

MEMORIA

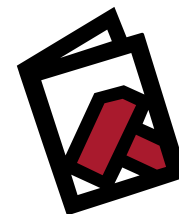
NÚMERO 301 AÑO 2026-3

REVISTA DE CRÍTICA MILITANTE

**ANTIFASCISMO,
AYER Y
HOY**

KAEL ABELLO
@KAEL_ABELLO

CENTRO DE ESTUDIOS DEL MOVIMIENTO OBRERO Y SOCIALISTA



El archivo histórico del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (CEMOS) surgió como una iniciativa de Arnoldo Martínez Verdugo, quien se encargó de resguardar documentación oficial y publicaciones del Partido Comunista Mexicano. Desde los inicios, este espacio se comprometió con la conservación de la memoria y la tradición de las izquierdas mexicanas, además de ampliar su acervo con materiales y donaciones de otras tendencias comunistas en México.

Después de 32 años de actividades, el CEMOS renueva su compromiso con el movimiento obrero y socialista, y continúa su labor: el rescate, la conservación y la catalogación de materiales fundamentales para su estudio, así como de la renovación editorial de *Memoria*, que en 2015 inició su nueva época.

El CEMOS pone a disposición de estudiantes, de investigadores y de todos los estudiosos de México y el mundo la libre consulta de su archivo documental y fotográfico. El

acervo comprende la documentación oficial de los Partidos Comunista Mexicano, Obrero Campesino Mexicano, Socialista Unificado de México y Mexicano Socialista, entre otros; colecciones especiales, entre las cuales destacan folletos y boletines de organizaciones de izquierda en México y América Latina; publicaciones de la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios y de la Liga de Agrónomos Socialistas; los archivos personales de Valentín Campa y Miguel Ángel Velasco, por mencionar algunos; y un acervo gráfico integrado por carteles, grabados y cerca de 3 mil fotografías, que abarcan el periodo 1907-1990.

Mientras, la biblioteca reúne alrededor de 6 mil títulos especializados en temas de izquierda en el ámbito continental; alberga textos de corte teórico y literario, entre los que destacan ediciones soviéticas. La hemeroteca ofrece para consulta colecciones de periódicos, entre los que sobresalen *La Voz de México*, *Así es* y *Frente a Frente*, además de revistas editadas por partidos políticos nacionales y extranjeros, sindicatos y movimientos nacionales e internacionales. Cuenta con colecciones completas o por año de *Bohemia*, *Correo de la Resistencia*, *Futuro*, *Historia y Sociedad*, *Pensamiento Crítico*, *Línea*, *Lux*, *Oposición*, *El Machete*, *Nuestra Bandera*, *Política* y *Motivos*.

El archivo ofrece consulta de lunes a viernes, de las 10:00 a las 15:00 horas.

CONTACTO:

<http://www.cemos.mx/>

Twitter @archivocemos

Teléfono: 5555490253

Pallares y Portillo 99, colonia
Parque San Andrés, Coyoacán,
CP 04040 Ciudad de México.

ANTIFASCISMO, AYER Y HOY

- 3 FIDEL CONTRA EL FASCISMO**
JAIME ORTEGA
- 4 POST-FASCISMO Y ANTICOMUNISMO DEL SIGLO XXI**
HÉCTOR ALEJANDRO QUINTANAR
- 7 DIEZ LECCIONES DEL PSICOANÁLISIS MATERIALISTA
PARA EL ACTUAL MOVIMIENTO ANTIFASCISTA**
DAVID PAVÓN-CUÉLLAR
- 15 MITO, FASCISMO Y LA DIALÉCTICA**
ALBERTO TOSCANO
- 23 NO ES LA DERECHA: ES FASCISMO**
EUGENIO HUARTE CUÉLLAR
- 27 LA DISTORSIÓN DE LA ESPERANZA**
LUIS RODRIGO WESCHE LIRA
- 31 APUNTES SOBRE EL POSFASCISMO Y
LAS CRISIS DE LEGITIMIDAD**
DIEGO ASDREL LÓPEZ MONDRAGÓN
- 36 REFLEXIONES SOBRE “BLOCCHIAMO TUTTO”**
SERGIO MOISSEN
- 40 LA HIBRIS DE LAS DERECHAS CONTEMPORÁNEAS**
DIANA FUENTES

EMERGENCIA FEMINISTA

- 43 FEMINISMOS IMPERIALISTAS,
FEMINISMOS DE LA BLANQUITUD**
PERLA VALERO

MÉXICO

- 45 ¿CRISIS DE LOS PRINCIPIOS
ÉTICOS Y CRISIS DE LOS LIDERAZGOS
EN LA IZQUIERDA?**
BERNARDO CORTÉS MÁRQUEZ

HACER MEMORIA

- 53 LA FORMACIÓN DE UNA POÉTICA
ANTIFASCISTA**
HUGO NATERAS
- 61 MEMORIA, LEGITIMIDAD Y MILITANCIA**
FRANCISCO JOEL GUZMÁN ANGUIANO
- 66 ANTES DE ESPAÑA**
YANET JIMÉNEZ ROJAS
ALBERTO CONSUEGRA SANFIEL
- 72 “CONTRA LOS ESPECTROS
DEL FASCISMO Y LA GUERRA”**
VALERIA ALEJANDRA OLIVARES-OLIVARES

