sueña la gente en Irán, o es en realidad la lista de sueños húmedos del propio régimen? Una cosa es segura: para un sistema totalitario, el deseo representa una amenaza; especialmente el espectro del deseo sexual («curvas», «culo», «la cosa entre las piernas», etc.). Es como si las palabras proféticas de Orwell de 1984 no fueran sólo aplicables al régimen comunista soviético (después de la revolución sexual fallida), sino que también se pudieran aplicar a la Revolución Iraní: «El acto sexual, ejecutado con éxito, era rebeldía. El deseo era delito de pensamiento».³⁷ ¿Por qué? Porque la pasión sexual, como se muestra no sólo

37 George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Signet Classic, London, 1950, p. 68 [George Orwell, 1984, Lumen, Barcelona, 2014].

1. balls / testicles خایه خایه	11. faggot کونی کونیم	21. penis / wiener دودول
2. bikini بیکینی	12. faggot کونده	22. prostitute فاحشه
3. bra سوتین سوتین	13. faggotry همجنسبازی	23. porn پورن پورنو (porno)
4. breast پستون	14. fetish فتیش فتیش	24. sex سکس سکسی (sexy)
5. clit چوچوله	15. fucking گایدن گایدن	25. sexual desire شهوایی شهوایی
6. cock کیر کیرش (his cock) کیری (dickish)	16. fucking گانیدن گانیدن	26. the thing between one's legs لاپایی
7. cunt کس	17. homo همجنسباز	27. whore جنده
8. curves / butt قبیل	18. lesbian لرین لرین	28. XXX
9. ecstasy اکستاری	19. lick / flirtation لاسیدن لاسیدن	
10. fart گوز گوزو (farter)	20. liquor مشروب	

Gráfico 2: Las 28 palabras censuradas identificadas por los analistas, de las cuales 26 eran términos sexuales en persa u obscenidades sexuales.

en 1984 (por medio del personaje de Winston Smith) sino también en *Un mundo feliz* de Huxley (por medio del personaje de John Savage) puede despertar el impulso revolucionario. Ésta es la razón por la que Orwell inventó la Liga Anti-Sexo y el Ministerio del Amor.

Como argumenta Tirohl en su ensayo «Nosotros somos los muertos... tú eres el muerto: un análisis de la sexualidad como arma de la revuelta en 1984», el poderoso instinto humano que el partido transforma en su propio combustible es el deseo sexual:

El Partido, al parecer, se reapropia de la energía sexual para sus propias necesidades. Dado que el deseo, o el ansia, disminuye después del coito, el Partido trata de mantener en sus miembros un estado que anticipa permanentemente el placer y canaliza esa energía para sus propios fines.³⁸

En Irán se palpa el deseo en cada esquina: el sexo está por todos lados, aunque no se ve explícitamente en ningún lugar. Y por supuesto, es la mujer quien supone la mayor amenaza para la estabilidad del régimen. Cuando Orwell describe a Julia, en oposición a Winston, podría ser perfectamente una descripción de la mujer iraní:

Ella captaba el significado interno del puritanismo sexual del Partido. No era simplemente que el instinto sexual creara un mundo de sí mismo, que estuviera fuera del control del Partido y que, por tanto, habría que destruir si fuera posible. Lo que era más importante era que la privación sexual incluía la histeria, que era deseable porque podía ser transformada en fiebre de guerra y adoración al líder.³⁹

En otras palabras, lo que el régimen más teme es el mundo íntimo (sexo, amor...) y sus temas. O como Julia misma afirma:

38 Blu Tirohl, «We are the dead... you are the dead: An Examination of Sexuality as a Weapon of Revolt in Nineteen Eighty-Four», *Journal of Gender Studies*, Volume 9, Issue 1, 2000, pp. 55-56.

39 George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, p. 113.

Cuando haces el amor estás gastando energía, y después te sientes feliz y te importa un bledo todo. Ellos no pueden soportar que tu te sientas así. Ellos te quieren rebosante de energía todo el tiempo. Estos desfiles arriba y abajo y el entusiasmo y el patriotismo son simplemente sexo que se ha vuelto amargo. Si estás contento por tus adentros, ¿por qué te tendrías que entusiasmar con el Gran Hermano y los Planes Trianales y los Dos Minutos de Odio y todo el resto de sus malditas tonterías?⁴⁰

A diferencia de la mayor parte de la «cultura del striptease»⁴¹ occidental, el sexo todavía puede ser subversivo en Irán. Simplemente tomemos las palabras clave censuradas, como «huevos», «clitoris», «polla», o «marica» y «lesbiana». Es un delito de pensamiento. Pero al mismo tiempo, como siempre, la nomenklatura oficial del régimen iraní es ella misma muy cínica cuando se trata de esto. Por ejemplo, aunque Irán sentenció a ocho usuarios de Facebook a un total de 127 años de prisión por publicar «propaganda» en 2014, el presidente iraní Hassan Rouhani y otros miembros de su gobierno son muy activos en Facebook.⁴² ¿Y no se trataba del mismo tipo de doble rasero de los líderes islámicos lo que los cables de WikiLeaks revelaron en 2010, cuando mostraron cómo los príncipes saudíes daban fiestas con bebida, drogas y sexo?⁴³ Pero como en Arabia Saudí, en Irán, estos placeres y deseos están reservados solamente para el estrato más alto de la sociedad.

40 George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, p. 133.

41 Un término acuñado por Brian McNair en el libro con el mismo título: *Striptease culture*, Routledge, London, 2002 [Brian McNair, *La cultura del striptease*, Océano, Barcelona, 2005].

42 <https://pando.com/2014/07/15/irans-wildly-mixed-feelings-toward-social-media-continue-as-it-sentences-eight-facebook-users-to-a-combined-127-years-in-prison/>

43 <http://www.theguardian.com/world/2010/dec/07/wikileaks-cables-saudi-princes-parties>

Hay una infinidad de ejemplos que prueban, una vez más, el hecho de que la élites en el poder sí que tienen «sueños húmedos», y que al mismo tiempo, ¡no quieren que los demás deseen! Podríamos imaginar, incluso, una cartografía o una enciclopedia de los «sueños húmedos» totalitarios:

1. Muammar Gaddafi

Es bien sabido que la música fue proscrita en Libia durante su mandato. Como en Irán, algunos instrumentos fueron prohibidos porque eran considerados instrumentos occidentales (por ejemplo, la guitarra). Un Imam de Trípoli fue incluso más allá, al emitir una fetua en 2008 que animaba a la población a quemar todos los CDs y casetes de música árabe y occidental en la que los cantantes usaban instrumentos. Y sorpresa, sorpresa: ya en 1995, se emitió otra fetua que privaba a las mujeres de su derecho a cantar.⁴⁴ Pero precisamente, como en el caso de la élite del poder de Arabia Saudí, esto no impidió a Gaddafi y a su familia disfrutar (lo peor) de la música occidental. De acuerdo a los documentos obtenidos por WikiLeaks, muchas estrellas del pop, incluyendo Beyoncé, Mariah Carey, Usher y Lionel Richie, ganaron bastante dinero actuando para los miembros de la familia del dictador libio Muammar Gaddafi. Tras la víspera de Año Nuevo de 2009, Saif al-Islam el-Gaddafi, un hijo del Coronel Gaddafi, pagó a Mariah Carey un millón de dólares por cantar solamente cuatro canciones en una fiesta en la isla caribeña de San Bartolomé.⁴⁵ Sería erróneo llegar a la conclusión

44 http://musicfreedomday.org/wp-content/uploads/2012/02/MusicFreedomReport_Libya_UK.pdf

45 «WikiLeaks Cables Detail Qaddafi Family's Exploits», *The New York Times*, 22 de febrero de 2011, disponible online: http://www.nytimes.com/2011/02/23/world/africa/23cables.html?_r=0

de que estos incidentes revelan solo el cinismo de regímenes autocráticos que usan el Islam como excusa para realizar sus propios sueños obscenos. No es así, ya que, al mismo tiempo, revela también nuestro cinismo occidental. En principio, nominalmente, todos estamos contra la represión contra las mujeres (en Irán, Libia, Arabia Saudí, etc.), pero cuando se trata de cooperar con estos regímenes, ¡no parece que tengamos ningún problema! Este cínico giro quedó probado –una vez más, incluso– en septiembre de 2009, cuando se suponía que Gaddafi iba a dirigir la Asamblea General de la ONU. Como sabemos, el líder libio siempre utilizaba grandes tiendas de campaña beduinas allí donde iba. Pero apoyar el terrorismo o vulnerar los Derechos Humanos no es realmente la mejor carta de recomendación para permitir que alguien monte una tienda en tu patio trasero. Esto no impidió que el magnate Donald Trump permitiera a Gaddafi utilizar un terreno perteneciente a la Trump Organization.⁴⁶ De acuerdo, ahora podríamos decir: ah, se trata del loco magnate estadounidense, todos son iguales. Pero, ¿qué ocurre con los vínculos entre The London School of Economics (LSE) y Gaddafi? La ONG Gaddafi Foundation prometió donar 1,5 millones de libras en cinco años para un centro de investigación, LSE Global Governance, de los cuales pagó 300.000 libras. Además, la empresa LSE firmó un contrato de 2,2 millones de libras para formar a funcionarios libios. Como «compensación», el hijo de Gaddafi, Saif al-Islam Gaddafi, recibió en 2008 un doctorado del Departamento de Filosofía de LSE con una tesis titulada «*El papel de la sociedad civil en la democratización de las instituciones de gobernanza global: ¿Del 'Soft Power' a la*

46 <http://www.theguardian.com/world/2009/sep/23/gaddafi-tent-ban-bedford-newyork>

toma de decisiones colectiva?».⁴⁷ Si existe el cinismo personificado, está en el título de la tesis. Pero la verdad de este *affaire* pasional entre la LSE y Gaddafi se encuentra en las propias palabras de Saif: «Hace sólo unos meses se nos trataba como amigos honorables. Ahora que los rebeldes amenazan nuestro país, estos cobardes se han vuelto contra nosotros. La manera como mis antiguos compañeros de la LSE se han vuelto contra mí y contra mi padre es especialmente triste.»⁴⁸

2. Enver Hoxha

Entre otras cosas, como viajar al extranjero, las barbas o besarse en televisión, el dictador albano prohibió bailar, la música, y los instrumentos. De acuerdo con el artículo de la BBC «La fiebre del baile llega a Albania», el alcalde de Tirana dijo que él se escondería bajo las sábanas por la noche si escuchara emisoras de radio extranjeras, una acción castigada por la ley. Se fascinó por el saxofón. Y como esos instrumentos se consideraban una influencia diabólica y estaban prohibidos, todavía no había visto uno. «Entonces, escuchamos que un amigo tenía un saxofón. Estaba oculto en el fondo de un arcón de su abuela», dijo.⁴⁹ Enver Hoxha lo explicó con sus propias palabras en el Pleno en octubre de 1965, cuando se discutía la situación de la literatura y las artes en Albania y se daban orientaciones para su ulterior desarrollo: «El teatro, el ballet, los espectáculos

47 Saif al-Islam al-Qadhafi, «The Role of Civil Society in the Democratization of Global Governance Institutions: From 'Soft Power' to Collective Decision-Making?», tesis doctoral, London School of Economics, presentada en septiembre de 2007.

48 «'Horrific': David Miliband's furious reaction as it emerges Gaddafi's son gave university lecture in his father's name», *Daily Mail*, 7 de marzo de 2011.

49 http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_our_own_correspondent/4379499.stm

de variedades y la ópera no pueden estar al servicio de quienes están mal de la cabeza, sino de aquellos que tienen la mente cuerda y cuyos corazones latén al unísono con el corazón de la gente».⁵⁰

3. Saparmurat Niyazov

En abril de 2001 prohibió la ópera y el ballet extranjero. Justificó su decisión con el argumento de que aquellas expresiones culturales eran «ajenas» a la cultura turcomana. Prohibió los circos, las conversaciones en voz alta por el móvil (¡una buena medida, en realidad!), la música en los coches y abolió –o mejor dicho, reinventó– el calendario (¡una medida de todo buen revolucionario!). Pero la Unión Europea no tuvo ni un problema en hacer negocios con él. ¿Por qué? Por las grandes reservas de gas natural de Turkmenistán y las oportunidades de negocio (inversiones, fundamentalmente en terrenos y construcción).

Aquí deberíamos parar. De otro modo, podríamos seguir hasta el infinito con esta lista no exhaustiva de obscenidades (desde Idi Amin hasta Kim Jong Il). Lo que podemos ver en todos estos ejemplos es lo siguiente: a pesar de que nominalmente se prescribe y se prohíbe el deseo, el régimen totalitario en realidad hace esto para mantener el goce por sí mismo. El miedo está en el hecho de que otros podrían de algún modo desear, ¡o incluso realizar sus deseos, también! Como resultado, lo que crea un control de este tipo sobre el deseo es una sociedad en la que solamente las élites (poderosas o ricas) pueden tener acceso a los deseos nominalmente censurados.

⁵⁰ <https://www.marxists.org/reference/archive/hoxha/works/1965/10/26.htm>

Tuve la suerte de encontrarme con esto justo el primer día de mi visita a Teherán. Cenando en la tetería tradicional Azari, en la esquina entre la avenida Vali-E-Asr y la plaza Raahahan, se puede ver sin problema la actuación de –algo que se supone que es– «música persa tradicional» y fumar *qayrlal*. Pero nada de alcohol, claro. Sorprendentemente, una familia que estaba en la mesa de al lado, después de invitarnos a cenar, nos preguntó: «... ¿y podemos invitarles también a nuestra casa?» Mientras conducía un Mercedes con asientos de cuero, nuestro anfitrión sacó una botella de vodka con una sonrisa en la cara. Las calles estaban todavía más vacías que antes, prácticamente no había ningún coche a medianoche.

Cuando llegamos a su casa, los padres de Farrokh estaban ya allí. Antes de cruzar el umbral, nos dijeron: «Es costumbre aquí en Irán descalzarse antes de entrar». Después admitirían entre risas que no se trataba de una tradición, sino de una alfombra de 11.000 dólares. Tras servirnos unos frutos secos tradicionales, en seguida nos preguntaron si queríamos beber vodka o whisky. Fue whisky. Después de probar una copa de Grant's, Nasrine me pretuntó: «Y... ¿es una copia o es original?» Respondí: «Sabe a original», y ella esbozó una sonrisa de oreja a oreja. No sólo se perciben como marcadores sociales los coches caros o las alfombras, sino que la sola posibilidad de poder beber alcohol (de calidad) también es un símbolo de estatus en Irán.

Nasrine, que es la esposa de Farrokh, es un perfecto ejemplo de las dos caras del Irán contemporáneo. Por un lado, en público, lleva puesto el velo; en cuanto entra al coche se lo quita. Como una de las mujeres modernas del tipo de Nasrine admitió al antropólogo

americano-iraní Pardis Mahdavi en su libro *Revueltas pasionales: La revolución sexual en Irán*, para ellos hablar persa y vestir adecuadamente frente a sus padres conservadores y salir con sus amigos y hablar inglés y vestir ropa sexy es como beber agua. "Vestimos y actuamos de determinada manera en la calle y de otra manera en casa; si no lo hiciéramos así nos parecería extraño.»⁵¹

Y esto es una buena cosa: si estuvieran completamente identificados con la ideológica (per)versión del Islam del régimen, tendrían un grave problema. Al igual que en la vieja Yugoslavia, donde una persona que estaba plenamente identificada con el socialismo, esto es, que creía sinceramente en él, habría sido considerada loca –o incluso potencialmente peligrosa–.⁵²

Por otro lado, si llevar y quitarse el velo no es nada más que estilo de vida, nos encontramos aquí con un problema todavía mayor. Esta doble vida –la división *zāher/bāten* (hacia afuera/hacia adentro)– no ha de ser considerada subversiva por sí misma. Por supuesto, puede ser subversiva en un país en el que hay señales en el metro que dicen «sólo mujeres» o carteles en los hoteles donde pone «Por favor, obedezca el código de vestimenta islámico», pero por otro lado también puede conducir a una nueva actitud pasiva. En el caso del *nouveau riche*, conduce a un a forma clásica de fetichismo de la comodidad y de mercantilización del deseo. Nuestra libertad para ser diferentes a la visión que el régimen tiene de nosotros, a transgredir las reglas y establecer nuestros propios modos de vida ocultos, desemboca en la libertad para consumir y al

51 Pardis Mahdavi, *Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2008, p. 57.

52 Debo esta observación a Toni Valentic (Croacia).

final termina fortaleciendo perfectamente al sistema y a su ideología hipócrita.

¿No es la mejor encarnación de esta hipocresía el episodio apócrifo en el que Jomeini dio una profunda solución al problema de un hombre que había tenido sexo con un pollo? En su *Clarificación de problemas*, similar a las *respuesta* («respuestas») de la jurisprudencia romana, los estudiantes de Jomeini encontraron la increíble respuesta que sigue: «Ni el hombre ni su familia cercana, ni incluso los vecinos de al lado pueden comerse el pollo, pero sí pueden hacerlo los vecinos que vivan a dos puertas de distancia o más».

¿No es esta obscena hipocresía la más pura: así, está bien penetrar un pollo, pero no está bien comerse-lo, a no ser que vivas a dos puertas o más de distancia? Obviamente, el problema real no es el sexo con un pollo, sino comerse el pollo después del sexo.

Incluso aunque se trate de un episodio apócrifo, ¿no es la solución de Jomeini al «sexo con un pollo» lo que caracteriza a la sociedad iraní actual? Aunque algo que no tendría que ser considerado «perverso» está fuertemente prohibido (el cabello de las mujeres, el baile, la voz, etc.), las cosas realmente perversas (como follarse un pollo, poner retratos de mártires en cada farola, de Jomeini en cada habitación, etc.) son consideradas como valores moralmente aceptables. Esta es una de las razones por las que Irán es una sociedad de doble cara y casi todo el mundo lleva al menos una doble vida.

Y lo mismo ocurre con el alcohol. Aunque el alcohol está fuertemente prohibido, Irán es el tercer país en consumidores de alcohol de los países de Oriente Medio de mayoría musulmana, después de Líbano y Turquía (en estos dos últimos beber es legal).

Irán está lleno de esas «contradicciones». Siempre tiene dos caras: cuando visitas la tumba del poeta del siglo XIV Hafez en Shiraz, puedes ver a muchos jóvenes recitando inspirados los poemas de su legendario poeta, pero es precisamente Hafez quien elogiaba los placeres del amor y el vino. Hay un dicho en Irán que dice que en todo hogar hay dos libros –uno es el Corán y el otro de Hafez–. El primero se lee, el segundo obviamente no. Porque si se leyera correctamente a Hafez, el simple hecho de leerlo sería considerado subversivo; tomemos por ejemplo el siguiente verso: «Somos borrachos por decreto divino, Por el privilegio especial del cielo, Condenados a beber y predestinados al perdón» o «Conecta el corazón con el vino, de manera que tenga cuerpo, después amputa el cuello de hipocresía y piedad de este nuevo hombre».⁵³

Finalmente, después de que insistieran en que nos bebiéramos la botella entera de whisky, cuando estábamos saliendo de su casa Nasrine y Farrokh nos advirtieron de que mirásemos hacia abajo frente a la entrada del apartamento. Y aquí llegó la última sorpresa: un logo de Versace en persa grabado en el suelo.