MUNDO

- 77 SUMUD: LOS PUEBLOS DECIDEN
NAVEGAR HACIA LA HUMANIDAD**
ARLÍN MEDRANO

MEMORIA

REVISTA DE CRÍTICA MILITANTE

DIRECTOR

Jaime Ortega

COMITÉ EDITORIAL

Leinad Alcalá, Mylai Burgos, Elvira Concheiro, Mauro Espínola, Gerardo de la Fuente, Argel Gómez, Fernando González, Carolina Hernández Calvario, Miguel Meléndez, Araceli Mondragón, Jaime Ortega, Rebeca Peralta Mariñelarena, Silvana Rabinovich, Oscar Rojas, Enrique Sandoval, Lisette Silva Lazcano†, Perla Valero, Sandra Vanina, Frida Villalobos y Rodrigo Wesche.

CONSEJO EDITORIAL

Hugo Aboites, Guillermo Almeyra†, Armando Bartra, Barry Carr, Elvira Concheiro, Horacio Crespo, Gerardo de la Fuente, Enrique Dusselt†, Monserrat Galceran, José G. Gandarilla Salgado, Pablo González Casanova†, Ricardo Melgar†, Massimo Modonesi, Lucio Oliver, Carlos Payán†, Enrique Semo, Raquel Tibol†, Gabriel Vargas y Mario J. Zepeda.

CORRECCIÓN DE ESTILO Comité editorial

DISEÑO J. A. Mella

FORMACIÓN donDani



**CENTRO DE ESTUDIOS
DEL MOVIMIENTO OBRERO
Y SOCIALISTA, AC.**

Presidente y director fundador: Arnoldo Martínez Verdugo†
Director: Gerardo de la Fuente Lora

Memoria es una publicación del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, AC. Pallares y Portillo 99, colonia Parque San Andrés, Ciudad de México, CP 04040. Teléfono: 55490253. ISSN 0186-1395.

**ROSA
LUXEMBURG
STIFTUNG**

Esta publicación fue financiada con recursos de la Rosa-Luxemburg-Stiftung (RLS) con fondos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo (BMZ) de la República Federal de Alemania. Los contenidos son responsabilidad de sus editores, autores y autoras y no reflejan necesariamente la postura de la RLS.

revistamemoria.mx



ILUSTRACIONES DE ESTE NÚMERO

Este número 301 de *Memoria* se ilustra con una pequeña selección de la iniciativa Fidel x 100 – Utopix. Fue convocada así:

El 13 de agosto de 2026 celebramos los 100 años del nacimiento de Fidel Castro, Comandante de la Revolución Cubana y gigante de las luchas de los pueblos del sur. Conmemorar el centenario de Fidel, mucho más que un simple homenaje, es un deber histórico. Su acción y su pensamiento arrojan claves importantes para enfrentar la compleja realidad que vive el mundo. El presente exige de nosotrxs que abramos canales que pongan a dialogar la figura de Fidel con los desafíos actuales. Hoy más que nunca nos parece relevante aprender de las lecciones del ejemplo cubano, defender la Revolución frente a la nueva arremetida imperialista, consolidar redes internacionales de solidaridad y resistencia desde el Sur Global y levantar nuestras banderas en la batalla de ideas. Estamos convencidxs de que las artes visuales tienen mucho que aportar en estos desafíos. Es imperativo plantear nuevas representaciones gráficas de la figura de Fidel capaces de interpelar las luchas de nuestro presente y dialogar con las nuevas generaciones que habrán de levantar las revoluciones del mañana. Es por eso que, desde Utopix, el Instituto Tricontinental para la Investigación Social, la Asamblea Internacional de los Pueblos, ALBA Movimientos, Panafricanism Today, el Instituto Simón Bolívar y Young Socialist Artists, hacemos un llamado a trabajadrxs de la cultura de todo el mundo para reunir carteles que reflexionen en torno a la vigencia de Fidel Castro. Nuestra intención es alcanzar 100 carteles por los 100 años.

FIDEL CONTRA EL FASCISMO

JAIME ORTEGA

En el marco del Centenario del Comandante Fidel Castro apareció la selección de textos realizada conjuntamente por René González, Abel Aguilera y Bárbara Elena Flores titulada *Contra el fascismo*. Evocar esta novedad editorial tiene un doble sentido, además de informar de su existencia, es la de mostrar que la amenaza que las izquierdas globales conceptualizan en nuestros días bajo el rostro del fascismo en realidad se sostiene los mismos principios que el cubano denuncia a lo largo de sus intervenciones: exacerbación del expolio por materias primas, la destrucción de la cultura humanista, el uso de la violencia descarnada. Los discursos que se compilan en el volumen se dieron en situaciones diferenciadas, ya fuera en diálogo con los estudiantes chilenos en los años de la Unidad Popular en Chile, ya en el reconocimiento al papel de la Unión Soviética durante el conflicto bélico de la década de 1940, ya en referencia a otras experiencias como la del sionismo, muestran la flexibilidad del concepto con la que operaba el líder cubano.