Y aquí tenemos una de las primeras respuestas posibles a la pregunta sobre los sueños de la gente hoy en día en Irán. Si no se trata del Ayatolá, entonces se trata, incluso aunque no sean conscientes, de la libertad de consumir –no sólo productos, sino estilos de vida diferentes–; el Occidente Imaginario. Durante la época de Yugoslavia, los huevos Kinder Sorpresa o los ositos de gominola Haribo, que compraban a menudo los emigrantes yugoslavos (*Gastarbeiter*) no sólo eran percibidos como mercancías muy deseadas, sino como un

53 Alguna de las interpretaciones dicen, por supuesto, que el vino no es realmente vino sino amor, etc. En todo caso, incluso leyendo el vino como vino, se trata ya de una suerte de subversión.

símbolo del próspero Occidente y su libertad de elección. Poco después, justo tras la caída de Yugoslavia, cuando comenzó el llamado periodo de «Transición» (del socialismo al capitalismo), averiguamos que necesitamos dinero para poder elegir. Y una vez que entramos finalmente en la Unión Europea (al menos lo hicieron Eslovenia y Croacia), pronto nos dimos cuenta de que todo aquello que durante el socialismo habíamos dado por garantizado se estaba privatizando con rapidez: puedes escoger educación y seguro de salud, pero ya no es gratuito, como lo era antes en Yugoslavia. Puedes elegir sólo si puedes pagarte tu elección; esta es ahora la libertad de elección. Lo que entendíamos como libertad de elección no era más que la libertad de consumo, de inversión, incluso en tu educación, salud, etc. Esta es la «sociedad de la participación» que anunció el rey Guillermo Alejandro de los Países Bajos en septiembre de 2013, cuando proclamó el fin del estado del bienestar del siglo XX. En vez de depender del gobierno nacional, la gente tiene que asumir responsabilidad sobre su propio futuro y crear sus propias redes de seguridad social y económica. Guillermo Alejandro dijo que hoy en día, la gente espera y «quiere hacer sus propias elecciones, organizar sus propias vidas, y cuidar unos de otros»⁵⁴. Pero como siempre: la vida es buena para aquellos que pueden acomodarse rápidamente a este nuevo *modus vivendi*. No todo el mundo puede escoger.

Para el *nouveau riche* iraní, la vida es buena en Irán. Nuestros anfitriones eran un ejemplo típico del reciente desarrollo (tardocapitalista) de la República Islámica: hicieron su fortuna en el negocio del aire

54 «Dutch King Willem-Alexander declares the end of the welfare state», disponible online: <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/dutch-king-willemalexander-declares-the-end-of-the-welfare-state-8822421.html>

acondicionado y además de beber alcohol en casa, viajan a menudo, de Venecia a París, llevan ropa de marcas de moda internacionales, fuman tabaco occidental, etc.

Por supuesto, a ellos esto les puede parecer la libertad, pero, ¿es esta «libertad» realmente *libertad*? Trataremos de responder a esto en uno de los capítulos siguientes sobre el legado del 68. Por ahora, digamos brevemente: el *nouveau riche* iraní de doble cara no se opone en modo alguno al régimen teocrático y sus límites a las *libertades* personales –porque pueden pagarse con dinero lo que consideran «libertad»–. La República Islámica como tal no parece tener ningún problema con el capitalismo occidental: aunque todavía puedes ver murales anti-estadounidenses en la antigua embajada de EEUU o en otros edificios de Teherán, puedes encontrar Coca-cola, Nestlé u otras marcas occidentales casi en cualquier sitio. Incluso el bazar está ahora lleno de falsas marcas occidentales y productos baratos chinos.

Es en el bazar donde nos encontramos por casualidad a H. al día siguiente.

H. es justo lo contrario de la familia *nouveau riche* con la que habíamos socializado la noche anterior. Es el opuesto incluso de la clase tradicional, que todavía prevalece, de *bazaríes* iraníes.⁵⁵ Aunque se considera tradicionalmente a los *bazaríes* como la fuerza más reaccionaria de Irán (cuando se esperaba que Jomeini volviera a Irán, fueron quienes llegaron a alquilar un Boeing 747, incluyendo combustible y tripulación), la situación ha cambiado entre tanto –o al menos parece

⁵⁵ Para una investigación sobre el importante papel de los *bazaríes* en la sociedad iraní, véase Arang Keshavarzian, *Bazaar and State in Iran: The Politics of the Tehran Marketplace*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

estar cambiando—. Ahora ya no sorprende que las huelgas se extiendan por los bazares de Irán de vez en cuando: por ejemplo, la huelga del bazar de Teherán de 2010 contra las nuevas regulaciones de impuestos, o en 2012 cuando los *bazaríes* hicieron huelga de nuevo por la política económica de Ahmadinejad y la depreciación de la moneda. Por supuesto, una de las interpretaciones podría ser que estas huelgas todavía no prueban que los *bazaríes* ya no sean reaccionarios (protestar contra las reformas económicas o la depreciación de la moneda puede entenderse simplemente como otra manera de proteger sus propios privilegios), pero entonces, en octubre de 2014, ocurrió algo extraordinario en el bazar de Isfahan: los comerciantes y los tenderos se negaron a abrir sus tiendas en protesta por los ataques con ácido que agentes de la guardia revolucionaria habían perpetrado contra los rostros de mujeres (solamente a principios de octubre de 2014, hubo al menos 14 ataques con ácido sobre mujeres jóvenes en Isfahan por «llevar mal puesto el velo» o vestir «inapropiadamente»).⁵⁶ Ésta es hoy una cara del bazar. Y no sorprende que incluso la llamada Primavera Árabe se prendiera por un vendedor ambulante tunecino –Mohamed Bouazizi– que se quemó a lo bonzo el 17 de diciembre de 2010. ¿Puede ser esto el motor o al menos lo que desate el cambio?

H. dice confidencialmente: «Algún día habrá una explosión en Irán.»

«En Irán la gente no vive, simplemente se mueve», añade en un tono mucho más pesimista.

56 «Woman dies of acid attack in Efsahan, former top Iranian tourist attraction», *Iran news*, 20 de octubre de 2014; «Iran investigates Acid Attacks on Women», *Radio Free Europe/Radio Farda*, 19 de octubre de 2014; «Bad hijab' link to acid attacks on iran women», *al-Arabiyya News*, 21 de octubre de 2014; «Iran: Acid attack in Isfahan by organized gangs linked to the mullahs' regime», *Iran News*, 20 de octubre de 2014.

«¿Qué quieres decir?»

«Como vampiros u ovejas... simplemente dan vueltas. No viven».

H. da una explicación sucinta y tranquila, desprovista de cualquier nostalgia por los «buenos tiempos» (para él el Sah no es tampoco una opción mejor): «Antes, sólo en Teherán había más de 20 cabarets. Hoy no puedes ni comprar Beethoven, tienes que buscarlo en el mercado negro».

«Si Beethoven es subversivo, ¿qué pasa entonces con los libros? Por ejemplo, con alguien que es bastante popular también en Occidente: Marx?»

«Ah, Marx... ni siquiera ¿Quién teme a Virginia Woolf? O Stendhal».

«¿Y qué ocurre con el teatro? ¿Hay, más allá de unos cuantos teatros públicos, alguna alternativa real, o incluso teatro *underground*?»

«Para el teatro necesitas un escenario. Y el teatro *underground* es imposible, tan pronto como empezaras a actuar en casas, el régimen se daría cuenta de que algo extraño está ocurriendo, de que la gente se congrega con regularidad».

Para H., Irán representa un país en el que todo está oculto; esta es la razón de que «la gente viva dos vidas simultáneamente».

«No hay libertad en un estado en el que no puedes ir al cine o a la ópera».

Le pregunto si no podría tener problemas por sus duras palabras.

H. responde: «Sí».

«¿Y puedes tener problemas por hablar con nosotros?»

«Sí, y no sé si puedo confiar en vosotros».

«Pero, ¿cómo sobrevives entonces en un mundo así?»

H. dice: «Hay un dicho: kilómetro a kilómetro, la vida es dura. Milímetro a milímetro, es pan comido.⁵⁷ Si sólo miras al futuro lejano, la vida puede parecer dura, pero si trabajas día a día y vives los momentos, está chupado».

Le pregunto si ésta es su tienda.

«Supongo que sí», y H. señala en dirección a la entrada y dice que alguien intentó quemarla justo unos días antes.

Cada palabra tiene un peso bien calculado, pero H. las pronuncia muy despacio, sin ningún resentimiento. ¿Cómo puedes percibir algo como tu tienda, si la pueden quemar cualquier día, si todo es incierto?

Él es el opuesto puro del *nouveau riche* descrito arriba. Ha estado en Londres y en París, ha visitado exposiciones, ópera, pero no percibe la libertad como un derecho banal a elegir entre diferentes productos o estilos de vida.

«Sin embargo, tengo que avisarte, tampoco en Europa tenemos ya libertad», le digo.

H. responde: «¿Puedes elegir al menos si quieres ir al cine o a la ópera?»

«Sí, pero ocurre cada vez más a menudo que no podemos elegir cuando se trata de las cosas realmente importantes, como la sanidad o la educación gratuita.⁵⁸ Puedes elegir, pero sólo si tienes dinero».

57 Juego de palabras con rima en el original inglés: *Yard by yard, life is hard. Inch by inch, life's a cinch* [N. del T.].

58 Nótese el juego de palabras en inglés entre *freedom* (libertad) y *free* (gratuito, en este caso) [N. del T.].

H. escucha con atención, pero no está impresionado. Para él, esto ya es más que la libertad que hay en Irán. Para él, el primer nivel elemental de libertad (negativa) es ser libre de la religión o de la nación: ni el Sah Pahlaví ni Jomeini. Está seguro de que llegarán tiempos mejores a Irán.

Entonces, ¿qué sueña hoy la gente en Irán, por plantear la misma pregunta que hizo Foucault durante la Revolución Iraní? Como podemos ver, hay quien sueña con lo mismo que Jomeini (*chadores*, segregación de hombres y mujeres, policía de la moral, martirio, etc.), hay quien sueña con lo mismo que Pahlaví (vida de *jet set* y mercado libre con un Estado fuerte); y hay quien sueña –y de acuerdo a H. este grupo no es minoritario– con otro tipo diferente de libertad.

Esta libertad no tiene nada que ver con ir a un café o a un cabaret, sino que se trata simplemente de la posibilidad de que puedas hacerlo si realmente quieres. Por supuesto, para la izquierda cínica de occidente esto podría sonar como un «sueño liberal» que terminaría en lo que Renata Salecl llamaría la «tiranía de la elección», pero para la gente de Irán que sueña con algo diferente a aquello con lo que sueñan Jomeini o Pahlaví, esto significa el primer paso hacia la simple posibilidad de la libertad. Cuando haya un estallido en Irán, una cosa está clara: habrá que hacer frente a un largo proceso de más de tres décadas de regulación del deseo (sexo y amor, etc.) en la vida cotidiana de los iraníes, sean mujeres, hombres... o pollos.

Parafraseando a Ryszard Kapuscinski en su preciosa crónica de la Revolución Iraní en *El Sha*: todo el mundo vive estos días otra vez en la parte de arriba de un volcán, y cualquier cosa podría provocar una erupción.

3

LA ECONOMÍA LIBIDINAL DE LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE

Si queremos saber qué podría ocurrir si se produjera un estallido real –y no reaccionario como el de Jomeini–, tendríamos que remontarnos a la historia revolucionaria del siglo XX y observar los inicios de la Revolución de Octubre. Fue una explosión de deseo; cuando se refiere a *Thanatos*, se produce una explosión en la dirección opuesta a la de la Revolución Iraní. Al menos al principio del todo. La tragedia de la Revolución de Octubre es que terminó casi como la Revolución Iraní –en una sociedad totalitaria de represión de las emociones–.

Al principio del todo, la Revolución de Octubre no sólo trajo tremendos cambios en los derechos de propiedad, religión, etc., sino también una revolución sexual. Engels no podía tener menos razón cuando dijo «es un hecho curioso que en todo gran movimiento revolucionario la cuestión del ‘amor libre’ pasa al primer plano.»⁵⁹ (Y quizás esta es la medida de un «gran movimiento revolucionario» y una posible respuesta

59 <https://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/religion/book-revelations.htm>

al porqué hoy no aparece la cuestión del «amor libre»: ¿porque no hay ningún gran movimiento revolucionario?). Wilhelm Reich, quien fue testigo de los profundos cambios en la sexualidad durante la época soviética, sostiene la idea de que «del rumbo de la Revolución Rusa tenemos que aprender que la revolución económica, la expropiación de la propiedad privada de los medios de producción y el establecimiento de una democracia social (dictadura del proletariado) van automáticamente de la mano de una revolución en las actitudes hacia las relaciones sexuales entre los hombres».⁶⁰

Teniendo esto en mente, no sorprende en realidad que el inicio de la Revolución de Octubre esté marcado por una revolución sexual que involucró una de las legislaciones más progresistas del mundo en temas de familia y género conocidas hasta el momento. Dos de los edictos de Lenin, proclamados el 19 y 20 de diciembre de 1917 («Sobre la disolución del matrimonio» y «Sobre el matrimonio civil, los hijos y el registro civil») abrían camino a la abolición de la posición inferior de las mujeres ante la ley, autorizaban el divorcio y el aborto, permitían a las mujeres mantener el control total sobre sus propiedades e ingresos tras el matrimonio, etc. Pero, ¿cómo y por qué desapareció esta tremenda energía emancipadora? ¿Cómo quedó todo tan en el aire como para que se pudiera reintroducir una ley contra la homosexualidad en la Unión Soviética ya en junio de 1934, al mismo tiempo que se dejaba al aborto fuera de la ley y se renovaba la legislación sobre el divorcio?

60 Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution: Toward a Self-Governing Character Structure*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1963, p. 185. [Wilhelm Reich, *La revolución sexual*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1970].

Para responder a estas cuestiones nos tenemos que remontar a principios de los años 20, a uno de los primeros comentaristas de sexo soviéticos más influyente. Aaron Zalkind –el psiconeurólogo que intentó sintetizar el trabajo de Freud, Pavlov y Marx, y el líder de la «psicohigiene», que argumentaba que el cuerpo había sido «desorganizado» por el capitalismo– afirmaba que la economía de mercado había hecho crecer unas condiciones que habían «sexualizado el universo» y que el capitalismo usaba el sexo como un nuevo opio para las masas (si tenemos Grindr o Tinder en mente, o *Cincuenta sombras de Grey*, podríamos estar de acuerdo). Zalkind partía de una posición similar que Wilhelm Reich: el capitalismo contiene los instintos sexuales primarios y así, una revolución política tiene que deshacerse de las limitaciones de la moral sexual burguesa. En todo caso, Zalkind y Reich son los mejores ejemplos de dos personas que tuvieron un mismo punto de partida pero llegaron a conclusiones completamente opuestas.

Para Zalkind, el único tratamiento para el nuevo sujeto revolucionario (el «Hombre Nuevo») tendría que venir de la abstinencia sexual: lo que necesitamos es ascetismo, y no la liberación completa de las tensiones sexuales acumuladas del organismo (la «potencia orgástica» de Reich). ¿Nos sorprende entonces que en la segunda parte de su obra *La revolución sexual*, en el apartado «Lucha por la ‘Nueva Vida’ en la Unión Soviética», Reich se queje de que la Unión Soviética, tras un primer periodo revolucionario de la época de Lenin, se ha vuelto reaccionaria en el ámbito de las políticas sexuales y la «regulación sexual-económica»?

Wilhelm Reich visitó en 1929 Moscú, donde dio unas cuantas conferencias e incluso visitó varias

escuelas infantiles y guarderías, pero en vez de encontrar una política sexual progresista le decepcionó que muchos educadores tuvieran las mismas actitudes morales «burguesas» sobre la sexualidad infantil que sus colegas de los países capitalistas. Estaba impresionado por ciertas medidas de la primera época revolucionaria –legalización del aborto, divorcio fácil, «colectivos de niños», etc.– pero encontró signos que indicaban que para 1929 la Unión Soviética ya estaba comenzando a retractarse de estos avances revolucionarios.

En el prefacio a la segunda edición de *La revolución sexual*, en 1936, resume el problema de manera inmejorable:

Debido a la confusión sobre las leyes de la sexualidad, el Comunismo ha intentado conservar la forma de la moral burguesa cambiando su contenido; así se ha producido una ‘nueva moral’ en la Unión Soviética, reemplazando la anterior. Esto es un error. Al igual que un estado no cambia simplemente su forma sino que ‘se desmorona’ completamente (Lenin), así la moral obligatoria también, no simplemente cambia sino que se desmorona.⁶¹

Para hacernos una idea de esta nueva «economía libidinal», hemos de echar un vistazo al extraño drama agitador *La depravación sexual a juicio* publicado en 1927 por el Dr. E. B. Demidovich, el físico que había advertido de los diabólicos efectos de la masturbación. El mismo Zalkind lo respaldó escribiendo un prefacio y alabando el papel de los juicios ficticios como herramienta para subrayar las cuestiones sexuales y despertar la conciencia de la juventud. Más tarde, estos juicios ficticios sexuales «pedagógicos» se convirtieron, por supuesto, en la herramienta principal para eliminar

61 Wilhelm Reich, «Preface to the Second Edition» (1936), en *The Sexual Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1986, xxvi-xxvii.

a los enemigos políticos (los llamados «juicios espectáculo»). El punto central del asunto tiene que ver con el dilema sobre si un hombre puede ser condenado por abandonar a su mujer, dada la política oficial de matrimonio y divorcio libre en la URSS: el *bon vivant* Semyon Vasiliev abandonó a su mujer Anna Vtorova, embarazada de tres meses; su conducta sexual tiene consecuencias sociales desastrosas, incluyendo sífilis y aborto. El hermano de Anna aparece en el tribunal como acusador principal. Es miembro del Partido desde hace muchos años y pura representación de la juventud fuerte y sana.

Defensa Attorney (D): Testigo Vtorov, usted tiene, como parece, veintitrés años de edad.

Vtorov (V): Sí, veintitrés.

D: ¿Está casado?

V: No, no lo estoy.

D: Bien, ¿y cómo se acerca a las mujeres?

V: Como un camarada.

D: ¿Y cómo se separa de ellas?

V: También como un camarada.

D: ¿Tiene hijos?

V: ¿Yo?... No, no tengo.

D: ¿Ha utilizado métodos anticonceptivos?

V: Nunca.

D: Entonces, ¿no está usted sano?

V: Estoy absolutamente sano... Nunca he tenido vida sexual.

D: ¿Con veintitrés años de edad?

V: Con veintitrés años de edad.

D: No tengo más preguntas.

Experto (E): ¿Podría realizar algunas preguntas al testigo?

Juez: Por supuesto.

E: ¿Ha experimentado usted atracción hacia las mujeres?

V: Sí.

E: ¿Qué le ha frenado a intimar?

V: Soy miembro del Partido. Necesito fuerza para la construcción de una nueva forma de vida y me esfuerzo conscientemente por que mi vida sexual no me perjudique a mí, ni a mi mujer, ni a nuestros hijos. Soy joven y no necesitaré una mujer durante un tiempo, y estoy buscando una que no me atraiga por un día ni por un mes, sino por muchos años. Estoy buscando una mujer que sea tanto una mujer como una camarada en el trabajo.

E: ¿Y hasta ahora no ha encontrado una?

V: Algunas veces me ha parecido haberla encontrado. Pero una vez revisado ha quedado claro que era un error.

E: ¿Y cómo lo revisa usted?

V: Simplemente espero, dejo que la atracción se refuerce, la observo a ella y a mí mismo, y me pregunto si quiero un hijo con ella.

E: ¿Y eso es lo que le frena?

V: No, eso no es todo. Quiero empezar una vida sexual conscientemente sólo cuando un hijo no me asuste.

E: ¿Es dura la batalla?

V: Es más fácil en invierno. En verano es más difícil, especialmente al principio.

E: ¿Sufre usted insomnio?

V: No, duermo apaciblemente.

E: ¿Qué le ayuda en la batalla?

V: Las pausas para el ejercicio físico. Intento evitar estar solo cuando tengo tiempo libre. El trabajo social me ayuda mucho. Cuando la naturaleza se rebela, evito

discretamente a las mujeres. Cuando vuelvo a estar tranquilo, vuelvo a pasar el tiempo con ellas de nuevo.⁶²

Como podemos ver, este el miembro ideal del Komsomol: aunque tiene 23 años, todavía es virgen; cuando tiene necesidades sexuales hace deporte; para evitar la masturbación evita incluso la soledad. Es sólo otra versión de Rakhmetov del *¿Qué hacer?* de Chernyshevski, el carácter «rigorista» que evita a las mujeres y otras fuentes potenciales de placer, la gimnasia y el deporte, y que duerme incluso en una cama de clavos como acto final de autodisciplina. Estos son los ideales de la «nueva moral». Podrían haber salido directamente de la cocina de Jomeini.

En su libro *Sexo en público: la encarnación de la ideología soviética temprana*, Eric Naiman nos proporciona ejemplos todavía más extraños de la retórica de la Unión Soviética durante los años 20. El Dr. M. Lemberg recomienda, cuando escribe en 1925, cinco reglas para evitar la estimulación sexual:

1. No beber alcohol nunca.
2. Dormir en una cama dura. Una vez despierto, levantarse de inmediato.
3. No comer mucha carne. Comer tres horas antes de acostarse. Orinar antes de ir a la cama.
4. No leer literatura erótica.
5. No llevar una vida sedentaria.⁶³

A primera vista, podría sonar como mandamientos morales de la Revolución Iraní. Si el «héroe» de *La depravación sexual a juicio* luchaba contra

62 Dr. E. B. Demicovich, *Sud nad polovoi raspuschchennost'iu* (Doloi negramotnost, Moscú y Leningrado, 1927), citado por Eric Naiman, *Sex in Public: The Incarnation of Early Soviet Ideology*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1997, pp. 132-3.

63 Naiman, *Sex in public*, pp. 135-6.

el deseo sexual por medio del ejercicio físico y evitando estar solo, el Dr. Lemberg era todavía más específico y proponía incluso una nutrición correcta antes de acostarse. ¿Por qué el insomnio es un problema? Porque en el silencio de la noche pueden aparecer pensamientos sexuales. Y si lees literatura erótica antes de dormir, hay todavía más posibilidades de que puedas tener una erección.

Sería extraño si una de las figuras más importantes de esta «nueva moral» no estuviera comprometida con prescripciones similares. Aaron Zalkind fue un paso más allá y nos proporcionó «doce mandamientos», la mayoría de ellos expresados en negativo:

1. La vida sexual no debe empezar demasiado pronto.
2. La abstinencia sexual es esencial antes del matrimonio, y el matrimonio debe producirse solamente cuando se ha alcanzado la madurez social y biológica completa (entre los veinte y los veinticuatro años de edad).
3. El coito ha de ser solamente la culminación de un profundo afecto mutuo y del apego al objeto sexual.
4. El acto sexual ha de ser el vínculo final de una cadena de experiencias profundas y complejas que unen a los amantes.
5. El acto sexual no debe ser repetido con asiduidad.
6. No se debe cambiar con frecuencia de pareja sexual.
7. El amor debe ser monógamo.
8. En cada acto sexual, se debe tener en cuenta la posibilidad de que haya descendencia como resultado.
9. La selección sexual debe producirse de acuerdo con la selección proletaria Revolucionaria y de clase. El flirteo, el cortejo, la coquetería y otros métodos de conquista sexual específica deben quedar fuera de las relaciones sexuales.

10. No debe haber celos.

11. No debe haber perversión sexual.

12. En interés de la conveniencia Revolucionaria, una clase tiene el derecho a interferir en la vida sexual de sus miembros. La sexualidad debe estar subordinada a los intereses de clase; nunca debe interferir con ellos y debe estar a su servicio en todos los respectos.⁶⁴

Todos estos ejemplos –los juicios ficticios, las normas del Dr. Lemberg, y finalmente los «doce mandamientos»– ilustran uno de los fundamentos principales de la economía libidinal: *el ahorro de energía*. La mayor queja contra la sexualidad es que representa un gasto excesivo de energía, que evita que el individuo contribuya a la sociedad («la sexualidad debe estar subordinada a los intereses de clase»). Se concibe así la energía sexual como un recurso de la clase trabajadora que debe ser protegido en nombre de la creatividad proletaria y de la producción (incluso el «flirteo, el cortejo, la coquetería y otros métodos de conquista sexual específica» deben ser evitados).

Se trata de un problema que Roland Barthes resumió de manera inmejorable, como siempre, en su entrevista para *Playboy* de 1977:

El amante es en sí mismo el lugar de una feroz inversión de energía, y por eso se siente excluido de otras inversiones de diferente naturaleza. El único ser humano con el que podría sentir complicidad sería otro amante. Después de todo, ¡es cierto que los amantes se entienden entre ellos! Pero un militante político está, a su manera, enamorado de una causa, de una idea. Y esta rivalidad es intolerable. Para cada lado. No creo que un militante político pueda soportar a alguien locamente enamorado...»⁶⁵

64 Naiman, *Sex in public*, pp. 135-6.

65 Roland Barthes, *The Grain of the Voice. Interviews 1962-1980*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 2009, p. 302.

Y es aquí donde volvemos una vez más a Lenin. La hipertrofia extendida de las cuestiones sexuales era peligrosa porque la gente podría decir «palabras dulces» en vez de trabajar para la revolución, y ésta es la razón por la que Lenin –en su respuesta a Clara Zetkin– insistió en que la juventud debe dedicarse al deporte saludable, a la natación, a caminar y al ejercicio corporal. Incluso la famosa postura de Lenin con respecto a la *Appassionata* ha de tomarse, desde este punto de vista, como una represión de la energía sexual que ha de ser sublimada y preservada ahora para la construcción del socialismo.

Si tuviéramos que resumir el miedo fundamental de la primera nomenklatura socialista, sería precisamente el miedo al gasto de energía; el miedo al derroche de energía en inversiones libidinales que podrían usarse para la construcción de la nueva sociedad socialista. En este contexto, se llega a la profecía autocumplida de que la muerte de Lenin en 1924 fuera causada por una hemorragia cerebral que, de acuerdo a muchos expertos, fue provocada por su excesivo trabajo por la revolución (es bien conocido que, cuando tenía buena salud, ¡Lenin trabajaba entre 14 y 16 horas al día!). Como dijo el Dr. V. N. Rozanov, el físico que trató a Lenin tras el atentado que sufrió en 1918: «Indudablemente, la muerte de Vladimir Ilich se produjo exclusivamente por el hecho de que entregó absolutamente todas sus fuerzas al servicio de los intereses de la gente trabajadora». Nicolai Semashko, el ministro de sanidad y quien propuso «exportar» el cerebro de Lenin a Berlín para su estudio, afirmó que su muerte se produjo porque no ahorró fuerzas y trabajó toda su vida.

A este respecto, Wilhelm Reich podría haber advertido algo así al camarada Lenin: cayendo en el

submundo de las bajas pasiones como el sexo de vez en cuando, ¡podrías haber conseguido tu equilibrio de energía! En otras palabras, ¡precisamente por medio del sexo podrías haber sido más útil para la revolución! Además, un diagnóstico retrospectivo publicado en *The European Journal of Neurology* en 2004 decía que la causa de la muerte de Lenin venía del reino de estas bajas pasiones: ¡de la sífilis!⁶⁶

Sea cual sea la razón real de la muerte de Lenin, una cosa es cierta: sirvió una vez más para enfatizar cómo el «hombre nuevo» tiene que comprometerse completamente con la sociedad que está intentando construir. Y es aquí precisamente donde podemos encontrar la razón principal del «retraso de la revolución sexual». De acuerdo con Reich, por otro lado, el germen de esta regresión descansa en el aumento de conceptos de sexología conservadora, principalmente la idea de que la sexualidad es antitética de la conducta social, y que la vida sexual es una «desviación de la lucha de clases».

Por otro lado, había otro factor objetivo que frenaba el desarrollo completo de los postulados del 1917 inicial: dado que la revolución no había tenido éxito en traer la prosperidad económica (sólo hambre, prostitución, etc.), era por tanto difícil cumplir los ideales de «libertad sexual» bajo estas circunstancias. Lo que ocurrió con la revolución sexual presente en los edictos de Lenin de 1917 fue una regresión paulatina y continua, apoyada y ejecutada con los instrumentos oficiales del Partido.

Sin embargo, sería erróneo pensar que el resultado de esta lucha estaba claro desde el principio.

66 C. J. Chivers, «A Retrospective Diagnosis Says Lenin Had Syphilis», *New York Times*, 22 de junio de 2004.

Hubo debates realmente dispares sobre sexualidad, hasta que se desarrollaron dos corrientes y finalmente se confrontaron una contra la otra: por un lado, la «demanda de amor libre», que insistía en el argumento de que sólo una mayor emancipación podía ayudar a la revolución y crear una sociedad sin clases, y por otro lado, la corriente más conservadora, reunida en torno a figuras como Zalkind, quien promovía un puritanismo perverso y la sublimación de las conductas sexuales.

Si la revolución económica va de la mano de la revolución sexual, entonces no hay que extrañarse de que la economía libidinal fuera en la dirección más conservadora cuando la economía real se enfrentó a la trampa de sus propios obstáculos y contradicciones. La ideología de la abstinencia sexual y la sublimación pronto se extendió y se convirtió en la ideología oficial del Estado Soviético.

Uno de los instrumentos principales desde el principio mismo –ya desde cuando los bolcheviques alcanzaron el poder en 1917– fue la difusión de juicios didácticos, teatrales y ficcionados (incluso fantásticos) no sólo publicados sino también representados en clubes de trabajadores y soldados entre los años 1919 y 1933. No deberíamos subestimar el papel de estos juicios didácticos. Como muestra Lynn Mally en *Revolutionary Acts: Amateur Theater and the Soviet State*, el teatro amateur fue lo que ayudó a legitimar al Estado Soviético.⁶⁷ Y no sorprende que ya en 1919 el lema del ministerio de cultura del nuevo Estado fuera «el teatro es la autoeducación de la gente.»

Los temas de estos juicios espectáculo abarcaban desde los efectos perversos de fumar cigarros o

67 Véase Lynn Mally, *Revolutionary Acts: Amateur Theater and the Soviet State, 1917-1938*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2000.

las enfermedades sexuales (los llamados «juicios sanitarios»), hasta el vandalismo o las responsabilidades de las mujeres en el hogar. Solamente mirando los títulos de estos juicios didácticos podemos ver que el movimiento conservador comenzó bastante pronto. A finales de 1922, entre los títulos más típicos estaban *Juicio a una prostituta*, o *Juicio al ciudadano Kiselev, acusado de infectar a su mujer con gonorrea con resultado de su suicidio*. En 1926, se representó una obra bajo el título *Juicio a un marido que golpeaba a su mujer cuando iba borracho*.

La mayor parte de estos procesos judiciales ficcionados estaban dirigidos contra la promiscuidad sexual. Por ejemplo, la famosa novela del Komsomol de Nicolai Bogdanov, *La primera chica* (1928), sobre una chica llamada Sanya, se centraba en el mismo tema. Sanya es una miembro del Komsomol premiada por su heroísmo en la guerra civil y enviada a Moscú, donde pronto se ve involucrada en relaciones con muchos hombres, a los que infecta con sífilis. Al final un camarada que no había sido infectado la mata de un tiro en la cabeza. Por otro lado, la heroína promiscua de la obra de Sergei Malashkin *La luna en el lado derecho* (1926) no puede ni recordar cuantas docenas de amantes ha tenido, porque decir «no» al *tovarich* podría ser considerado burgués.

Aunque el imaginario de los años 20 estaba lleno de aventuras sexuales, promiscuidad, embarazos no deseados y enfermedades contagiosas, finalmente el debate se cerró en los años treinta por medio de la dura realidad del estalinismo. Tras una revolución sexual de corta vida en la literatura soviética, llegó el realismo socialista, con el héroe comunista Pave Korchagin de la obra de Ostrovsky *Así se templó el acero* (1934) proclamando en nuevo credo de la época: «Mamá, he jurado

no perseguir a las chicas hasta que no acabemos con la burguesía en el mundo entero». Y, ¿no podríamos imaginar a un fundamentalista islámico (9/11, *Charlie Hebdo*, ISIS, etc.) diciendo esto mismo? (Aunque aquí la diferencia está en el hecho de que en el paraíso está permitido perseguir a las chicas. Una de las historias más extrañas de la guerra de Irak e Irán son los llamados ataques en forma de «oleadas humanas», organizados por la República Islámica de Irán para barrer los campos de minas y absorber la artillería pesada. Para alentar a los jóvenes a morir, se les daban llaves de plástico, supuestamente aptas para abrir la puerta del paraíso y los placeres eróticos).

Por supuesto, no significaba que el debate del que hablábamos desapareciera completamente. Basta con leer la brillante obra satírica de Mayakovski –ciencia ficción *par excellence* (pero como buena ciencia ficción, una crítica al efecto alienante⁶⁸ del régimen realmente existente)– *La chinche* de 1929, que hace una descripción bastante poco halagüeña de la futura sociedad socialista. Este futuro no sólo erradicaba los vicios humanos como el alcoholismo, la blasfemia y los pensamientos burgueses. No, también prohibía el Amor. En un momento de la obra, un periodista habla sobre una pobre chica a la que se le estaba yendo la cabeza:

Sus padres tenían el corazón roto y llamaron a los doctores. Los profesores dijeron que era un ataque agudo de una vieja enfermedad que llamaban ‘amor’. Se trataba de un estado en el que la energía sexual de una persona, en vez de distribuirse de manera racional sobre el conjunto de su vida, se comprimía en una sola semana y se concentraba

68 *Verfremdungseffekt*, en alemán en el original [N. del T.].

en un proceso frenético. Esto le hacía cometer los actos más absurdos e imposibles.⁶⁹

El amor se ha convertido en una enfermedad. Otra chica se cubre la cara con las manos y dice «Es mejor que no mire. ¡Puedo sentir esos microbios del ‘amor’ infectando el aire!», y el periodista responde: «Ella también está acabada. La epidemia está tomando proporciones oceánicas». ¡Olvida el Ébola, ten miedo del Amor!

Entre los miedos de la nueva sociedad socialista no sólo estaba el enemigo exterior (capitalismo occidental, los alemanes, etc.), sino también el enemigo interno, mucho más peligroso, porque es invisible, casi como en *La invasión de los ladrones de cuerpos*, se trata del mismo enemigo que el de la Revolución Iraní: el deseo.

Como era de esperar, *La chinche* (dirigida por Vsevolod Meyerhold, con música compuesta por el joven Dmitri Shostakóvich) se encontró con una serie de reacciones hostiles («demasiado pocos héroes positivos», «una visión desfavorable de la sociedad Soviética futura», etc.). En enero de 1930, se celebró un seminario en Moscú con el título «¿Necesitamos la sátira?». Las conclusiones: la obra satírica tiene una forma anti-soviética, y el enemigo se puede ocultar fácilmente tras el uso de la sátira. *La chinche* no estuvo mucho tiempo en el repertorio y Mayakovski mismo terminó como la pobre chica de esta obra.

Como podemos ver, no solo el sexo sino también el amor como tal fue uno de los temas centrales de la Revolución de Octubre. En sus *Recuerdos de Lenin*, publicados tras la muerte de Lenin, Clara Zetkin revela

69 Vladimir Mayakovsky, *The Bedbug and Selected Poetry*, Indiana University Press, Bloomington, IN, p. 286 [Vladimir Mayakovski, *La chinche*, Maldoror, Madrid, 2009].

que Lenin hablaba a menudo sobre la cuestión de las mujeres como una parte esencial del movimiento comunista. Pero en una ocasión, cuando abordaba la cuestión de la prostitución y de cómo las prostitutas podían organizarse para la lucha revolucionaria, Lenin comenzó a criticar a Clara Zetkin y al movimiento de mujeres diciendo:

En tu «Debe», Clara, hay más cosas apuntadas. Me han contado que en las veladas de lectura y discusión que se organizan para las camaradas son objeto preferente de atención el problema sexual y el problema del matrimonio, y que sobre estos temas versa principalmente el interés y la labor de enseñanza y de formación política. Cuando me lo dijeron, no quería dar crédito a mis oídos. El primer Estado de la dictadura proletaria lucha con los contrarrevolucionarios del mundo entero. La misma situación de Alemania reclama la más intensa concentración de todas las fuerzas proletarias, revolucionarias, para cortar los avances cada vez mayores de la contrarrevolución. ¡Y he aquí que las camaradas activas se ponen a discutir el problema sexual y el problema de las formas del matrimonio «en el pasado, en el presente y en el porvenir»!⁷⁰

Lo que podemos ver aquí es que Lenin, aunque estaba interesado en la cuestión de las mujeres e incluso era un feroz defensor suyo, cuando se trataban cuestiones más radicales como la prostitución o el sexo, no podía entender por qué tenían tanta importancia. El mayor problema que veía en ello era el siguiente: no era el momento adecuado para entretener a las mujeres

70 Citado por Clara Zetkin, *Reminiscences of Lenin*, 1924, disponible online: <http://www.marxists.org/archive/zetkin/1924/reminiscences-of-lenin.htm#h07> [Clara Zetkin, *Recuerdos de Lenin*, Grijalbo, Barcelona, 1975, disponible también online: https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwjws_gjQDMAhXBWWhoKHdeSAP8QFggdMAA&url=http%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Frecuerdos-sobre-lenin.pdf&usg=AFQjCNHAOfCle7x2BecvPTz--4WHKnFgQj]

proletarias con debates sobre el amor. Ahora había que dirigir todos los pensamientos de las mujeres camaras hacia la revolución proletaria. Lenin se percibía a sí mismo como un «triste asceta» y concebía la llamada nueva vida sexual de la juventud como puramente burguesa, como una extensión de los burdeles burgueses: no tenía nada en común con la «libertad del amor» como la entendían los comunistas.