Pero de toda esta heterogeneidad de casos que se tiñen de especificidades históricas, es posible sacar un conjunto de conclusiones que son muy importantes para nuestro tiempo, que rebasando la enumeración de señas de identidad, nos permitan entender donde se juega la lucha política de nuestro tiempo. Estas formas derechistas que asociamos al fascismo o proto fascismo, tienen dos componentes, por uno, la expansión neocolonial de los imperialismos y por otro, la anulación de la soberanía popular. De tal manera que, siguiendo las valoraciones de Fidel y pensando desde el siglo XXI es necesario insistir que el mejor antídoto frente a las formas fascistas es la de promover la soberanía nacional y la soberanía popular.

Esto es así porque el fascismo al desplegarse sobre la base de las formas imperialistas, es decir de control monopolista, en favor de un conjunto de poderes corporativos y financieros, automáticamente y de manera necesaria, buscan anular las soberanías nacionales. Los Estados pasan así a ser repositorios de materias primas a disposición de las cadenas de suministros,

quedando la política exterior de las naciones a merced de los imperios. Al anular o disolver los resortes de la soberanía de las naciones, niegan su cultura, su diversidad y su heterogeneidad; por tanto, anulan la historia de los pueblos. Finalmente, utilizan la violencia -hoy ya no de cañoneras, sino de drones- para apaciguar los ánimos libertarios o bien, la compra de conciencias, evocando de nuevo la “diplomacia del dólar” del siglo pasado.

A las izquierdas del mundo debe quedarles claro, como lo mostraba el propio Fidel en la experiencia del siglo XX, que sin soberanía nacional y popular, no hay espacio para las pulsiones libertarias e igualitarias de los pueblos. Los retrocesos que impone el neocolonialismo, reduciendo a la cultura y a la nación a mero reservorio del capital, imposibilita una articulación política de las clases populares, de sus demandas, expectativas y sueños. Sin soberanía, no hay construcción de un mundo que aspire a la justicia y la igualdad.

La denuncia de Fidel frente a las formas fascistas, es en realidad un alegato en favor de la soberanía de los pueblos, de su derecho a tener independencia, libertad e igualdad. Los objetivos de sus ataques siguen siendo los mismos, aunque hayan cambiado sus nombres o banderas. No hay receta mágica para derrotar la andanada derechista y fascista, cada pueblo deberá echar mano de su historia, su cultura, su imaginación y su proyección de futuro. Cada pueblo tendrá que rememorar sus combates y ponerlos al día para superar esta media noche neocolonial. Pero todos ellos, sin excepción, tendrán que atravesar los siguientes lustros recuperando resquicios de su capacidad de decisión para ser algo más que una reserva de materias primas. Todos ellos tendrán que recuperar sus capacidades de independencia. El horizonte está planteado, sobre todo en aquellos países donde las elites políticas bufonas han decidido pasar al vasallaje: soberanía nacional y popular o fascismo neocolonial. **M**

POST-FASCISMO Y ANTICOMUNISMO DEL SIGLO XXI

HÉCTOR ALEJANDRO QUINTANAR

Como señalan Enzo Traverso y Federico Finchelstein, un rasgo definitorio del fascismo es su carácter dictatorial. De ahí la imprecisión de llamar “fascismo” a aquellos gobiernos que, pese a su carácter autoritario y excluyente, aún pueden ser desplazados con base en las urnas. Si bien la estridencia y prácticas de ciertos personajes contemporáneos riman en demasía con los fascismos clásicos (Mussolini, Hitler, Franco), el rigor histórico obliga a ubicar al fenómeno fascista en el Siglo XX.

Pero esas rimas merecen atención. Y, complementariamente al carácter dictatorial, es posible encontrar ciertos rasgos ideológicos (pulsiones que conllevan cierta visión del mundo y cómo organizar a la sociedad) que también definen el modo en que el fascismo interpreta la realidad y desea constreñirla a su horizonte ideal. Para lograr congeniar eso, Traverso propone el concepto de “post-fascismos” para definir a esos actores individuales y colectivos posteriores a 1945 que, sin la égida dictatorial que el mundo democratizado posterior a la Guerra Fría presuntamente impide, sí parecen retomar las pulsiones básicas de los fascismos.

Una de esas pulsiones es el elitismo excluyente. Es decir, al fascismo lo define también su idea de que la sociedad es una organización intrínsecamente jerárquica, donde por razones supuestamente inevitables —sean éstas biológicas o teológicas— un grupo vale más que otros y tiene derecho no sólo a imponerse sino a neutralizar, someter o incluso eliminar a otros de menor valía.