Es precisamente aquí cuando Lenin elaboró su crítica a Alexandra Kollontai, aunque nunca mencionara su nombre.

Debes tener cuidado con la famosa teoría que dice que en una sociedad comunista la satisfacción del deseo sexual, del amor, será tan simple y tan poco importante como beber un vaso de agua. La teoría del vaso de agua ha vuelto locos a nuestros jóvenes, bastante locos (...) Creo que esta teoría del vaso de agua es completamente anti-marxista, y además, anti-social. No sólo hay que tener en cuenta la simple naturaleza en la vida sexual, sino también las características culturales, bien sean de orden superior o inferior (...) Por supuesto, hay que satisfacer los deseos. Pero un hombre normal en circunstancias normales, ¿se inclinaría en una alcantarilla, bebería de un charco o de un vaso con los bordes grasientos de muchos labios? Pero el aspecto social es el más importante de todos. Beber agua es, por supuesto, un asunto individual. Pero en el amor se trata de dos vidas, y de una tercera que resulta de ello. Esto es lo que le confiere un interés social, lo que da lugar a un deber hacia la comunidad. Como comunista, no tengo la mínima simpatía por la teoría del vaso de agua, aunque se la llame con el fino nombre de «satisfacción del amor». En cualquier caso, esta liberación del amor no es nueva ni comunista. Recordaréis que sobre mediados del último siglo se predicaba como la «emancipación del corazón» en la literatura romántica. En la práctica burguesa se convirtió en la emancipación de la carne.⁷¹

71 Zetkin, *Reminiscences of Lenin*.

Lenin no quería predicar el ascetismo con su crítica: los comunistas no traerán el ascetismo, sino la alegría de la vida, el poder de la vida –y un amor satisfecho pueden ayudar a ello–. En todo caso, la hipertrofia generalizada de las cuestiones sexuales era peligrosa. En vez de esto, «la gente joven debería dedicarse al ejercicio saludable, a la natación, a correr, a caminar, a ejercicios corporales de todo tipo y de todo interés intelectual». En vez de «libertad de amor», era necesario autocontrol y autodisciplina porque la lucha para mantener y reforzar el poder soviético estaba lejos de haber terminado.

Durante esta intensa discusión Lenin pidió a Clara Zetkin que ampliara la información y debatiera el asunto en un encuentro con camaradas mujeres destacadas, y añadió: «Es una pena, una gran pena, que la camarada Inessa no esté aquí».⁷²

Inessa Armand murió de cólera el mismo año que tuvo lugar la conversación entre Clara Zetkin y Lenin. Retrospectivamente, es precisamente el intercambio epistolar entre Lenin e Inessa lo que nos puede proporcionar una mejor comprensión de su discusión con Clara Zetkin.

En una carta escrita a Inessa en enero de 1915, en torno a su idea de un panfleto sobre la «petición de libertad de amor», Lenin le advierte que esta petición, en las condiciones sociales del momento, podría «convertirse en una petición burguesa, no proletaria», una afirmación que repetiría ante Clara Zetkin cinco años después. La sexualidad no era para Lenin un tema marxista: la interpretación de Inessa del «amor libre» era para él un concepto burgués y no proletario. Lo que

⁷² *Ibidem*.

ocurría era lo objetivo, relaciones de clase y no deseos subjetivos.

Intentando entender el concepto de «amor libre» de Inessa, Lenin enumera diez posibles interpretaciones:

1. ¿Libertad con respecto a los cálculos materiales (financieros) en asuntos de amor?
2. ¿Lo mismo con respecto a preocupaciones materiales?
3. ¿Con respecto a prejuicios religiosos?
4. ¿Con respecto a prohibiciones del Papa, etc.?
5. ¿Con respecto a los prejuicios de la «sociedad»?
6. ¿Con respecto a las circunstancias limitadas del contexto de uno (campesino, o pequeño burgués, o burgués intelectual)?
7. ¿Con respecto a las trabas de la ley, los tribunales y la policía?
8. ¿Con respecto al aspecto serio del amor?
9. ¿Con respecto al nacimiento de niños?
10. ¿Con respecto al adulterio? ⁷³

Los puntos 1-7 son a su entender una característica de la mujer proletaria y los puntos 8-10 de la mujer burguesa. La «libertad de amor» no expresa la idea de «libertad de amor» a través de los puntos 1-7; al contrario, los lectores del panfleto entenderán de manera inevitable por «libertad de amor» algo parecido a los puntos 8-10. Inessa defendió su trabajo furiosamente, diciendo que incluso una «pasión fugaz» era más poética y limpia que los «besos sin amor». Lenin utilizó sus propias palabras como respuesta, replicando:

Los besos sin amor entre una vulgar pareja son sucios. Estoy de acuerdo. Habría que contrastar con ellos...

73 V. I. Lenin, "Letter to Inessa Armand, 24 de enero de 1915", en *Lenin Collected Works*, Progress Publishers, 1976, Moscú, Volumen 35, pp. 182-5.

¿el qué?... Uno podría pensar: ¿los besos con amor? Sin embargo, tú los contrastas con una «pasión» (¿por qué no amor?) «fugaz» (¿por qué fugaz?) –así, lógicamente, resulta que los besos sin amor (fugaz) quedan contrastados con los besos sin amor en parejas casadas... extraño—. ⁷⁴

En otras palabras, Lenin estaba de acuerdo con que los besos maritales sin amor eran «sucios». Pero no podía entender por qué ella los oponía a la «pasión fugaz»: los besos sin amor eran besos sin amor, estuvieran dentro de una relación marital o de un *affaire* extramatrimonial. Como podemos ver, en la posición de Lenin hay mucho más que un simple rechazo del «amor libre» como promiscuidad y adulterio. Él mismo no daba besos sin amor, como bien sabía Inessa, y su petición de mayor autocontrol y autodisciplina incluso en asuntos amorosos no ha de entenderse sólo como una suerte de «conservadurismo». En el fondo de su corazón, Lenin era un romántico. Y esta es la razón por la que para él el deseo sexual no podía ser tan simple y poco importante como beber un vaso de agua.

Obviamente, lo que no entendía era que Kollontai e Inessa Armand no estaban apuntando al adulterio ni a la promiscuidad cuando demandaban «amor libre», sino a aquellas formas de relación en las que no hubiera sexo sin amor (encuentros de una noche, *affaires* extramatrimoniales, etc.), ni tampoco amor sin sexo (relaciones matrimoniales transformadas en hábito, etc.). De hecho, Lenin y los reformadores más radicales de las relaciones amorosas (Kollontai, Clara Zetkin, etc.) durante los inicios de la Revolución de Octubre tenían mucho más en común de lo que eran conscientes. La única diferencia (no obstante, muy grande) era que Alexandra Kollontai e Inessa Armand

⁷⁴ Lenin, "Letter to Inessa Armand".

tenían razón al desarrollar la idea de que la revolución comunista ha de ir de la mano de una revolución sexual o del amor, y Lenin, por el contrario, pensaba que todavía no era el momento adecuado, y que teníamos que hacer la revolución (asegurar el poder) primero, y después podríamos encargarnos de la cuestión del amor. Para que una revolución tenga éxito, te tienes que preocupar mucho de los detalles más íntimos de las vidas de aquellos que están haciendo la revolución; estas dos cosas simplemente no pueden ser tratadas de manera separada. Incluso al principio de cada revolución, o levantamiento, o protesta, u ocupación, hay que ocuparse del «factor humano» (organizar las cosas, canalizar la energía, etc.); no se pueden ignorar los deseos o las inversiones libidinales. Quizás los comunistas eran realmente, como en la famosa frase de Stalin con ocasión de la muerte de Lenin, «gente hecha de un molde especial», pero incluso la gente que está hecha de algo especial tiene deseos.

Tomemos a Lenin. ¿No fue él, durante el periodo prerrevolucionario (cuando emigró a Europa Occidental años antes de la I Guerra Mundial) un habilidoso cazador en Siberia, jugador de ajedrez, senderista en los Alpes, ciclista en las ciudades de Europa Occidental? ¿No es este «Lenin no-geométrico» la verdadera radicalidad de Lenin como tal? Por un lado, compromiso con la revolución; por otro, con el deseo. Con el amor. Ésta es la verdadera «gente de un molde especial», no la de Stalin. Esto genera un montón de cuestiones realmente traumáticas: ¿Cómo se convierte la Revolución, que es amor, en el amor del terror, en el terror como amor?; ¿cómo se transforma la necesidad de proteger a tus hijos en una violencia peor que la de una bestia protegiendo sus cachorros?; ¿cómo se transforma la «libertad de amor» en la pesadilla de intentar poseer al Otro?; ¿cómo se hunde

la amplitud de un Nuevo Mundo en lo más bajo de las pasiones humanas de la asimilación y la clausura?

Uno de los métodos hermenéuticos posibles para rastrear esta transformación podría ser detectar las lentas y casi invisibles transgresiones, regresiones y desarrollos durante la Revolución. Como relataba Nikolai Valentinov, uno de los antiguos compañeros de Lenin de sus años de exilio en Ginebra, en sus memorias *Mis encuentros con Lenin*, durante los primeros días incluso antes de la Revolución, hubo un serio debate sobre la cuestión de si era legítimo que le gustaran las flores a un revolucionario profesional. «Uno de los camaradas de Lenin, animado por un entusiasmo que hasta su líder consideraba excesivo, afirmaba que estaba prohibido: te empiezan gustando las flores y antes de que te des cuenta estás atrapado por el deseo de vivir como un terrateniente vago tumbado en una hamaca leyendo novelas francesas y atendido por diligentes sirvientes en medio de tu magnificante jardín».⁷⁵

Un paso más en esta investigación hermenéutica podría ser seguir la pista y recopilar aquellos debates aparentemente ingenuos sobre cuestiones supuestamente banales como las flores. Sería un proyecto estupendo hacer una suerte de etnografía de la Revolución: ¿qué ocurre con el alcohol, las minifaldas, la música, el baile, la comida, los libros, la moda, etc.? Y precisamente estos campos, que son los más humanos de todos, y por tanto los más ideológicos de todos, podrían revelar cómo puede una revolución transformarse fácilmente en una regresión: cuando tiende a prohibir, a prescribir, cuando ocupa la posición del «sujeto que es el que sabe».

75 Citado de acuerdo a Roland Barthes, *How To Live Together*, Columbia University Press, New York, 2013, pp. 87-8. [Roland Barthes, *Cómo vivir juntos*, Siglo XXI, Madrid, 2003].

Cuando el «Lenin no-geométrico» se transforma en el «Lenin geométrico» aparece el peligro. No cuando la energía libidinal invertida en el senderismo o en el ciclismo amenaza la revolución, de modo que ha de ser suprimida –junto con la energía sexual o el Amor–, sino a la inversa: cuando la revolución amenaza con engullir toda auténtica espontaneidad.

La mejor ilustración de esta tensión eterna entre disciplina y espontaneidad está encarnada en la conocida anécdota de Maxim Gorki sobre Lenin escuchando las sonatas de Beethoven en su casa de Moscú en 1920. Nos proporciona el «eslabón perdido» para descifrar la profunda relación y el intercambio epistolar entre Lenin e Inessa Armand. Es famoso que mientras escuchaba la *Apassionata* de Beethoven interpretada por el compositor y pianista judío ruso Issay Dobrowen, Lenin remarcó:

No conozco nada mayor que la *Apassionata*: podría escucharla todos los días. Es una música increíble, que sobrepasa lo humano. Me gustaría decir estupideces amables y acariciar la cabeza de aquellas personas que, viviendo en este sucio infierno, pueden crear tanta belleza. Pero hoy en día no se puede acariciar la cabeza de nadie –te morderían la mano–. Es necesario morderles la cabeza, morderles sin misericordia, incluso aunque en nuestros ideales estemos contra el uso de la violencia contra las personas. ¡Mmm, el deber es endiabladamente duro!⁷⁶

¿No será justo este pasaje el que revela el secreto de Lenin; su miedo al amor? ¿No será que la *Apassionata* representa no sólo la «terrible belleza» de la música, sino a la misma Inessa? ¿No será una antonomasia; la sustitución por el amor? Una posible prueba: Angelica Balabanoff, que después de mantener un largo silencio con respecto a este tema resbaladizo, observó

76 *Lenin i Gorkii: Pisma* (Moscow, 1958), pp. 251-2. Hay traducción inglesa en Maxim Gorky, *Days with Lenin*, Martin Lawrence, New York, 1932, p. 52.

que Lenin «amaba profundamente la música, algo que Krúpskaya no podía darle. Inessa tocaba hermosamente a su querido Beethoven y otras piezas». ⁷⁷ Si tenemos en cuenta que el año en que Lenin visitó a Gorki fue el mismo año que murió Inessa (1920), ¿tan difícil de imaginar resulta un hombre completamente devastado y deprimido que estaba desesperado por escuchar una vez más su querida *Apassionata*, ya que su querida amante no la tocaba ya, ni lo volvería a hacer?

Como recuerda Balabanoff, cuando Inessa murió, él le pidió a ella que hablara en su funeral, porque él se encontraba completamente destrozado por su muerte. En el último momento, no fue otra persona sino Alexandra Kollontai quien llegó y dirigió un emotivo discurso mientras «Lenin estaba sumido en la desesperación, con los ojos bajo el sombrero; tan pequeño como era, parecía encogerse y hacerse todavía más diminuto. Su estado era lamentable y su espíritu estaba destrozado». ⁷⁸ Kollontai recuerda: «Cuando se trajo su cuerpo desde el Cáucaso y la acompañamos al cementerio, Lenin estaba irreconocible. Andaba con los ojos cerrados; en todo momento parecía que iba a desplomarse. No podía seguir viviendo tras Inessa Armand. La muerte de Inessa aceleró el desarrollo de la enfermedad que después acabaría con él». ⁷⁹

Imaginemos ahora a Lenin escuchando la *Apasionata* en el apartamento de Gorki una vez más. Debió de ser terriblemente duro.

77 R. C. Elwood, *Inessa Armand: Revolutionary and Feminist*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 177.

78 Angelica Balabanoff, entrevistada por Bertram D. Wolfe (1953), disponible online: <http://members.optushome.com.au/spainter/Wolfe.html>

79 <http://www.marxists.org/archive/gould/2003/20030924b.htm#3>

4

LA TENTACIÓN DEL CHÉ GUEVARA: ¿AMOR O REVOLUCIÓN?

Lo que encontramos en el «dilema de la *Appassionata*» de Lenin es algo que obsesionaría muchos años después a otro gran revolucionario. En su «Mensaje a la Tricontinental» de 1967, Ernesto Che Guevara hizo el famoso (infame) comentario sobre:

(...) el odio como factor de lucha; el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros soldados tienen que ser así; un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal.⁸⁰

Cómo podemos evaluar esta controvertida afirmación si la comparamos con el igualmente famoso –y aparentemente contrario y contradictorio– párrafo de su «El socialismo y el hombre en Cuba» escrito sólo dos años antes, durante su viaje de tres meses a África:

80 Che Guevara, *Guerrilla Warfare*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD, 2002, p. 174. [Ernesto Che Guevara, *Crear dos, tres... muchos Vietnam; mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental*, abril de 1967, disponible online en: https://www.marxists.org/espanol/guevara/04_67.htm].

Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad. Quizás sea uno de los grandes dramas del dirigente; éste debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga un músculo. Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisible. No pueden descender con su pequeña dosis de cariño cotidiano hacia los lugares donde el hombre común lo ejerce.⁸¹

Por un lado tenemos a un Guevara que predica apasionadamente el odio como el combustible crucial de la lucha e imagina revolucionarios como frías máquinas de matar; por otro lado tenemos a un hombre que explica, a riesgo de parecer ridículo, que el verdadero revolucionario ha de estar guiado por grandes sentimientos de amor. ¿Cómo podemos reconciliar estas dos posiciones, aparentemente opuestas, presentes también en Lenin?

Bajo la protección de una hipótesis podríamos decir que la verdadera radicalidad del amor –así como la verdadera radicalidad de la revolución– se encuentra en un *Aufhebung*⁸² que no suprime ni elimina ninguno de los dos supuestos: la verdadera radicalidad del amor se encuentra en la radicalidad de la revolución, y la radicalidad de la revolución se encuentra en el amor verdadero.

81 Ernesto Che Guevara, *Che Guevara Reader: Writings on Politics & Revolution*, David Deutschmann, Ocean Press, Melbourne, 2003, pp. 225-6. [disponible online en castellano en: <https://www.marxists.org/espanol/guevara/65-socyh.htm>].

82 *Aufhebung* es el tercer movimiento de la dialéctica hegeliana, que permite pasar de la tesis y la antítesis a la síntesis. Se trata de un movimiento que «suprime» y «conserva» al mismo tiempo. Usualmente se traduce como «superación». [N. del T.].

La lección de la radicalidad del amor/revolución sería por tanto la siguiente: no hemos de pensar en términos disyuntivos «esto o lo otro» sino más bien en «esto y/o lo otro». Sería un error percibir el dilema del amor/odio del Che Guevara como una disyunción o una contradicción; hemos de llegar al punto en el que podamos entenderlo como una situación y/o: sí, es posible amar y/o odiar al mismo tiempo. El amor y el odio no son necesariamente opuestos, sino que pueden conducir a una tercera instancia.

Aleida Guevara, la mayor de los cuatro hijos del Che Guevara con su segunda esposa, Aleida March, hace el giro dialéctico necesario: «Mi padre sabía amar, y esto fue la característica más hermosa de él –su capacidad de amar–. Para ser un revolucionario adecuado, tienes que ser un romántico».⁸³ En otras palabras, la revolución puede –y debe– basarse en el amor.

Cuando el Che, justo después de haber dicho que el verdadero revolucionario se guía por grandes sentimientos de amor, nos avisa en «El socialismo y el hombre en Cuba» de que «los dirigentes de la Revolución tienen hijos que en sus primeros balbuceos, no aprenden a nombrar al padre; mujeres que deben ser parte del sacrificio general de su vida para llevar la Revolución a su destino», Aleida sabe muy bien de qué está hablando. Cuando él se fue de Cuba para instigar la revolución en Congo, ella tenía sólo cuatro años y medio. Cuando él fue ejecutado en Bolivia, ella tenía sólo 6 años de edad. El verdadero revolucionario ha de ser un romántico. Sacrificios incluidos.