Así, el gen antidemocrático y violento del fascismo es algo explícito, pero, como también señalan Traverso y hasta una fantástica serie televisiva (*Mussolini: el hijo del Siglo*), no fue algo del todo novedoso: ni los delirios supremacistas ni la violencia fueron creaciones originales de los camisas negras o pardas y sus líderes, sino que fueron la explosión más radical de inercias ya conocidas en el continente europeo.

Como se planteó en el famoso debate histórico y epistolar entre el intelectual francés François Furet y el historiador conservador alemán Ernest Nolte, el fascismo emerge y se consolida en Italia y Alemania; pero no puede obviarse que abrevia también de actores reaccionarios, hiper-individualistas, excluyentes que se gestaron como reacción radical contra la Revolución Francesa, como el movimiento monarquista, católico fanático (ejecutor de un antijudaísmo religioso en Europa que,

en Alemania, más tarde tendría una deriva en un antijudaísmo biológico exterminador) liderado por Charles Maurrás: Acción Francesa.

Unidos por lo que Corey Robin llama “la mentalidad reaccionaria”, estos actores individualistas y excluyentes coinciden en algo que se convirtió en el rasgo esencial de las derechas a partir de la toma de la Bastilla: el anticomunismo, donde el comunismo es el máximo enemigo y al cual deturpaban no sólo por su componente ateo o internacionalista, sino por su objetivo final colectivista.

Pero la llegada del Siglo XX y la Primera Guerra Mundial —telón de fondo donde se dio el triunfo de la Revolución Rusa de 1917— hicieron del anticomunismo menos un asunto filosófico que geopolítico. El triunfo sin precedentes de un proyecto comunista no en cualquier país, sino en una potencia periférica; y las primeras acciones de paz de los bolcheviques —interpretadas como tretas de Alemania para ganar un aliado enorme en la Gran Guerra—; generaron en Occidente una tesis que quedó impresa de forma indeleble en el Siglo XX: el comunismo soviético era, necesariamente, un proyecto expansionista, cuyo imperialismo apuntaba al dominio del mundo y a la “revolución global” mediante la guerra abierta, la invasión franca, el avance desmedido “a nombre del proletariado”; pero también, supuestamente, por la vía de la infiltración, de la intromisión, y la quinta columna; apoyada por caballos de troya locales, cuya única lealtad estaba con Moscú.

La derrota alemana de la Guerra y la contención soviética de mantener el “socialismo de un solo país”, a la par del escaso interés de la URSS de promover revoluciones en otros lados (luego del fallido proyecto de respaldar a la España republicana en 1936, que terminó sucumbiendo ante el fascismo franquista en la Guerra Civil); no fueron elementos suficientes para convencer al sentido común de Occidente de que se sobredimensionó el papel imperialista de la URSS. El miedo a una invasión rusa comunista era más una ansiedad que una realidad. Pero un mundo en un siglo de cambios acelerados, donde la revolución tecnológica hacía ver más cercanos eventos lejanos; y donde fenómenos sin precedentes (como las secuelas geopolíticas de la “Gran Guerra”; la pandemia de influenza española y brotes “revolucionarios” en ambos lados del atlántico) parecían dar razón al pensamiento de que “los rojos”

desde Moscú acechaban al mundo en una persistente amenaza de invasión militar, política o cultural.

Esta tesis geopolítica, en su visión más radical, dio pábulo importante al fascismo italiano y al nazismo de Hitler, cuya retórica reaccionaria ganó poder cuando se imprimió de la influencia de exiliados rusos bálticos de origen germánico —organizados en el movimiento *Aufbau*— cuyo eje identitario era el desprecio a la Revolución Rusa de 1917, a la cual interpretaban como el triunfo seminal del viejo mito racista de la supuesta conspiración “judeo-bolchevique”. Así, Hitler ganó adeptos de forma masiva no sólo viendo a los judíos hacia abajo, sino apuntando también la mirada ansiosa y alarmista hacia el Este comunista.

Pero esa tesis del anticomunismo geopolítico también fue crucial no sólo en Alemania sino en otra potencia que se pretendía ajena a las ínfulas del nazismo: los Estados Unidos. Como han documentado Fabio Giovannini y Joel Kovel, el triunfo bolchevique en 1917 fue considerado en Norteamérica como una especie de epicentro de una revolución mundial que, según ellos, era capaz de gestar atentados y movilizaciones obreras en diversas ciudades “americanas”. Así, pese a la debilidad estructural del comunismo estadounidense (sito apenas en algunos sindicatos y personalidades, y no en un partido poderoso), ciertas pinceladas de efervescencia interna en el albor de 1919-1920 fueron explicados no por sus causas intrínsecas, sino por la geopolítica exterior, y culparon de ello, sin razones sólidas, a la Revolución Bolchevique situada a miles de kilómetros de distancia.