83 Libby Brooks, «Che Guevara's Daughter Recalls her Revolutionary Father», *The Guardian*, 22 de julio de 2009. [versión castellana online en: <https://adribosch.wordpress.com/2011/06/25/la-hija-del-che-guevara-recuerda-a-su-padre-revolucionario/>].

Cuando nos encontramos en Zagreb en mayo de 2013, tuve la oportunidad de preguntar a Aleida con qué frecuencia veía a su padre. Me respondió que muy poco, y que cuando él regresaba a visitar a la familia iba «de incógnito», disfrazado de «un amigo de su padre» para que los niños no le llamaran «papá» y revelaran su verdadera identidad. En este contexto resulta claro que el Che está escribiendo sobre él mismo cuando habla de los dirigentes de la revolución que tienen hijos que no aprenden a decir «papá». Y es una crueldad histórica que la contraseña para el Che entre los miembros del ejército que lo capturaron en Bolivia no fuera otra que «papá».⁸⁴ Es como si el amor del padre cuyos hijos, para preservar la revolución, no tenían permitido aprender a decir «papá», fuera secuestrado por el odio del enemigo que le llamaba «papá».

Esta difícil relación entre los hijos y sus padres va en ambas direcciones: no es sólo que se prive al padre revolucionario (Che) de su propio amor hacia sus hijos (debe actuar como si no tuviera sentimientos, suprimiéndolos constantemente), sino que los hijos también –si son conscientes de su tarea revolucionaria (de ellos, no de su padre)– tienen la misma relación hacia sus propios padres (el amor ha de ser sublimado en la causa revolucionaria, incluso aunque el precio sea no ver nunca más a sus padres).

Esta difícil tarea se revela de modo inmejorable en la famosa carta de despedida del Che a sus padres en 1965 antes de embarcar en secreto hacia el Congo:

Queridos viejos:

(...) Muchos me dirán aventurero, y lo soy, sólo que de un tipo diferente y de los que ponen el pellejo para de-

⁸⁴ Richard L. Harris, *Che Guevara: A Biography*, Greenwood, Santa Barbara, CA, 2010, p. 64.

mostrar sus verdades. Puede ser que ésta sea la definitiva. No lo busco pero está dentro del cálculo lógico de probabilidades. Si es así, va un último abrazo. Los he querido mucho, sólo que no he sabido expresar mi cariño, soy extremadamente rígido en mis acciones y creo que a veces no me entendieron. No era fácil entenderme, por otra parte, créanme, solamente, hoy. (...) Un gran abrazo de hijo pródigo y recalcitrante para ustedes. Ernesto⁸⁵

Su madre, Celia de la Serna, nunca tuvo oportunidad de leer esta carta. Cuando llegó a Buenos Aires, ella había muerto ya de cáncer de pecho. Aunque había pedido verle brevemente antes de su partida, el Che le explicó que el avanzado estado de las preparaciones para su viaje lo hacía imposible. Al mismo tiempo, ella ocultaba que estaba enferma terminal. El Che recibió la noticia de la muerte de su madre cuando estaba en el Congo, y la describió como la «noticia más triste de toda la guerra»⁸⁶. El día que recibió la noticia, escribió una breve historia titulada *La piedra*, haciendo referencia a un llavero con una piedra que su madre le había dado tiempo atrás. Al principio de su confesión más íntima, se pregunta si está bien llorar un poco, y llega a la conclusión de que el dirigente no puede tener sentimientos personales. No es que se niegue a sí mismo el derecho a tener sentimientos personales, sino que no debe mostrarlos como harían sus soldados. Entonces se pregunta si uno no llora porque no debe o porque no puede, y llega a la siguiente conclusión:

Qué se yo. De veras, no sé. Solo sé que tengo una necesidad física de que aparezca mi madre y yo recline mi cabeza en su regazo magro y ella me diga: «mi viejo», con una ternura seca y plena y sentir en el pelo su mano

85 *Che Guevara Reader*, p. 384.

86 Che Guevara, *The African Dream: The Diaries of the Revolutionary War in the Congo*, Grove Press, New York, 2001, p. 24.

desmañada, acariciándome a saltos, como un muñeco de cuerda, como si la ternura le saliera por los ojos y la voz, porque los conductores rotos no la hacen llegar a las extremidades. Y las manos se estremecen y palpan más que acarician, pero la ternura resbala por fuera y las rodea y uno se siente tan bien, tan pequeñito y tan fuerte. No es necesario pedirle perdón; ella lo comprende todo; uno lo sabe cuando escucha ese «mi viejo»...⁸⁷

Sí, esposas, madres e hijos deben ser parte del sacrificio general de sus vidas para llevar a la revolución a su destino, pero esto por sí mismo no indica que el revolucionario no esté guiado por grandes sentimientos de amor. Precisamente ésta podría ser la definición más precisa del verdadero sacrificio: no lo llamas sacrificio cuando reprimes o abandonas algo que no tiene gran valor; cuando sacrificas algo que tiene gran importancia para ti y lo haces completamente consciente de todas las consecuencias sin rechinar, entonces se trata de un sacrificio real. Es lo mismo que un favor: cuando haces un favor a alguien, en el momento en que comienzas a hablar de ello –mencionando lo mucho que tuviste que sacrificar por ello– se desvanece, deja de ser un favor. Lo mismo con la caridad: la única caridad verdadera es cuando das algo a alguien que lo necesita y ni siquiera aceptas gratitud; en el momento en que empiezas a alardear de tu caridad deja de ser caridad.

Cuando Aleida March, segunda esposa del Che Guevara y madre de cuatro de sus cinco hijos, tras cuatro décadas de silencio escogido, decidió publicar sus memorias, se reveló precisamente esta cara «cálida», emocional, del Che: no era solamente una fría

87 Aleida March, *Remembering Che: My life with Che Guevara*, Ocean Press, Melbourne, 2012, p. 168 [Aleida March, *Evocación: Mi vida al lado del Che*, Espasa-Calpe, Madrid, 2008].

máquina de matar, como se había descrito a sí mismo; era amante, poeta, esposo y padre de cinco hijos también. Sus memorias abarcan los días desde que se conocieron como miembros de la guerrilla hasta el momento en que ella tuvo noticia de su asesinato en Bolivia menos de una década después. Está marcado por el mismo destino *fort-da*⁸⁸ de alguien que, por un lado, tenía profundos sentimientos hacia sus seres queridos, y por otro, los reprimía por la causa revolucionaria.

Toda la relación entre Aleida March y el Che Guevara fue un camino fatal que oscilaba entre los sentimientos más apasionados y la fidelidad máxima a la causa revolucionaria. En una carta escrita en París en 1965, el Che admitía a su mujer que la amaba cada día más, y que su hogar (los niños y el «pequeño mundo» que él podía sentir más que experimentar) le atraía mucho, pero admite también que esto podría ser peligroso –le podría desviar de su deber–. Como Aleida misma describe figurativamente, «nos hemos convertido en máquinas concentradas casi exclusivamente en el combate».⁸⁹ Por otro lado, recordando la propia oscilación del Che entre el odio («el odio como un elemento de la lucha») y el amor («el verdadero revolucionario está guiado por un gran sentimiento de amor»), Aleida llega a la misma conclusión que su hija, y dice que el compromiso del Che «estaba basado en el amor».⁹⁰

Y no sólo eso, sino mucho más que eso: no sólo el compromiso revolucionario del Che estaba basado en el

88 Concepto psicoanalítico, formulado por Freud en *Más allá del principio del placer*, a partir del juego del niño que tira un carrete y luego lo acerca de nuevo, mientras dice *fort* (lejos) y después *da!* (¡aquí!), y el placer que acompaña a ambos movimientos [N. del T.].

89 March, *Remembering Che*, p. 41.

90 *Ibidem*, p. 50.

amor, él era una máquina de amar. Antes de su viaje al Congo, dejó a su esposa un sobre en el que simplemente ponía «Sólo para ti», en el que había grabaciones de él leyendo algunos de los poemas que habían compartido en sus momentos íntimos. Al dejarle las grabaciones, le escribió que estaba dejándole lo mejor de él mismo: se trataba del Che recitando «sus poemas» como el *Adiós: Veinte poemas de amor o La sangre numerosa* de Pablo Neruda.

Cuando se fue al Congo a seguir su causa revolucionaria, la pareja atravesó una vez más los tiempos difíciles de la separación. Sin embargo, el Che –en vez de caer bajo la influencia de pasiones patéticas– escribió en una carta a Aleida que si ella iba junto a él no podía ser como su «señora» sino como una combatiente. En otra carta explica de la mejor manera posible lo que podría significar el amor revolucionario:

Así ha pasado una buena parte de mi vida; teniendo que refrenar el cariño por otras consideraciones y la gente creyendo que trata con un monstruo mecánico. Ayúdame ahora, Aleida, sé fuerte y no me plantees problemas que no se pueden resolver. Cuando nos casamos sabías quién era yo. Cumple tu parte de deber para que el camino sea más llevadero, que es muy largo aún.

Quiéreme, apasionadamente, pero comprensivamente, mi camino está trazado, nada me detendrá sino la muerte. No sientas lástima de ti; embiste la vida y véncela, y algunos tramos del camino los haremos juntos. Lo que llevo por dentro no es ninguna despreocupada sed de aventuras y lo que conlleva, yo lo sé; tú debías adivinarlo (...).⁹¹

Esto no hay que entenderlo como el consejo de un revolucionario radical a su mujer. Nos acerca finalmente a una posible definición de la radicalidad del

91 March, *Remembering Che*, p. 120.

amor como tal. La radicalidad del amor no consiste, como se considera habitualmente, en la orientación exclusiva de un ser hacia el otro: en la eliminación fatal del resto del mundo. El amor hacia una sola persona es una barbarie, como Nietzsche sabía muy bien en *Más allá del bien y del mal*, se practica a costa de los demás. En todo caso, lo que habitualmente se olvida es lo que Nietzsche añade al aforismo: también el amor a Dios. Pero, ¿no vale lo mismo también para la revolución? Si la revolución es nuestro Dios, aunque pueda proclamarse como el ideal más humanista, puede practicarse a costa de todos los demás (gulag, etc.). Para lograr una auténtica revolución radical, lo que hace falta es amor. Porque el amor es, como afirma Alain Badiou, una forma de «comunismo mínimo». El amor es comunismo para dos. Pero el amor es tan difícil como el comunismo, y puede terminar a menudo de forma igual de trágica que el comunismo. Como la revolución, el amor verdadero es la creación de un nuevo mundo.⁹²

Por supuesto, llegar a esto no es fácil en absoluto. En otra carta, escrita en Tanzania el 28 de noviembre de 1965, después de que la lucha en el Congo tomara un giro inesperado, el Che expresa una vez más esta ruptura permanente entre amor y revolución:

Has de saber que soy una mezcla de aventurero y burgués, con una apetencia de hogar terrible pero con ansias de realizar lo soñado. Cuando estaba en mi burocrática cueva soñaba con hacer lo que empecé a hacer; y ahora, y en el resto del camino, soñaré contigo y los muchachos que van creciendo inexorablemente. Qué imagen extraña deben hacerse de mí y qué difícil será que algún día me quieran como padre y no como el monstruo lejano y venerado, porque será una obligación hacerlo. (...) Ahora, que estoy encarcelado, sin enemigos en las cercanías ni

92 Alan Badiou, conferencia en Novi Sad, Serbia, 14 de enero de 2015.

entuerto a la vista, la necesidad de ti se hace virulenta y también fisiológica y no siempre pueden calmarlas Karl Marx o Vladimir Ilich.⁹³

En febrero de 1966 llegó finalmente el momento para un encuentro secreto de la pareja. El Che la esperaba en Tanzania, transformado en otro personaje que ella casi no reconoció; estaba afeitado, no llevaba el uniforme verde oliva que siempre vestía en Cuba, y ella estaba también disfrazada, con una peluca negra y unas gafas que le hacían parecer mucho mayor. Pasarían el mes siguiente en una pequeña habitación, no especialmente cómoda, y, según Aleida, aquella fue una de las mejores temporadas que pasaron juntos. Durante este periodo en Tanzania, el Che se grabó a sí mismo leyendo historias para los niños, y escribió su famosa carta de despedida a Fidel. Este encuentro sería la primera y la última vez que ambos pasaron un tiempo considerable solos, sin niños ni guardaespaldas; era como si finalmente estuvieran disfrutando de la luna de miel que nunca habían tenido. Sin embargo, siguiendo la llamada de la revolución, el Che pronto se fue a Praga y finalmente, a Bolivia. Entretanto, Aleida volvió a Cuba. Pocos días después, él le mandó a ella un pequeño cuaderno íntimo donde, en una confesión oscura pero completamente romántica, él contempla el pasado que queda atrás y le sugiere: «No me llames, no te oiría; sólo puedo rumiarte en los días de sol, bajo la renovada caricia de las balas».⁹⁴

Aquí lo tenemos de nuevo: tras un breve encuentro romántico y apasionado, el Che se convierte *una vez más* en una fría máquina de matar. ¿Pero realmente es así de fácil: era un romántico incurable o era una fría máquina de matar?

93 March, *Remembering Che*, p. 124.

94 *Ibidem*, p. 129.

Una posible respuesta para esta pregunta la podemos buscar a través de dos películas recientes que intentan captar estos dos aspectos de su vida que suelen considerarse opuestos o incluso partes conflictivas de su personalidad –el Che «antes» y «durante»/«después» de la revolución–.

La primera es *Diarios de motocicleta* (2004, Walter Sales), basada en los diarios del Che de su viaje en motocicleta a través de Sudamérica (14.000 kilómetros en sólo cuatro meses y medio), con el actor mexicano Gael García Bernal como un Ernesto Guevara de 23 años, que encarna perfectamente, con su tierno e inocente rostro, a un joven Che que todavía era un aventurero sin compromiso más parecido a Jack Kerouac que a Lenin.

La otra es *Che* (2008, Steven Soderbergh), basada en los *Pasajes de la guerra revolucionaria* y en el *Diario de Bolivia* de Guevara, con Benicio Del Toro como el revolucionario sin compromiso, que está mucho más cercano a la máquina de matar sin emociones. Es interesante darse cuenta de que no sólo el contenido o las personificaciones de los actores son lo que muestran claramente esta división (máquina de amar vs. máquina de matar), sino también las técnicas de filmación. Por ejemplo, en los *Diarios de motocicleta*, se utilizan primeros planos para construir una figura más humana del joven Che (García Bernal es el rostro ideal para una tarea de este tipo), mientras que en el *Che* de Soderbergh se evitan conscientemente los primeros planos de Benicio Del Toro por la creencia de Guevara en el colectivismo, como el mismo Soderbergh explicó: «No puedes hacer una película sobre un tipo que tiene estos principios socialistas igualitarios tan fuertes y aislarlo después en primeros planos».⁹⁵

95 Ben Kenigsberg, «Guerrillas in the Mist», *Time Out Chicago*, 13-19 de

Pero sería erróneo verlas como dos partes separadas de su vida. Deberíamos verlo mejor como una progresión lógica; no como una ruptura (el joven e inocente aventurero *se volvió de pronto* una fría máquina de matar), sino como una continuidad y coexistencia de ambos aspectos, desde el principio mismo: es en la revolución donde las características personales y la capacidad de alguien para amar puede llegar a su más alta expresión y es en el amor (cuando alguien, por ejemplo, se enamora fanáticamente) cuando las expectativas de uno llegan a su prueba más peligrosa.

En resumen: si la revolución pide sacrificios, también lo hace el amor. Pero si es amor verdadero, entonces el sacrificio no se percibe como tal. Y si es una auténtica revolución: cualquier sacrificio, incluso la propia vida, no se percibe como tal. El amor y la revolución pueden inventar momentos o actos increíbles que se podrían considerar pura locura. Pero aquí tenemos que escuchar de nuevo a Nietzsche: «Siempre hay algo de locura en el amor. Pero también hay siempre algo de razón en la locura».⁹⁶

Siempre recordaré un encuentro preparatorio para el Foro Social Mundial en Monastir, Túnez, en 2012, donde, después de horas y horas de difícil debate que parecía totalmente improductivo, un activista participante preguntó a Vinod Raina, un activista indio y compañero que murió de cáncer en septiembre de 2013: «Pero, ¿por qué estás haciendo todo esto, pagándote los billetes de avión, viniendo a Túnez, teniendo todas estas reuniones aburridas, horas y horas de debate, etc.?» Vinod respondió: «Porque estamos locos».

Noviembre de 2008.

96 Friedrich Nietzsche, «On Reading and Writing», in *Thus Spoke Zarathustra*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 28 [Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2011].

Yo añadiría hoy, en recuerdo de Vinod: sería una locura no estar locos hoy.

Gracias a las memorias de Aleida, el mundo en el que nos podemos sumergir es precisamente el mundo de una combinación entre locura y razón: por un lado, el compromiso de un revolucionario (que iría al Congo después de Cuba, y después a Bolivia después del Congo, sólo porque estaba siguiendo la pura Razón del camino revolucionario); por otro lado, un mundo de disfraces y derivas, un juego *fort-da* permanente y mortal bajo la sombra de la revolución: persiguiendo breves momentos de encuentro, ocultándose en «casas seguras», diciendo adiós y dando besos de despedida, sin saber nunca si habrá un próximo encuentro. Ambos son razonables, y ambos son locos. Pero la verdadera locura sería no hacerlo, una y otra vez.

Poco después de Tanzania, uno de los mejores momentos que pasaron juntos, se volvieron a encontrar, esta vez en Praga. Y aunque tenían que mantener una disciplina estricta, funcionando en secreto absoluto, «a nosotros nos bastaba poder estar juntos».⁹⁷ Pocos días antes del viaje final del Che a Bolivia, una nueva separación que no terminaría en un nuevo encuentro, se encontraron en una casa segura en La Habana junto con sus hijos, y el Che ya se había transformado en «Ramón». Aleida presentó a los hijos a un hombre que decía ser un amigo uruguayo de su padre que quería conocerlos, porque temía que los niños más mayores pudieran contárselo a alguien si le reconocían. Fue la prueba más fuerte a la que se sometieron antes de dejar de verse para siempre. El Che murió bajo la renovada caricia de las balas.

⁹⁷ March, *Remembering Che*, p. 130.

5

«¿QUÉ ME IMPORTA VIETNAM SI TENGO PROBLEMAS CON EL ORGASMO?»

Éste es el precio de la revolución. Y el sacrificio de los revolucionarios es consciente; es una cuota que se paga con la libertad que están construyendo. Lo mismo vale para Lenin y su retirada de *Apassionata*/Inessa debida a la revolución. En todo caso, es obvio que no se puede salir del punto muerto eligiendo una vía u otra, sino combinándolas; quizás sea posible acariciar las cabezas de aquellas personas que, viviendo en este sucio infierno, pueden crear tanta belleza, y al mismo tiempo golpearles sin piedad. Quizás sea posible ser marido, amante, poeta y revolucionario al mismo tiempo.