Más allá de los efectos colonialistas del conocido “destino manifesto”, esa coyuntura fue crucial en la política exterior estadounidense. Recién triunfante la Revolución Bolchevique y a punto de consolidarse la posterior Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, en la Europa Central —y con influjo del Vaticano, como han explorado Samuel Schmidt y Maciek Wisniewski— emergió un intento de proyecto de país, a iniciativa del primer presidente polaco, Josef Pilsudski, llamado *Intermarium*, cuya intención era unir a los países entre el báltico y el Mar Negro con miras a formar un dique que contuviera al presunto expansionismo soviético a través de una barrera ideológica: el catolicismo judeófobo, bajo el convencimiento de la Santa Sede de que la Revolución Rusa —guiada por bolcheviques judíos— tenía la intención de fundar al estado de Israel en esa zona de Europa Central.

Parte de la conformación del proyecto *Intermarium* tuvo influencia enorme en el sacerdote católico y politólogo estadounidense Edmund Walsh, quien más tarde sería no sólo un destacado profesor de geopolítica en Washington (cuyos alumnos serían clave en la formación de la política exterior estadounidense) sino también un referente fundamental y personal del senador Joseph McCarthy, influido ideológicamente por Walsh en el anticomunismo geopolítico que, más tarde, gestó la cacería de brujas estadounidense de mediados de siglo.

Pero el conglomerado geopolítico de los tempranos años

veinte del siglo pasado fue decisivo. Ello inició un punto de inflexión en la construcción de instituciones, no sólo en la política exterior antisoviética, sino también en la política interior, donde también primó la tesis de que agencias como el FBI o la DEA —fundadas después pero enraizadas en esos años— buscaban “enemigos externos” infiltrados ahí. Desde las injustas ejecuciones de los obreros italianos Sacco y Vanzetti o las autoritarias redadas Palmer en ese periodo entreguerras de 1919-1920, hasta 1947, con el ascenso del macartismo, la visión anticomunista geopolítica fue no sólo una identidad de la política exterior, sino toda una educación y una forma de inclusión social en Estados Unidos, como nos recuerda Marcos Roitman.

El senador Joseph McCarthy no fue una enfermedad, sino un síntoma. Se trató de un gozne funcional en un sistema oxidado y autoritario, convencido de que se enfrentaba a un enemigo presuntamente imperialista e infiltrador al que había que derrotar a toda costa; aun eso implicara ejercer también un imperialismo real y un autoritarismo interno también real.

El anticomunismo de McCarthy tampoco era una ideología sino una forma de autoritarismo. Luego de un giro biográfico, McCarthy, quien fuera un joven militante del Partido Demócrata y entusiasta del *New Deal* en los años treinta, se volvió al Partido Republicano luego de una derrota electoral y usó al anticomunismo como bandera bajo cinco premisas: a) considerar al comunismo como un mecanismo de “infiltración” del Bloque del Este con cómplices internos en Occidente; b) emplear las técnicas de la asociación forzada y la mentira para detectar a dichos cómplices; c) asumir que los medios masivos no verificarán el sustento de las acusaciones que se hacen (y por lo tanto hay que aprovecharlos); d) explotar el “estilo paranoico” de la política estadounidense (explorado por el sociólogo Richard Hofstadter) arraigado en las bases del puritanismo religioso estadounidense y su herencia del imperialismo inglés; y, más importante, e) usar la etiqueta de “comunista” con una ambigüedad deliberada, para que en ella cupiera todo tipo de adversarios, aunque éstos hicieran activismo y política por vías legítimas. La intención de McCarthy nunca fue impugnar filosóficamente las tesis del comunismo o detectar amenazas reales contra la nación estadounidense, sino simplemente deslegitimar a una variedad enorme de enemigos y justificar el autoritarismo contra ellos.

McCarthy y el macartismo significaron no un parteaguas sino un agravamiento de inercias gestadas desde inicios de siglo y, aunque se desarrollaran en una potencia autoproclamada “democrática” (cuestión donde quedaba excluida su invasiva y autoritaria política exterior); habían tenido en los fascismos europeos a su expresión más descarnada y brutal.

Pero en el espectro autoritario del anticomunismo geopolítico, las personalidades reaccionarias son una constante que rebasan a las naciones europeas donde se entronizó el fascismo. McCarthy es un ejemplo nítido cuya sombra alargada, como ha documentado el periodista Larry Tye, se extiende

hasta nuestros días y tiene a sus peores expositores en personajes como Donald Trump y Marco Rubio.

Ello porque el presidente republicano entró tarde a la política en su biografía, pero en el mundo empresarial en que se desenvolvió toda su vida, hizo suyas las prácticas autoritarias del macartismo a través del enlace directo: el abogado y publicista Roy Cohn, colaborador de McCarthy en su cruzada fanática en la década de 1950, fue también principal asesor de Trump durante la década de 1970, en un mundo de la iniciativa privada que, sin embargo, no podía eximirse del gran contexto de la Guerra Fría.

Asesor no sólo jurídico sino publicitario, Cohn llevó la impronta impugnadora autoritaria de McCarthy a las usanzas trumpistas, que se pueden resumir en la siguiente premisa: el macartismo no es una postura ideológica válida, no es una doctrina, no es una cosmovisión del mundo; no es parte del espectro conservador. Es más bien un estilo: un modo de *bullying* político destinado a tratar de “poner sobre las cuerdas” a los que se consideran adversarios.

La carrera paralela de Cohn con Trump explica en parte su comportamiento como político tardío. Gestor de artimañas golpeadoras; chantajista y negador de sus derrotas; Trump es una protuberancia dañina en la vida pública internacional que reproduce, por influencia directa y como sombra alargada, lo peor de la política estadounidense del Siglo XX.

A nadie debe extrañar que, en pleno Siglo XXI, Trump y Rubio quieran encabezar un anticomunismo postcomunista; una política de alerta ante una presunta amenaza que ya no tiene epicentros reales (¿o acaso podrían vislumbrarse como grandes peligros a una aislada Corea del Norte o a una asediada Cuba? ¿Son comparables a la potencia que alguna vez fue la Unión Soviética?). La pregunta que viene al caso es si la postura de Trump y Rubio es solamente estrategia de campaña, de cara a tratar de revivificar al alicaído MAGA en un año electoral; que de paso extienda sus tentáculos en sus aliados en el sur, que representan las cloacas peores de la política latinoamericana, como Milei, De la Espriella, Kast y demás camada de “nuevas derechas”, que lo son sólo de nombre, pero con sus bravatas contra los “zurdos de mierda” o las reivindicaciones al pinochetismo, parecen congelados en los tiempos idos de la hegemonía estadounidense en la región en el pasado mundo bipolar.

Con los antecedentes de Trump y su macartismo denunciado como tal desde hace más de un lustro por Larry Tye, da la impresión de que aunque esto sea una campaña coyuntural, conlleva en ese grupúsculo autoritario —que lo mismo chantajea en el mundo que asedia a sus propios ciudadanos con ICE— un gen reaccionario compartido con una estela alargada que viene del Siglo XX y que toca a los personajes más atroces de esa violenta centuria. **M**



DIEZ LECCIONES DEL PSICOANÁLISIS MATERIALISTA PARA EL ACTUAL MOVIMIENTO ANTIFASCISTA

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR

El actual movimiento antifascista dispone de un rico arsenal de tácticas más o menos eficaces. La poca o nula eficacia de algunas de ellas puede explicarse por sus premisas racionalistas, empiristas, consciencialistas, objetivistas y psicologistas. Para liberarse de estas premisas ideológicas, nada mejor que un psicoanálisis materialista en el que la herencia freudiana se deje interpelar, inquietar, situar y orientar políticamente por Marx y por el marxismo.

Resumiré ahora diez lecciones que un enfoque psicoanalítico materialista puede ofrecer al actual movimiento político antifascista. Sólo serán diez lecciones, pero hay más, muchas más lecciones posibles. Es mucho lo que el psicoanálisis puede enseñar, pero es también mucho lo que tiene que aprender, especialmente de movimientos como el antifascista.

Lo primero que el antifascismo puede aportar al campo psicoanalítico es el propio antifascismo, es decir, el antagonismo político explícito en relación con algo que pone en riesgo al propio sujeto del psicoanálisis, el sujeto dividido, el de la palabra, el del deseo y el inconsciente. Este sujeto es constitutivamente incompatible con el empeño fascista de suprimirlo, acallar su palabra, sofocar su deseo y excluir el inconsciente. De ahí que el sujeto en cuestión sea espontáneamente antifascista como lo es también su palabra, su deseo y la idea misma del inconsciente. Al escuchar al sujeto del inconsciente, el psicoanálisis ha conocido lo que puede ahora transmitir al movimiento antifascista, como las diez lecciones que aquí resumiremos.

NO RACIONALIZAR

La primera lección freudiana materialista para el movimiento antifascista es *no racionalizar*, no atribuirle al fascismo razones que no tiene, no ver en él una racionalidad con sus falencias que nos permitirían discutirlo. Si *al fascismo no se le discute, sino que se le combate*, es porque no hay en él argumentos racionalmente discutibles. No hay en él, en efecto, nada racional que discutir.

Lo que hay en el fascismo es algo con lo que está familiarizada la escucha psicoanalítica. Es el rumor de lo pulsional que

nos pesa y nos paraliza, que nos duele y nos excita, que nos tironea y nos arrastra, que recorre nuestro cuerpo y se expresa por nuestra voz, pero que no somos capaces de articular en un discurso coherente y sensato. Este meollo pulsional del fascismo ha sido repetidamente observado por quienes lo analizan.

El marxista peruano José Carlos Mariátegui ya notaba en 1925 que “el fascismo no es un concepto, no es una teoría, sino tan sólo una pasión, un impulso, un grito”¹. Lo que *apasiona, impulsa, grita* en el fascismo es aquello que Rob Riemen sigue atribuyendo actualmente a los fascistas: “nuestros peores sentimientos irracionales: el resentimiento, el odio, la xenofobia, el deseo de poder y el miedo”². No hay aquí nada racional, sino solamente lo pulsional que nos hace temer, ansiar y odiar.