A diferencia de Lenin, el Che Guevara estuvo más cerca de lograr esta reconciliación entre amor y revolución. Su lección es la siguiente: el amor no amenaza necesariamente la revolución, sino al contrario: si suprimimos demasiado el amor podríamos terminar fácilmente como la Revolución de Octubre o la Revolución Iraní. Vale, podríamos decir, ¿pero no estuvo el Che privado en todo momento del tiempo con las personas a las que amaba (esposa, madre, hijos), no fue ése el

precio de su compromiso revolucionario? Aquí deberíamos seguir los escritos del propio Che y las memorias de aquellas personas que lo amaron y que no estaban celosas de su devoción casi religiosa por la causa revolucionaria. La solución no es amor o revolución, sino amor y revolución.

Fue justo al año siguiente a la muerte del Che, durante las protestas mundiales de 1968, cuando su tesis sufriría uno de sus exámenes más serios. O como rezaba una pregunta típica de aquella época, atribuida al activista político Dieter Kunzelmann: «*Was geht mich der Vietnamkrieg an, solange ich Orgasmusschwierigkeiten habe?*» («¿Qué me importa la guerra de Vietnam, si tengo problemas con el orgasmo?»). En vez de la primacía de la revolución o del amor propuestas por el Che o por Lenin, el sujeto revolucionario proclamaba ahora la primacía del sexo. No había revolución sin revolución sexual. Era como si el mismo problema del «amor libre» estuviera de nuevo sobre la mesa, sin casi ninguna referencia a Alexandra Kollontai ni a todos los agitados debates que se produjeron durante la Revolución de Octubre.

El mismo dilema entre «amor libre» y «amor convencional» –amor o revolución– estaba presente durante los años del 68 alemán en la *Kommune I*. La comuna formaba parte de la izquierda más radical del movimiento estudiantil, desde la que se desarrollaría *Die Rote Armee Fraktion* (RAF), e incluso algunos miembros posteriores de la RAF fueron antes miembros de la comuna. Por un lado, estaban influidos por Herbert Marcuse y su teoría de la sociedad unidimensional; por otro lado, ahí estaba también Wilhelm Reich. Microrebelión, con sus experimentos con drogas y promiscuidad, era la palabra del momento.

Una parte de este grupo de gente joven fundó una comuna en un piso compartido a principios de 1967 y la llamó *Kommune I*. Consideraban la familia nuclear como la célula más pequeña del Estado, de cuyo carácter represivo derivaban todas las instituciones (incluso el fascismo); la relación entre hombres y mujeres como una dependencia que invalida su libre desarrollo como personas; la propiedad privada como algo que ha de ser abolido, etc.

Ya a finales de 1966, uno de los posteriores «patriarcas» de la comuna, Dieter Kunzelmann, publicó un manifiesto sobre la fundación de comunas revolucionarias en las metrópolis modernas (*Notizen zur Gründung revolutionärer Kommunen in den Metropolen*), en el cual resumía los objetivos de las comunas. El objetivo principal de la comuna es la «*Aufhebung*»⁹⁸ de todas las «relaciones burguesas de dependencia (matrimonio, derecho de propiedad sobre hombres, mujeres e hijos, etc.)» y la «destrucción de la esfera privada y la normalidad cotidiana».⁹⁹ Es un paso revolucionario de la lucha «abstracta» a la «concreta». En vez de una estructura teórica, lo que importa es la «praxis»: no es la conciencia de clase la que conduce a la praxis, sino a la inversa –es la praxis la que lleva a la conciencia de clase–. No es extraño, por lo tanto, que la *Kommune I*, como otros experimentos similares, practicara diversos experimentos con drogas, todo tipo de prácticas sexuales, etc.

98 Superación [N. del T.].

99 Dieter Kunzelmann, «Notizen zur Gründung revolutionärer Kommunen in den Metropolen», en Albrecht Goeschel (ed.) *Richtlinien und Andschläge, Materialien zur Kritik der repressiven Gesellschaft*, Carl Hanser Verlag, Munich, 1968, p. 100.

Kunzelmann se refería entonces al influyente ensayo «Tolerancia represiva», escrito por Marcuse en 1965, afirmando:

(...) nuestra relación con la Praxis y la acción directa debería ser caracterizada por la afirmación de Marcuse de que «para las minorías oprimidas y subyugadas existe un 'derecho natural' de resistencia a emplear medios extralegales una vez que los legales se hayan revelado insuficientes» (Repressive Toleranz)¹⁰⁰. Y aquellos que practiquen este derecho de resistencia, que termina en el derrocamiento (Umsturz), lo hacen «porque quieren ser Hombres», que no aceptan ya las normas de una sociedad de administración total y no se «contienen ante el inicio de la contra-violencia». Sólo mediante «otras formas de acción» (Korsch, prólogo de Gerlach)¹⁰¹ podemos ser fieles a la afirmación del Che Guevara: «El hombre del siglo XXI es el que debemos crear...»¹⁰²

Después de leer este pasaje, la única reacción materialista histórica adecuada sería la siguiente: sí, creaste sin querer el hombre del siglo XXI. Es el hombre cuyo «derecho natural» de resistencia se convirtió en el «derecho natural» del estilo de vida. Este potencial estaba ya presente en la *Kommune I* desde el principio mismo: es el *homo ludens*, y no el serio sujeto revolucionario el mayor defensor de este movimiento; era la *Spaßguerrilla* («guerrilla divertida») liderada por Fritz Teufel y no la *Stadtguerrilla* («guerrilla urbana») de Rudi Dutschke la que servía de trasfondo para la comuna. Fue precisamente esta burla del *establishment* (el «asesinato del pudding» del vicepresidente de EEUU

100 Herbert Marcuse, *La tolerancia represiva y otros ensayos*, Catarata, Madrid, 2010, p. 74 [N. del T.].

101 La cita proviene del prólogo de Erich Gerlach al ensayo de Karl Korsch *Arbeitsrecht für Betriebsräte* (1922) [N. del T.].

102 Kunzelmann, «Notizen zur Gründung revolutionärer Kommunen in den Metropolen».

Hubert Humhrey; el controvertido panfleto «¡Arde, almacén, arde!» después de que un incendio en unos grandes almacenes de Bruselas se llevara la vida de más de 300 compradores, etc.) lo que condujo al terrorismo (Andreas Baader y Gudrun Ensslin participando en la acción de *Spaßguerrilla* en la ceremonia satírica del funeral de Paul Löbe, etc.); pero por otro lado, era precisamente esta «subversión» la que fue posteriormente cooptada por el establishment y convertida en una mercancía.

Solo varios meses después de la creación de la *Kommune I*, Rudi Dutschke, que había sido invitado a participar en ella pero nunca lo hizo, predijo un posible resultado. En una entrevista en *Der Spiegel*, Dutschke recordaba las palabras de Lenin: «El intercambio de hombres y mujeres no es nada más que la implementación del principio de intercambio burgués bajo auspicios pseudorrevolucionarios».¹⁰³ Que el auténtico «amor libre» no es una práctica fácil, como pensaron al principio los miembros de la comuna, fue algo que quedó claro en el punto álgido de la *Kommune I*. En 1969, Jimi Hendrix dio un concierto en Berlín y visitó brevemente la comuna. Pronto Uschi Obermaier –conocida también como la cara más bonita del 68– terminó con él en el hotel. La reacción de los miembros de la comuna estaba encarnada en la rabia de Kunzelmann, que les gritaba: «¿Habéis follado bien en el hotel? ¿Tenéis miedo de los espectadores? ¿Por qué no lo hacéis aquí? Queremos veros follar. ¡Queremos veros follar aquí!»¹⁰⁴

103 «Wir fordern die Enteignung Axel Springers – Gespräch mit dem Berliner FU-Studenten Rudi Dutschke (SDS)», *Der Spiegel*, 10 de julio de 1967, p. 32. Disponible online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46225038.html>

104 Uschi Obermaier, *Das wilde Leben*, Hoffman und Campe Verlag, Hamburgo, 2000, p. 95.

Cuando Uschi Obermaier llegó por primera vez a la comuna, después de escapar de la vida de sus padres conservadores de Munich, los miembros de la comuna le dieron los libros de Mao y de Marx como una suerte de iniciación –recuerda a la brillante anticipación de los eventos de Godard de *La Chinoise* (grabada sólo un año antes del 68)– pero ella pensó que las palabras eran «demasiado poco atractivas».¹⁰⁵ Es una ironía suprema que Uschi Obermaier fuera considerada al principio como una intrusa y forastera, pero fuera ella quien hizo tan popular la *Kommune I*. No porque durmiera con Mick Jagger y Keith Richards, entre otros, sino porque la politización de la esfera privada se volvió literalmente más atractiva que las «demasiado poco atractivas» palabras politizadas. Cuando llegó a la comuna, se enamoró inmediatamente de Rainer Langhans, pero no pudo soportar su relación sexual abierta con otras mujeres. Sin embargo, pronto se convirtió en una comunera mayor que los propios comuneros, y se le recuerda diciendo: «Sólo cuando odias a alguien puedes prohibirle algo que le hace disfrutar. Cuando amo a alguien, estoy feliz de todo aquello que le hace feliz. Si duerme con otra persona, no estoy privada de nada».¹⁰⁶

En la película basada en sus memorias, *Das Wilde Leben* (Eight Miles High, 2007, Achim Bornhak)¹⁰⁷ hay una escena maravillosa en la que los miembros de la comuna, después de una protesta violenta, se reúnen en su apartamento al día siguiente y leen los periódicos (*Stern*, *Der Spiegel*, etc.). Por todos los lados estaba

105 Reinhard Mohr, «Obermaier-Film 'Das Wilde Leben': Boxenluder der Revolution», *Der Spiegel*, 25 de enero de 2007, disponible online: <http://www.spiegel.de/kultur/kino/obermaier-film-das-wilde-leben-boxenluder-der-revolution-a-462051.html>

106 Julia Müller, «Miss Kommune und ihr Leben zu acht», en *Twen*, vol. II, núm. 6, 1969, p. 6.

107 Traducida al español como «Una vida salvaje» [N. del T.].

la foto de Uschi Obermaier. Uno de los miembros comienza a criticarlo, pero entonces Langhans dice que deberían usar el lema capitalista «el sexo vende» para su propia lucha. Al final, fue Uschi Obermaier quien se convirtió en el rostro más emblemático de la comuna.

Poco después, Uschi y él recibieron una invitación para ver a los Rolling Stones en Londres. Langhans se hundió pronto en los celos, a pesar del hecho de que invocaba el «amor libre» cuando Uschi estaba celosa. Kunzelmann pronto se hizo adicto a la heroína, y se le expulsó de la comuna (como a muchos otros antes). Esto fue el principio del fin de la *Kommune I*. Fue víctima de su propia ideología. Al final, fue Rudi Dutschke quien tenía razón cuando respondió a una pregunta aparentemente estúpida de un periodista de *Der Spiegel* sobre si la «comuna del horror» no era más que «un club de neuróticos graves»:

También lo es, pero la comuna no tiene la culpa de eso, sino la sociedad, que ha propiciado la formación de esas deformidades. La imagen de los miembros de la comuna desnudos que ha publicado *Der Spiegel* –con los genitales borrados, lo que dice algo de *Der Spiegel*– me parece que puede ser una expresión adecuada de la situación actual de esta comuna. La imagen reproduce el ambiente de una cámara de gas del Tercer Reich; pero tras este exhibicionismo se oculta el desamparo, el miedo y el horror. Los miembros de la comuna se consideran miembros oprimidos y marginados de esta sociedad.¹⁰⁸

¿Quién hubiera dicho en aquél momento (era 1967 cuando Dutschke pronunció estas palabras proféticas) que uno de los sujetos de otra foto de culto –la del *Stern* de 1969 con Uschi Obermaier desnuda en primer plano– se convertiría pronto en uno de los dirigentes de

108 «Wir fordern die Enteignung Axel Springers», p. 32.

la RAF? Fue Holger Meins, figura de culto de «Alemania en otoño», quien fue capturado junto con Andreas Baader y Jan-Carl Raspe en junio de 1972. En prisión, Meins y los otros prisioneros de la RAF llevaron a cabo varias huelgas de hambre contra las terribles condiciones de su encarcelamiento. Meins murió por inanición en noviembre de 1974. Su muerte desencadenó muchas protestas en Europa y más acciones terroristas; entre ellas, el asedio a la embajada de Estocolmo en 1975, por parte de terroristas que bautizaron su grupo con su nombre «Holger Meins Kommando». Tras su muerte causada por su huelga de hambre en Stammheim, Meins se convirtió en una suerte de «mártir» de la revolución, y su última foto conocida fue una triste y autocomplaciente profecía de las palabras de Dutschke: pesando sólo 39 kilos a la edad de 33 años, el antiguo miembro de la comuna parecía realmente una víctima de Auschwitz. Al final fue Dutschke, con el puño en alto en la tumba abierta de Holger Meins, quien pronunció las proféticas palabras: *Der Kampf geht weiter!*¹⁰⁹

A diferencia de otros miembros de la comuna, lo que Meins entendió muy bien es que el cuerpo humano no es sólo un campo para la liberación sexual, diversos tipos de experimentos de «sexo libre», etc. Él fue mucho más allá que eso. Sólo seis meses antes de su muerte, escribió una carta en prisión titulada *Die Waffe Mensch* («El hombre como arma»), donde decía que «estamos encarcelados, pero no desarmados (...) Tenemos dos poderosas armas: nuestros cerebros y nuestra vida, nuestra consciencia y nuestro ser».¹¹⁰

109 ¡La lucha sigue! [N. del T.].

110 Holger Meins, «Die Waffe Mensch», en Pieter Bakker Schut (ed.), *Das Info. Briefe von Gefangene aus der RAF aus der Diskussion 1973-1977*, Neuer Malik Verlag, Kiel, 1987, p. 65.

Éste fue el anuncio de la más larga y difícil huelga de hambre colectiva de los presos de la RAF. La intención de las palabras de Meins se vuelve todavía más clara cuando leemos su carta del 5 de junio de 1974, en la que dice: «Las hermanas Price, ¡ellas viven 10 x 10 x 10.000 años!»¹¹¹ Significa: es precisamente a través de la huelga de hambre como uno puede alcanzar la eternidad. Las llamadas «hermanas Price» fueron encarceladas por formar parte del IRA y llevaron a cabo una huelga de hambre que duró más de 200 días.

Como sabemos, la huelga de hambre, como una forma de resistencia no-violenta o como medida política de presión, tiene una larga historia: desde la Irlanda pre-cristiana hasta la vieja práctica de huelgas de hambre en India, donde quienes protestaban –generalmente personas endeudadas– iban a las puertas de los acreedores y se ponían en huelga de hambre. El ejemplo más famoso es, por supuesto, Mahatma Gandhi, quien protestó contra el papel colonial británico de India en sus muchas y famosas huelgas de hambre. Después estuvieron también las sufragistas inglesas y americanas, etc.

Los ejemplos más notables son, por supuesto, los republicanos irlandeses, lo que nos trae de vuelta a la tesis de Holger Meins de que el cuerpo humano puede servir como arma. Justo después del fin de la Guerra Civil Irlandesa, en 1923, más de 8.000 prisioneros del IRA se pusieron en huelga de hambre, y después otra vez en los años 40, y de nuevo en los 70.

De hecho, fueron precisamente las huelgas de hambre del IRA las que, entre otras cosas, sirvieron de inspiración para las huelgas de hambre de la RAF pocos

111 *Ibidem*, p. 67.

años después. Las condiciones de los presos de la RAF en Stammheim eran un Guantánamo *avant la lettre*: todos los presos estaban confinados en celdas de aislamiento, las luces estaban encendidas día y noche, y había un aislamiento total.

Hasta el momento, la mejor descripción de esto es la que hizo la propia Ulrike Meinhof:

La sensación de que la cabeza de una explota (la sensación de que la parte de arriba del cráneo simplemente se va a partir, a abrir de golpe),

la sensación de que la columna vertebral presiona al cerebro, y el cerebro se reseca como fruta seca, por ejemplo,

la sensación de que tu cuerpo se inunda de manera constante e imperceptible, de que te controlan de manera remota,

la sensación de que te machacan las conexiones,

la sensación de que orinas el alma de tu propio cuerpo, como cuando no puedes retener el agua,

la sensación de que la celda se mueve. Te despiertas, abres los ojos: la celda se mueve; por la tarde, si brilla el sol, se para de repente. No puedes escapar de la sensación de movimiento. No puedes decir si los escalofríos son por fiebre o por frío,

no puedes decir por qué tiritas,

te congelas.

...

La sensación de viajar a través del espacio metida en un barril de forma que la aceleración te despelleja

La colonia penal de Kafka

La versión con una cama de clavos

Una montaña rusa que no para.¹¹²

112 Ulrike Meinhof, «Ulrike Meinhof on the Dead Wing», en J. Smith & A. Moncourt (eds.), *Red Army Faction, Volume I: Projectiles for the People*,

¿No es ésta una de las mejores descripciones de lo que ocurre al cuerpo humano y a la mente cuando estás en prisión? Además, lo que muestran estos ejemplos –la huelga de hambre de Holger Meins y las sensaciones de Ulrike Meinhof– es lo que en teoría política, desde Foucault hasta Agamben, se denomina biopolítica. Pero el *homo sacer* puede contraatacar –los propios presos usaban el cuerpo humano como último recurso, como su último medio y su último campo de batalla–.

Tomemos otra vez el ejemplo del IRA. En 1978, los presos comenzaron algo que sería conocido como «protesta sucia». Rechazaban abandonar sus celdas para ducharse o usar el servicio, y los funcionarios de prisión no estaban autorizados para lavarlos. Fue un claro movimiento en las dinámicas de poder. En vez de ser puros cuerpos objeto, las mujeres decoraron las celdas con sangre menstrual; sus cuerpos eran ahora armas políticas. El cuerpo se transformaba en un espacio de resistencia, más que en un objeto de disciplina y normalización.

Si vives bajo las condiciones de la biopolítica, si estás privado de todo y tu cuerpo es el objeto de la disciplina y el castigo, entonces el último recurso es precisamente el cuerpo. Tomemos si no otro ejemplo notable, más antiguo –el del Marqués de Sade–. Sabemos que estuvo 32 años de su vida en prisión. Pero lo que es menos conocido es que en un momento dado los guardias de la prisión confiscaban cada trozo de material escrito que podían de su celda, y se dice que él habría conseguido objetos afilados y había comenzado a tallar sus escritos en las paredes y que cuando se los quitaron se habría mordido los dedos para escribir con su sangre...

Lo que observamos en la afirmación de Ulrike Meinhof y en la práctica del Marqués de Sade es lo siguiente: bajo esas condiciones, no hay diferencia entre el cuerpo y la mente –la mente se convierte en el cuerpo y el cuerpo se transforma en la mente de uno–. No es solo una inversión de la clásica valoración positiva platónico-cristiana de la mente sobre el cuerpo. La cuestión no es tan simple como para decir que ahora el cuerpo prima sobre la mente. Lo que resulta evidente en «El hombre como arma» es una tendencia a superar la oposición dualista entre el cuerpo y la mente misma. Esta es la razón por la que Nietzsche nunca habló de *Körper*, sino de *Leib*. *Körper* sería un cuerpo muerto, y *Leib* es mucho más que sólo un cuerpo, es una unidad de cuerpo, mente y alma.

Y es exactamente aquí donde deberíamos volver al principio. Los ejemplos «radicales» utilizados –las huelgas de hambre de la RAF, las protestas sucias del IRA, por no mencionar el suicidio como última arma– muestran que el cuerpo no es siempre un objeto político, pero que sí puede llegar a serlo. Las recientes protestas en Turquía nos dieron al menos dos confirmaciones de que «el cuerpo puede ser un arma».

La primera fue una danza de protesta en solidaridad con los manifestantes que ocuparon el parque Gezi en Estambul, llevada a cabo por los miembros de la Opera y Ballet Estatal de Turquía. Uno de los participantes de la protesta dijo que bailar en un escenario era la única manera con la que podían expresarse. «Nuestro único objetivo, dado que sólo podemos expresarnos por medio de la danza, es mostrar así también nuestra protesta». El otro ejemplo es el llamado «Hombre de pie». ¿Sorprende que este hombre no fuera simplemente una persona que protesta? Su nombre es Erdem

Gunduz, y es bailarín y coreógrafo. La primera tarde estuvo de pie cinco horas portando un retrato de Mustafa Kemal Atatürk. Poco después, protestas similares que consistían simplemente en pararse y mantenerse de pie se extendieron por toda Turquía.

Fue una estrategia brillante, que recordaba al «Hombre del tanque» de la plaza de Tiananmen o a la reciente performance de Jelena Topic de Bosnia, que permanecía de pie en silencio. ¿Por qué es una buena estrategia? Porque la no-violencia es mucho más difícil de manejar que la protesta violenta, el gobierno está tentado a arrestar a gente que no hace nada más que permanecer de pie. Por supuesto, terminan arrestando a la gente de pie también.

Lo que los miembros de la Opera y Ballet Estatal de Turquía y Erdem Gunduz repetían es el famoso eslogan del New Dance Group, una organización obrera de danza, creada en 1932 por dos estudiantes de danza judíos, que dice: «La danza es un arma en la lucha de clases».

La idea principal del New Dance Group es que el aspecto debería tener un grupo de danza ideal. Además de bailarines, atrae también a trabajadores corrientes. Y por sólo 10 centavos, los estudiantes pueden asistir a una clase de danza de una hora, una hora de improvisación basada en un asunto social y una hora de discusión sobre temáticas sociales. Como sabemos, en 1932 once grupos de danza obreros de Nueva York se unieron en la Workers' Dance League. Esto es exactamente lo que necesitamos ahora: una *Workers' Dance League*. O al menos, bailarines conscientes de que la danza no es siempre «arte puro», sino que siempre es un acto político también.

Y aquí volvemos al problema del sexo. En la medida en que es percibido como un medio en sí mismo, no como un arma en la lucha de clases, sino como un último destino placentero, no es en absoluto revolucionario. Andreas Baader tenía razón con su inolvidable frase *Ficken und Schießen ist ein Ding* («Follar y disparar son la misma cosa»), pero el problema real aparece cuando follar se vuelve más importante que disparar. Y también lo contrario: cuando sólo disparar es lo importante.

Un ejemplo perfecto para otro grupo, tras *Kommune I*, en el cual follar se volvió más importante que disparar es la versión americana de la RAF –se trata, en efecto, de los Weather Underground–. El movimiento de EEUU contra la guerra de Vietnam tomó pronto el mismo camino que el movimiento alemán del 68, no sólo bombas y violencia sino también «liberación sexual». Después de que los miembros de los Weather Underground rechazaron la no-violencia como una táctica viable, se mudaron a viviendas colectivas para «acabar con la monogamia» también –se consideraba que las relaciones exclusivas entre hombres y mujeres fortalecían los viejos patrones de subordinación femenina–. Quien mejor lo describe es Mark Rudd, antiguo líder estudiantil radical de los 60 y miembro fugitivo de los Weather Underground. Una vía para «acabar con la monogamia» consistía en:

(...) experiencias sexuales extremas. Experimentábamos sexo en grupo, homosexualidad, y sexo casual para intentar escapar de la represión del pasado y adentrarnos en el futuro revolucionario (...) En tanto que el sexo era la mayor intimidad de las relaciones humanas, construíamos colectivos políticos que unían con esta intimidad a todos sus miembros, y no a parejas monógamas.¹¹³

113 Mark Rudd, *Underground: My Life with SDS and the Weathermen*,

Pero esto tuvo un precio particular. Como otro miembro de los Weather Underground, Bill Ayers, recuerda en sus memorias *Días de fuga*, «terminar con la monogamia nos llevó un montón de energía –formaba parte de la línea política renunciar a todos los hábitos y constricciones culturales del pasado, convertirnos nosotros mismos en herramientas de lucha desinteresadas. Eramos una fuerza policial anti-puritana– se esperaba de ti que follaras, no importa con quién».¹¹⁴

Y, de acuerdo, esto puede sonar subversivo, pero el verdadero problema de esta «liberación sexual» lo podemos encontrar en otras partes de las memorias de Mark Rudd. Simplemente tomemos la siguiente:

Para mí significaba libertad aproximarme a cualquier mujer en cualquier colectivo. Pocas veces me rechazaban, así era el aura y el poder de mi posición de liderazgo. Por segunda vez en mi vida, podía cumplir mis fantasías: podía tener a casi cualquiera de estas bellas y firmes revolucionarias que deseaba.¹¹⁵

¿Cuándo fue la primera vez que se cumplieron sus fantasías? Cuando era presidente de Students for a Democratic Society (SDS). En 1968, encabezó la ocupación de cinco edificios del campus de Columbia para protestar contra la financiación de la universidad de la guerra de Vietnam. En muchos sentidos, se convirtió en el rostro del estudiante organizador y de la protesta de masas. Viajó a través del país, dando conferencias en varias universidades; se exhibió su foto en el *New York Times* y en el *Newsweek*; era una estrella. Y es de este periodo de donde procede esta confesión:

William Morrow, New York, 2010, p. 165.

114 Bill Ayers, *Fugitive Days: Memoirs of an Antiwar Activist*, Beacon Press, Boston, MA, 2009, p. 147 [Bill Ayers, *Días de Fuga. Memorias de un activista contra la guerra de Vietnam*, Hoja de Lata, Gijón, 2014].

115 Rudd, *Underground*, p. 164.

No sentía escrúpulos en absoluto por dormir con cualquiera que estuviera disponible en mi camino, incluso aunque tuviera una nueva novia en Nueva York. Era un yonqui de las mujeres. Estaba cumpliendo mi vieja fantasía sexual de dormir con muchas mujeres. Los números parecían probarme que era atractivo y viril. A veces, antes de ir a dormir, contaba las mujeres con las que había hecho el amor desde que comencé el instituto.¹¹⁶

¿Cómo hay que leer esto? Por supuesto, Rudd es cínico y auto-irónico, pero lo que muestran todas estas confesiones es que «acabar con la monogamia», incluso aunque pudiera haber sido un acto subversivo al principio, ya no era subversivo en absoluto. Sólo probaba ser útil a los «yonquis de mujeres» como él, que contaba incluso las mujeres con las que dormía para probar su propia virilidad. Rudi Dutschke tenía de nuevo razón: el intercambio de hombres y mujeres no es nada más que la aplicación del principio burgués de intercambio bajo auspicios revolucionarios. Y aquí volvemos de nuevo a la crítica de Lenin a la «teoría del vaso de agua».

¹¹⁶ Rudd, *Underground*, p. 31.



DESPUÉS DEL ACTO: LA RADICALIDAD DEL AMOR

Así, después de todas estas versiones y perversiones del amor, ¿podemos responder finalmente cuál sería la verdadera Radicalidad del Amor? Como hemos visto, la revolución nos da algunas indicaciones posibles o incluso lecciones: como el primer encuentro de un momento revolucionario, uno debe *caer enamorado*: no hay amor sin caída. Por un lado, esta caída consiste en los momentos increíbles cuando ocupas una plaza o mueres bajo la renovada caricia de las balas, y por otro, puedes estar seguro de que estás en la caída, estás cayendo, cuando de pronto te quedas paralizado por los ojos de alguien.

Esta es la primera consecuencia radical del amor: todo aquello que creías garantizado, los fundamentos mismos de toda tu vida cotidiana, el pasado y el futuro se ven pintados inherentemente por este nuevo presente que reconstruye tu pasado y tu futuro. Pero, aún así, ¿es esto amor? No, deberíamos ser aquí mas precisos: es la primera consecuencia radical de algo que podrían transformarse en Amor. El acto de «enamorarse» todavía no es amor. Es lo que los sufíes

llamarían *hawa*. Sólo cuando llegamos al nivel del *hubb*, cuando lo obsceno llega hasta el fondo, puede convertirse en algo más. Pero, una vez más, aquí acecha un nuevo peligro: se trata de *‘ishq* cuando *hubb* ciega los ojos del amante excepto para su amado/a.

En otras palabras, justo después de la caída (y sigue siendo parte de la «caída») –si fuera una caída real– viene la obsesión por la persona amada, la necesidad de aislamiento: lo único que importa soy yo y mi amado/a, no me preocupo por el resto del mundo, ni por mi madre ni por mis amigos. Una de las mejores ilustraciones se encuentran en *Último tango en París* (1972) de Bertolucci. Es la escena primordial de aislamiento: Paul (Marlon Brando) y Jeanne (Maria Schneider) están recluidos en un apartamento abandonado en el que rechazan todo lo que les une a la civilización –nombres, lenguaje y, por supuesto, ropa–. ¿Y cuándo comienza esta caída a colapsar? En el momento en que dejan el apartamento y Jeanne revela finalmente lo que quería saber durante todo su apasionada aventura: Paul había perdido recientemente a su esposa, que se había suicidado; es el propietario de un oscuro hotel, etc. Aunque toda su relación estaba en el borde del sado-masiquismo, siendo Paul quien llevaba el papel principal (el mejor ejemplo de esto es la legendaria escena de la mantequilla con Maria Schneider en el suelo), es él quien finalmente supera la caída y llega al amor.

Va hasta Jeanne y le dice: «Soy yo de nuevo».

Jeanne replica: «Se terminó».

Paul: «Es cierto. Se terminó, y entonces comienza de nuevo».

Jeanne: «¿Qué comienza de nuevo? Ya no entiendo nada».

Paul: «No hay nada que entender. Dejamos el apartamento, y ahora comenzamos y amamos todo el resto».

Jeanne: «¿El resto?»

Paul: «Sí, escucha. Tengo 45 años. Soy viudo. Tengo un pequeño hotel. Es un antro, pero no un sitio de mala muerte. Solía vivir por mí mismo y me casé, y mi mujer se suicidó».

Si ha existido una caída fatal, es la del *Último tango en París*. Pero lo que podemos ver aquí es que el paso después de la caída abre un espacio todavía mayor de riesgo, de apertura, de todo un mundo nuevo y de todos los peligros que conlleva. Es precisamente este momento el que ignoran todas las interpretaciones del momento de Bertolucci. El verdadero momento estremecedor no es la aventura sado-masoquista en sí, la apasionada relación entre Marlon Brando y Maria Schneider que fue más allá de la película. No, es esta traumática grieta real abierta tras abandonar el apartamento. El primer test de amor radical aparece una vez abandonas el apartamento; una vez que las máscaras desaparecen y llega el momento para familiarizarse con todos los detalles sucios (45 años de edad, viudo, propietario de un hotel, etc.)

Sólo puede haber una salida para el deseo de aislamiento absoluto –si dejamos a un lado finales de fantasía como «y vivieron felices para siempre»–. Donde mejor queda retratado es en otra obra maestra de la cinematografía del siglo XX. Se trata, cómo no, de *Il Portiere di notte* (El portero de noche) de 1974. Aquí podemos averiguar qué podría ocurrir con Paul y Jeanne si hubieran continuado su juego y nunca se quitasen las máscaras.

Es la historia de un reencuentro entre un antiguo oficial de las SS con un preso de un campo de

concentración. Max (Dirk Bogarde) es ahora portero de noche en un hotel de Viena, todo el tiempo bajo la vigilancia de sus antiguos colegas nazis, quienes suponen y finalmente revelan su relación sexual secreta con Lucy (Charlotte Rampling), que había comenzado ya en el campo de concentración y ahora, diez años después, encuentra su episodio final. La única manera de que ambos puedan continuar su relación consiste en ocultarse en el apartamento de él. Su amor obsesivo crea así, una vez más, una situación característica de un campo de concentración. El aislamiento termina en paranoia, y no pueden salir del apartamento. Una vez agotan todas sus reservas de comida, reducidos a lo que Agamben llamaría «vida desnuda», hambrientos, con toda su vida cotidiana reducida al nivel animal, la única salida para su situación se convierte en una muerte «honorable»: Max vestido como un oficial de las SS, y Luci como una presa del campo de concentración, cruzando de la mano el puente en el que serán asesinados.

Cada aislamiento consiste en el deseo de poseer al otro. Desde este punto de vista el aislamiento es esencialmente un imposible. Es un lugar imposible y, aunque los amantes lo conocen, luchan precisamente por esta imposibilidad. Como Jean Baudrillard afirma en una bella descripción en *Las estrategias fatales*:

Amar a alguien es aislarle del mundo, es borrar sus huellas, desposeerle de su sombra, arrastrarle a un futuro homicida. Es girar en torno a él como un astro muerto, y absorberle en una luz negra. Todo se juega en una desorbitante exigencia de exclusividad sobre cualquier ser humano. Es en eso, sin duda, que es una pasión: porque su objeto está interiorizado como fin ideal, y sabemos que no sólo hay objeto ideal cuando está muerto.¹¹⁷

117 Jean Baudrillard, *Fatal Strategies*, Semiotext(e), Los Angeles, CA,

El único problema con Baudrillard es que habría que añadir un detalle pequeño, pero importante, si realmente queremos entender la diferencia entre el *enamoramiento* y el Amor: la demanda de exclusividad de un ser humano es una característica del *enamoramiento*, mientras que el Amor es su puro opuesto. No es radical girar en torno al otro como un astro muerto y absorberle en una luz negra. Esto sería lo que Michael Hardt llama «amor por lo mismo», una unificación a través de la eliminación de las diferencias. Es una forma narcisista de amor.

Entonces, ¿es la solución lo que la generación del 68 –*Kommune I* o los Weather Underground– entendieron por «amor libre»? ¿En vez de una pareja, tener muchas? ¿Abandonar los celos y el individualismo para alcanzar el placer de un amor colectivo? Si todas las (per)versiones arriba mencionadas de este tipo de «amor libre» todavía no son suficientes para entenderlo, debemos ir mucho más lejos: quizás podría ayudarnos alguien que llevaba una doble vida con dos mujeres y estaba dividido entre dos relaciones. Se trata de Daniel Bensaïd, que dice en sus memorias:

En estos años de liberación moral y de ataques a la consagración de la vida privada, los militantes buscaban liberarse de los viejos prejuicios sobre las relaciones y la fidelidad. A pesar de compartir proclamas solemnes de liberación, en todo caso, los individuos no eran todos iguales en términos de celos y dolor. El viejo Adán (o Eva) no se muda tan fácil. Si bien se puede esperar derrocar el poder político por asalto, o revolucionar las relaciones de propiedad por decisión legislativa, el complejo de Edipo o la tentación de incesto no pueden ser abolidas por decreto.

1998, pp. 135-6 [Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1984, p.111].

La transformación de las mentalidades y culturas es una cuestión de muy *longue durée*.¹¹⁸

Gracias a las cartas publicadas de Simone de Beauvoir a Sartre, podemos ver que incluso los héroes inmortales de una relación «transparente» y «abierta» no siempre estaban felices o satisfechos con su pacto de experimentar *affaires* amorosos contingentes. Simone de Beauvoir también sentía celos, y no era tan independiente de Sartre como se pensaba antes. Es suficiente con leer su carta del 26 de Octubre de 1939 para tener una idea de ello:

Ya se lo he explicado alguna vez, no tengo celos de sus sentimientos hacia los demás; pero (no es sólo el tema de una novela) tengo celos de los sentimientos de los demás hacia usted. Wanda no me molesta porque en su pequeña conciencia es usted un ser extraño, ¡tan ajeno al que yo amo!... Sin embargo, Védrine me fastidia porque la imagen que tiene de usted es más real, más en serio, y porque se rebela y piensa su amor por usted con seriedad, y además porque es de una violencia palpable. Cuando está usted aquí sé muy bien que nuestro amor es el más auténtico; con todo, en la distancia me pesa verlo arrastrar tantos otros corazones. En este momento me gustaría estar a solas con usted, como antaño, sin Kosakievich, sin Védrine, sólo usted y yo. Ya sé que es una tontería porque si usted estuviera aquí, pese a todo lo demás, sólo seríamos usted y yo. Pero es que está tan lejos...

A usted, a usted, lo amo tanto, lo amo con verdadero amor; siento apasionada necesidad de usted. ¡Oh pequeña sombra!, ¡transfórmese en carne y hueso! Necesito sus bracitos en torno a mí.¹¹⁹

Como podemos ver, la transformación del amor bajo auspicios revolucionarios no es una tarea nada fácil.

118 Daniel Bensaïd, *An impatient Life: A Memoir*, Verso, London, 2014, p. 98.

119 Simone de Beauvoir, *Letters to Sartre*, Arcade Publishing, New York, 1992, p. 98 [Simone de Beauvoir, *Cartas a Sartre*, Lumen, Barcelona, 1996, p. 211].

Podríamos hacer el experimento de tomar las «Tesis sobre la moral comunista en la esfera de las relaciones matrimoniales» de Alexandra Kollontai (publicada en 1921) y ofrecerle a Simone de Beauvoir la 4ª tesis: «Hay que reemplazar una actitud celosa y propietaria con la persona amada por una comprensión de camaradas hacia el otro y una aceptación de su libertad. Los celos son una fuerza destructiva que no puede ser aprobada por una moral comunista».¹²⁰ Y ahora, ¡leamos de nuevo la carta de Simone de Beauvoir! ¿Realmente violaba y transgredía la moral comunista porque no era capaz de ver más los incontables *affaires* de Sartre? La crítica de Lenin a la «teoría del vaso de agua» no tenía razón cuando trataba de entender lo que realmente significaba para Kollontai el «amor libre», pero por otro lado, fue él quien ya había predicho el punto muerto al que llegaría Simone de Beauvoir. Lo que tenían Beauvoir y Sartre era un «comunismo para dos»; lo que representaban es lo que Kollontai prescribía en sus «Tesis sobre la moral comunista» y si queremos ver cómo funciona en la realidad, tendríamos que mirar a su relación concreta. Sí, al final podríamos decir: funcionaba, pero... ¡no es nada fácil!