Lo que hay en el fascismo es una pulsión irracional que puede comunicarse hoy a través de las redes sociales en la medida en que permiten —como lo advierte Samir Gandesha— “eludir el escrutinio racional y crítico de periodistas, académicos e intelectuales”³. Al escapar a los vigilantes de la racionalidad, lo pulsional del fascismo circula y se difunde libremente por los tejidos capilares de la sociedad. Es así como accede a los sujetos y se instala en ellos al conseguir —como también lo alerta Gandesha en terminología freudiana— “socavar la prueba de realidad y la capacidad crítica del yo”⁴. Una vez que esto sucede, es poco lo que puede hacerse, pues lo pulsional es tan inmediatamente evidente que basta para invalidar los argumentos con los que intentamos confrontarlo, cuestionarlo y refutarlo.

ABSTENERSE DE INSTRUIR Y ARGUMENTAR

Los fascistas desconfiarán de nuestros argumentos más convincentes porque tienen algo siempre aún más convincente: la evidencia inmediata de sus pulsiones, una evidencia quizás ininteligible, pero sensible, percutante, irrefutable. Con esta evidencia, no requieren ya ni argumentos ni pensamientos ni razonamientos. De ahí que el fascismo —como lo ha notado Umberto Eco— limite la “reflexión intelectual” y el “razonamiento crítico”⁵. ¿Para qué un fascista razonaría y reflexionaría cuando sabe lo que siente?

La sensibilidad fascista percibe algo fundamental que resulta inasimilable a la razón. Esta percepción fue reconocida por Georges Bataille cuando comprendió que el fascismo acertaba en afirmar lo “heterogéneo” excluido por lo “homogéneo” de la racionalidad utilitaria capitalista⁶. Sólo hay que replicarle a Bataille: sin duda el capitalismo impele a los sujetos a comportarse de forma homogéneamente racional e inmolar sus pulsiones al capital, pero es para que únicamente el capital goce al satisfacer sus pulsiones⁷, convirtiéndose así en una suerte de heterogeneidad excepcional soberana en el estilo de Thomas Hobbes⁸. Olvidar esta excepción es el error de los fascistas: el error por el que se distinguen de los comunistas que no se permiten rechazar lo homogéneo del capitalismo sin rebelarse contra el privilegio del capital a lo heterogéneo.

El obsceno goce pulsional del capital ha sido siempre desafiado por los comunistas consecuentes en el nombre del derecho universal a la heterogeneidad radical de las utopías de nuestro deseo, pero las utopías desaparecen. Lo que ocurre entonces, en los términos de Enzo Traverso, es el surgimiento de los “sucedáneos” fascistas de las “utopías desaparecidas”⁹. Aunque Traverso insista en que se trata de sucedáneos y no de nuevas utopías, omite aclarar por qué: porque la apuesta fascista es no por el deseo de lo imposible, sino por lo real de la pulsión y del goce.

Los fascistas optan por gozar pulsionalmente como el capital, con el capital, desdénando la trascendencia utópica del deseo, pero también la inmanencia realista de la racionalidad moderna. Será desdén lo que recibamos cuando intentemos hacer entrar en razón a los fascistas cuya opción política es por lo irracional subyacente a la racionalización capitalista: lo irracional de la pulsión de muerte, del goce del capital que Marx se figura como el “vampiro” que devora todo lo vivo para convertirlo en dinero muerto¹⁰. Esta opción es la que se torna políticamente manifiesta en lo que Eco ha identificado como el “culto a la muerte” de los fascistas¹¹, el culto explicitado en la consigna falangista de “¡viva la muerte!” de José Millán-Astray¹².

Después de que Millán-Astray y sus compinches echaran vivas a la muerte, se cuenta que Miguel de Unamuno les respondió “venceréis, pero no convenceréis”, para explicar después: “no convenceréis porque convencer significa persuadir, y para persuadir necesitáis algo que os falta, razón y derecho”¹³. Unamuno comprende que sus interlocutores carecen de una racionalidad jurídica y argumentativa, pero intenta razonar con ellos, quizás porque su racionalismo le impide resignarse al total irracionalismo fascista. Ante este irracionalismo, lo peor que podemos hacer es lo que hizo Unamuno: tratar de persuadir al instruir y al argumentar.

Llegamos aquí a una segunda lección del psicoanálisis para el antifascismo: *abstenerse de instruir y argumentar*. Nuestros afanes de instrucción y argumentación resultan inútiles para quienes tienen la evidencia inmediata de la pulsión, tal como se manifiesta, por ejemplo, en sensaciones corporales típicamente fascistas como el asco ante la pobreza, la compasión

ante la feminidad, la irritación ante los inmigrantes, la incontenible risa ante la homosexualidad y la repugnancia que provoca otro color de piel. Todo esto, para el fascista, es algo que su cuerpo siente y que ninguna racionalidad puede impugnar, lo que no significa, desde luego, que se trate de sensaciones con las que se conozcan realidades objetivamente asquerosas, lastimosas, irritantes, risibles o repugnantes.