El punto, entre otros, en el que Kollontai tenía razón (¡y hemos de decir que era una de las interpretaciones más radicales del amor hechas hasta hoy mismo!) era la esfera de la propiedad. Todas sus tesis sobre la nueva moral del amor estaban dirigidas contra la idea de que en una pareja uno comience a tratar al otro en términos de relaciones de propiedad, lo cual en ocasiones va tan lejos como para que los amantes se apresuren a privatizar el corazón de la otra persona.

120 <https://www.marxists.org/archive/kollonta/1921/theses-morality.htm>

Esta privatización de la esfera más íntima es algo que todavía aparece en las relaciones sexuales. El concepto de «amor libre» de Kollontai, por el cual ella se refería a relaciones liberadas de la posesión burguesa es de la máxima importancia para la comprensión actual del amor. Lo que Lenin –como se ve en su discusión con Clara Zetkin– obviamente no entendía es que Kollontai veía el surgimiento de encuentros sexuales informales como a menudo explotadores (de mujeres para el beneficio sexual privado de hombres) e irresponsable (las mujeres dejaban de preocuparse de los niños en un contexto social que todavía no era capaz de poder dar recursos sociales para la crianza colectiva de los niños).

Lo que Kollontai no podía predecir es que las medidas más progresistas que había llevado a cabo (sus esfuerzos para nacionalizar la maternidad y el cuidado infantil), como la única mujer en el gabinete soviético y como la primera mujer en la historia que había sido reconocida como un miembro de un gobierno, pronto se transformaron en su opuesto puro, en un futuro distópico en el que se aboliría el amor. No necesitamos historias de ciencia ficción o películas como la reciente *El dador de recuerdos* (en la cual no se permiten sentimientos y se asigna a los niños a las familias), si podemos examinar el experimento llamado Jemeres Rojos.

Pero antes, tomemos el discurso que Kollontai dirigió a los delegados de la Tercera Conferencia Panrusa de los Departamentos Regionales de Mujeres en 1921 sobre la «prostitución y las maneras de combatirla»:

El mundo burgués aprobó la exclusividad y el aislamiento de la pareja matrimonial del colectivo; en la sociedad burguesa atomizada e individualista, la familia

era la única protección frente a la tormenta de la vida, un puerto tranquilo en un mar de hostilidad y competición. La familia era un colectivo independiente y cerrado. En la sociedad comunista esto no puede ser. La sociedad comunista presupone un sentido tan fuerte de lo colectivo que queda excluida cualquier posibilidad de existencia de un grupo familiar introspectivo y aislado. En el momento actual podemos considerar que los lazos de parentesco, familia e incluso de la vida matrimonial están debilitándose. Se están formando nuevos lazos entre trabajadores, y se están estableciendo la camaradería, los intereses comunes, la responsabilidad colectiva y la fe en el colectivo como los principios más altos de la moral.¹²¹

Sí, sabemos muy bien, especialmente ahora, que la unidad familiar atomizada e individualizada era el prerrequisito perfecto para la acumulación de capital. Thomas Piketty nos proporcionó una investigación empírica y teórica sobre la evolución a largo plazo de la salud y las herencias. Pero, ¿realmente abolieron las sociedades comunistas esta tendencia, o fue la nomenklatura del partido otra versión de acumulación por herencia? Si queremos ver la consecuencia final de la abolición de las familias de Kollontai, no nos asustemos de mirar a los Jemeres Rojos de Camboya.

Como Kollontai, los Jemeres Rojos –en su propia versión obscena del comunismo– insistieron en que la «pareja» aislada como una unidad especial no responde a los intereses del comunismo, y que los intereses del individuo deben ser subordinados al colectivo. Sabemos muy bien que los Jemeres Rojos, una vez que alcanzaron el poder en 1975, trataron de destruir todas las pertenencias personales (gafas, recuerdos, etc.) para crear al Nuevo Pueblo. En vez de individuos, crearon una sociedad en la que todos los miembros del

121 Alexandra Kollontai, *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, Allison & Busby, Londres, 1977.

colectivo tenían que comer juntos, la única posesión permitida era una cuchara y todo el mundo tenía que compartirlo todo. Y esto no es todo: uno de los campos más importantes de la revolución de los Jemeres Rojos fue la transformación de la unidad familiar.

Sólo en los años recientes, y gracias al Tribunal de Camboya¹²² hemos conocido mejor las prácticas generalizadas y sistemáticas de matrimonios forzados que tuvieron lugar prácticamente en cada poblado de todo el país. Entre 1975 y 1979, el ominoso Angkar (Partido Comunista de Kampuchea), la «Organización» sin ley ni rostro, forzó a al menos 250.000 mujeres de entre 15 y 35 años de edad a casarse. Por supuesto, nuestra primera reacción espontánea podría ser la siguiente: ¿cómo y de qué manera está conectado esto con el concepto de Kollontai de «amor libre»? ¿No es el matrimonio forzado el opuesto puro del «amor libre»? Sí, pero la pesadilla de los Jemeres Rojos evolucionó a partir de la misma idea de que el Estado tiene que ser la única familia y que los individuos deben formar parte de un colectivo.

En la práctica, parecía como esto: se casaba a las parejas arbitrariamente, sin oportunidad de consentimiento, e incluso presionadas a consumir su matrimonio para asegurar la emergencia de una nueva generación de trabajadores (el Nuevo Pueblo) que tendrían menos lealtad familiar y serían mas leales al Estado. Rompiendo los vínculos familiares y quitando de las manos de los ciudadanos la decisión de con quién casarse, era ahora el Estado quien regulaba incluso el amor. «El uso del matrimonio forzado en particular fue sistemático y generalizado, el régimen

122 En inglés Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia (ECCC) [N. del T.].

lo empleó para asegurar lealtad hacia el gobierno rompiendo los vínculos familiares y retirando de las manos de los ciudadanos la gran decisión vital de con quién casarse, para encomendársela al Estado».¹²³

Así, ¿dónde nos deja todo esto hoy? En el actual *impasse* neoliberal, en el que a diario se va destruyendo el «Estado de Bienestar» por todo el mundo, incluyendo los servicios de salud y el cuidado infantil, las reformas radicales del bienestar de Kollontai y sus propuestas legislativas sin realizar (conocidas bajo el nombre incorrecto de «nacionalización de las mujeres») parecen historias de ciencia ficción de un universo diferente. Este universo radical incluía incluso, residencias para ancianos, orfanatos, hospitales gratuitos para personas necesitadas, sistema general de pensiones, sistema educativo, etc.¹²⁴ Esto todavía sirve, especialmente ahora, como horizonte para cualquier política radical que quiera acercarse al nombre de comunismo.

Por otro lado, y es aquí donde nos encontramos con un problema real, si la idea de bienestar se aplica también al amor, fácilmente podríamos acabar en algo que podríamos llamar «nacionalización del amor». Cualquier Estado progresista debe tener algún tipo de legislación sobre matrimonio, divorcio, relaciones homosexuales, etc., como en el primer periodo de la Revolución de Octubre, y muchos Estados del siglo XXI, incluso en el «civilizado Occidente», están muchos siglos atrás de este tipo de reformas progresistas. En todo caso, tan pronto como el Estado comienza a intervenir en las esferas más íntimas de la vida humana, se puede terminar en la distopía de los Jemeres Rojos. La lección

123 <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=44264&Cr=sexual+violence&Cr1:#.VMPCJUu9bwK>

124 Véase Alexandra Kollontai, *The Autobiography of a Sexually Emancipated Communist Woman*, Prism Key Press, Nueva York, p. 34.

de este complejo está perfilada en la discusión entre Lenin y Kollontai. Ninguna de sus posiciones, ni la de Lenin sobre la eliminación de las emociones (recorde-mos la *Apassionata*), ni la de Kollontai sobre el «vaso de agua», es cierta ni falsa; no hay que elegir entre la primera y la segunda posición, sino crear una tercera. Y es el Che y su historia de amor la que nos proporciona al menos algunas pistas sobre en qué dirección podría ir esta posición. La verdadera Radicalidad del Amor ha de ser fiel a la persona amada y a la Revolución al mismo tiempo.

Puede haber tres en una relación; los amantes (dos) y una tercera instancia (la Revolución). E, inesperadamente, llegamos a la trinidad. Para el (verdadero) cristianismo, el amor refleja el amor a Dios. Dios es amor. Dios está en la base de cualquier amor. En este Dios que es amor es donde la teología cristiana encuentra la trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo que se aman uno a otro, y a esto se le llama *Pericóresis*. Donde mejor se ilustra es en el nudo borromeo del Scutum Fidei, como se muestra en la figura 3.

Lo que podemos ver aquí es la co-inherencia, una circumincesión en la que las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu Santo son no-direccionales (NON EST). El amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es un amor sin la relación de *complementariedad*. Complementariedad significa compatibilidad mutua. En el concepto cristiano de amor, el ideal no es un amor complementario. Hombres y mujeres no son compatibles, pero el asunto es que dos personas (incluso hombre y hombre, o mujer y mujer) se reconozcan a sí mismas como reflejo de Dios, y que ellos se amen y se respeten el uno al otro como Padre e Hijo. Ninguno da lo que el otro tiene (o no tiene); cada uno de ellos

abre espacio para el otro y su libertad.¹²⁵ El amor real es así la conexión del NON EST con aquello que es EST. En la teología cristiana esto es Dios, pero, ¿por qué no llamarlo Revolución?

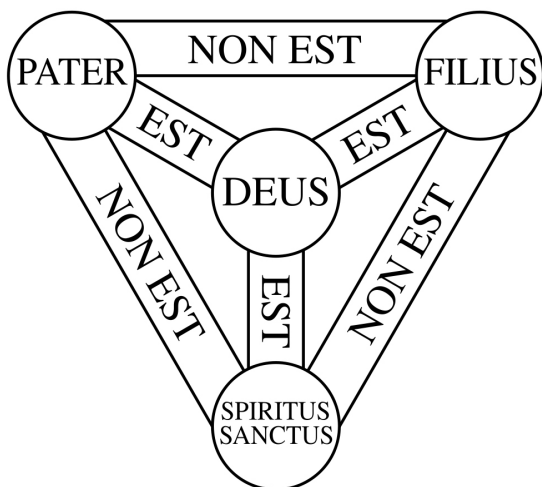


Figura 3: Nudo borromeo del Scutum Fidei o Trinidad.

¹²⁵ Debo esto a la hermana Teresa Forcades (Cataluña).

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y ANALÍTICO

A

- Aaron Zalkind 83, 88
Aborto 82, 84
Agamben 129
Ahmadinejad 77
Alain Badiou 29, 113
Albania 69
Alcohol 73
Aleida Guevara 107, 114
Aleida March 107, 110, 111
Alexander Kaun 36
Alexandra Kollontai 35, 42, 97, 100, 104, 141, 142, 145,
146
Amor convencional 120
Amor libre 98, 100, 120, 139, 142
Amor revolucionario 112
Andreas Baader 123, 126, 132
Angelica Balabanoff 103
Annie Hall 47
Arabia 67
Arabia Saudí 66
Arquitectura del deseo 57

Arquitectura del goce 57
Arquitectura de muros 54, 56
Arthur Rimbaud 39
Atenas 35
Auschwitz 126
Azar Nafisi 59

B

Balabanoff 104
Banksy 49
Beber alcohol 71
Beethoven 103, 104
Berlín 123
Bertolucci 43, 136
Beyoncé 67
Biopolítica 129
Bolivia 107, 111, 114, 117
Buenos Aires 109

C

Camboya 143
Celia de la Serna 109
Censura 61, 62
Charles Nicholl 51
Charlie Hebdo 94
Che Guevara 35, 44, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114,
115, 117, 119, 120, 122, 146
Cine 78
Clara Zetkin 90, 95, 98, 100
Cloak 50
C. L. R. James 32
Coca-cola 76
Código de vestimenta islámico 72
Comuna de París 33

Comunas de Berlín 42
Comunismo 84
Congo 108, 109, 117
Cuba 107, 114, 117
Cultura del striptease 66

D

Daniel Bensaïd 139
Demidovich 84
Derecho a la ventana 57
Destrucción de la esfera privada 121
Desviación de la lucha de clases 91
Dieter Kunzelmann 120, 121
Dinamarca 34
Disolución del matrimonio 82
Divorcio 82, 84
Donald Trump 68
Dutschke 126

E

Economía libidinal 84, 89, 92
Edward Snowden 49
El Partido 65
Emancipación de la carne 97
Enamoramiento 48
Enamorarse 135
Engels 81
Enver Hoxha 69
Erdem Gunduz 130
Eric Naiman 87
Escuelas de música 60
Estado de Bienestar 145
Eva Illouz 19, 42

F

Facebook 51, 62, 66
Familia nuclear 121
Félix Guattari 55
Fidel 114
Foucault 80, 129
Franco Berardi Bifo 50
Franjo Tudjman 58
Fritz Teufel 122

G

Gaddafi 67, 68
Gaddafi Foundation 68
Generación del 68 139
Gilbert Adair 43
Gilles Deleuze 55
Gorki 104
Grinder 29, 46, 48, 49, 50, 83
Guardia revolucionaria 60
Gudrun Ensslin 123
Guerra Civil Irlandesa 127
Guerra de Irak e Irán 94
Guerra de Vietnam 132, 133
Guerrilla divertida 122
Guerrilla urbana 122

H

Hafez 74
Hassan Rouhani 66
Hegel 25
Henri Lefebvre 57
Herbert Marcuse 120
Hezbollah 25
Hiperconectividad 51

Holger Meins 126, 127, 129
Holger Meins Kommando 126
Hong Kong 35
Hubert 123
Huelga del bazar de Teherán 77

I

Ibn Arabi 29, 30, 31
Idi Amin 70
India 127
Inessa Armand 98, 100, 103, 104
Instagram 51
IRA 127, 129, 130
Irán 27, 29, 54, 63, 65, 66, 67, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 80
ISIS 29, 94
Islam 68
Islam del régimen 72
Islam político 58
Issay Dobrowen 103

J

Jaime Woo 46
Jan-Carl Raspe 126
Jean Baudrillard 138
Jelena Topic 131
Jemeres Rojos 142, 143, 144, 145
Jimi Hendrix 123
Jomeini 73, 76, 80, 81, 87
Juicios sanitarios 93

K

Karl Marx 78, 114, 124
Keith Richards 124
Kierkegaard 22, 25

Kim Jong Il 70
Kommune I 42, 43, 120, 121, 123, 132, 139
Krúpskaya 104
Kunzelmann 122, 123

L

Lacan 34
Langhans 125
Lars Von Trier 44
Lenin 35, 42, 58, 60, 82, 83, 90, 91, 95, 97, 98, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 114, 115, 119, 120, 123,
134, 141, 146
Ley contra la homosexualidad 82
Líbano 73
Liberación sexual 132, 133
Libia 67
Lionel Richie 67
Los Hermanos Musulmanes 28
Lynn Mally 92

M

Mahatma Gandhi 127
Mao 27, 124
Marcuse 122
Mariah Carey 67
Mark Rudd 132, 133
Marqués de Sade 129, 130
Martirio 58
Matrimonio 121
Matrimonio forzado 144
Maxim Gorki 103
Mayakovski 94, 95
Meetic 29
Michael Hardt 139

Mick Jagger 124
Moda 61
Monogamia 132, 134
Moral burguesa 84
Moscú 36, 83, 95, 103
Muammar Gaddafi 67
Mubarak 25, 28
Música 71
Música hasta el amor 60
Música occidental 67
Mustafa 131

N

Nacionalización del amor 145
Napoleón 32
Nestlé 76
New Dance Group 131
Nicolai Bogdanov 93
Nicolai Semashko 90
Nietzsche 113, 116, 130
Nikolai Valentinov 102

O

Obama 28
Occupy 24, 33
Occupy Wall Street 28
Odio 106
Omnipresencia del Líder 58
Ópera 70, 130-131
Orwell 63, 64, 65
Oslo 34
Ostrovsky 93

P

Pahlaví 56
Pardis Mahdavi 72
Persépolis 56
Peter Weiss 34
Pier Paolo Pasolini 35
Plaza de Tiananmen 131
Plaza Tahrir 21, 25, 33
Podemos 24
Política sexual progresista 84
Potencia orgástica 83
Praga 114, 117
Primavera Árabe 24, 25
Prostitución 96
Protesta sucia 129
Puerta del Sol 21

R

Radicalidad del amor 35, 106, 113, 146
Radicalidad de la revolución 106
RAF 120, 126, 127, 128, 130
Rainer Langhans 124
Rancière 34
Rebelión de esclavos de Haití 32
Régimen comunista 63
Renata Salecl 80
Represión 35, 68
Revolución de Haití 32, 33
Revolución de Octubre 33, 36, 56, 81, 82, 95, 119, 145
Revolución en Congo 107
Revolución Francesa 32, 33, 54
Revolución Iraní 25, 32, 33, 36, 54, 55, 56, 59, 60, 63, 81,
87, 95, 119
Revolución sexual 81, 82, 91, 92, 93, 120

Rey Guillermo Alejandro 75
Richard Sennet 54
Rimbaud 39, 40, 47, 49, 51
Roland Barthes 21, 31, 49, 89
Rolling Stones 125
Rozanov 90
Rudi Dutschke 42, 123, 125, 134
Ryszard Kapuscinski 80

S

Sah Pahlaví 80
Saif al-Islam el-Gaddafi 67
São Paulo 35
Saparmurat Niyazov 70
Sarajevo 21, 35
Sartre 140, 141
Sergei Malashkin 93
Shiraz 54
Simone de Beauvoir 140, 141
Spike Jonze 44
Stalin 101
Steve McQueen 45
Students for a Democratic Society 133
Sufragistas inglesas 127
Syntagma 33
Syriza 24

T

Taghut 56
Tahrir 28, 32, 33
Taksim 21, 33
Tanzania 114, 117
Teatro 78
Teherán 57, 61, 71, 76

The Clash 60
The London School of Economics 68
Thomas Piketty 143
Tinder 29, 48, 49, 50, 83
Tirana 69
Tiranía de la elección 80
Tito 58
Tolerancia represiva 122
Tudjman 58
Turquía 73, 130
Twitter 40, 51, 62

U

Ulrike Meinhof 35, 128, 129, 130
Unión Soviética 82, 83, 84, 87
Uschi Obermaier 123, 124, 125
Usher 67

V

Velo 57, 71, 72
Verlaine 39
Versace 74
Viaje al Congo 112
Viber 51
Vinod Raina 116
Vogue 61
Vsevolod Meyerhold 95

W

Walter Benjamin 27
Weather Underground 132, 139
WikiLeaks 49, 66, 67
Wilhelm Reich 82, 83, 90, 120
Woody Allen 47
Workers' Dance League 131

Y

Yazd 54

YouTube 62

Yugoslavia 72, 74, 75

Yugoslavia socialista 58

Z

Zalkind 83, 84, 92

Zuccotti Park 21, 36