SITUARSE EN LA PERSPECTIVA DEL INCONSCIENTE

No hay ningún correlato real objetivo en la sensibilidad fascista. Lo que hay aquí es más bien lo contrario: una sensibilidad tan segura de sí misma, tan ciegamente fiel a su determinación pulsional, que no deja de errar y fantasear. Es por esta sensibilidad que el fascismo favorece lo que Theodor W. Adorno ha descrito como “la manipulación, el embaucamiento”¹⁴, las “mentiras más burdas” e “historias descabelladas y fantásticas”¹⁵. Lo más disparatado puede ser creído por el fascista, pues únicamente obedece lo que le dicta la sensibilidad, las pulsiones subyacentes a la sensibilidad y la ideología por la que se orientan y desorientan las pulsiones.

Los vectores determinantes ideológicos, pulsionales y sensibles del fascista son algo inaprensible para él. Se trata de causas inconscientes y no de razones conscientes objetables y debatibles. No tiene sentido polemizar con los portavoces del fascismo porque sus verdaderos motivos no radican en la esfera inteligible de su conciencia intelectual, sino en la inmediatez del plano sensible y en la estructura de las pulsiones que lo rigen: la estructura inconsciente constituida por las raíces ideológicas fascistas.

El fascismo —como bien lo supo Wilhelm Reich— “enraíza” ideológicamente el mundo exterior en el nivel pulsional inconsciente de la “estructura psíquica”¹⁶. Es a este nivel al que se dirigirá un combate antifascista efectivo, ya que sólo será efectivo si es radical, si “ataca el problema por la raíz”, como en Marx¹⁷. Confirmando la radicalidad marxiana con la freudiana, llegamos a la tercera lección del psicoanálisis materialista para el movimiento antifascista: la de *situarse en la perspectiva del inconsciente*, que es la única en la que podemos combatir el fascismo de modo radical y por tanto efectivo.

Los fascistas *no pasarán* a condición de que los ataquemos en su corazón, en su cuartel general, el del inconsciente, ahí donde radica su verdad, en lugar de extraviarnos y desgastarnos al combatir en innumerables frentes contra la profusión de errores y ardides con los que nos distraen. En vez de seguir disipando nuestros esfuerzos en rectificar los despropósitos del fascismo, sería mejor proceder como en la interpretación freudiana del inconsciente y en la crítica marxista de la ideología. Lo que necesitamos es desentrañar la verdad que se manifiesta en las formaciones inconscientes ideológicas, revelándose así en una “estructura de ficción”, como diría Jacques Lacan¹⁸.

Tenemos que denunciar la verdad inconsciente del fascismo en lugar de seguir impugnando errores y engaños conscientes en los que se manifiesta esta verdad, como terraplanismos, prejuicios raciales, falacias neocoloniales y negacionismos históricos y climáticos. No sirve de nada seguir podando las ramas del fascismo cuando no hacemos nada para cortar las raíces ideológicas fascistas. Debemos ocuparnos del mal y no sólo del síntoma.

INTERPRETAR LAS EXPRESIONES DEL FASCISMO COMO SÍNTOMAS DE ALGO MÁS

Llegamos a la cuarta lección del psicoanálisis materialista para el movimiento antifascista: *interpretar las expresiones del fascismo como síntomas de algo más*. Reich ya nos enseñó que este *algo más* puede rastrearse en el nivel pulsional inconsciente de la estructura psíquica, pero sólo porque dicha estructura está constituida por el enraizamiento ideológico fascista del mundo exterior. Debemos ocuparnos, entonces, de lo que Lacan ha identificado como el “afuera” de un inconsciente que sólo se “realiza” y “toma su estatuto” en el “lugar del Otro”¹⁹. Es en esta exterioridad cultural-histórica y socioeconómica-política donde encontramos aquello de lo que las expresiones del fascismo son el síntoma.

Lo primero que las expresiones del fascismo revelan sintomáticamente es la civilización europea con sus actuales tentáculos estadounidense e israelí. Riemen tiene razón al situar aquí, en Occidente, dos “raíces” fascistas: “el miedo a la libertad y la resistencia a todo lo diferente”²⁰. La resistencia occidental a lo diferente se ha evidenciado en la destrucción colonial de otras civilizaciones. Esta destrucción —como bien lo advirtió Aimé Césaire— fue la que se volvió de pronto contra Europa en la violencia nazi-fascista de la Segunda Guerra Mundial²¹.

Para tratar el mal y no sólo el síntoma del mal, es preciso atacar el enraizamiento ideológico fascista del colonialismo, el neocolonialismo y la colonialidad. Ser anticolonial es un modo radical de ser antifascista. El antifascismo también da prueba de radicalidad al ser anticapitalista, es decir, al combatir el mal estructural capitalista y no sólo sus expresiones coyunturales sintomáticas fascistas.

La interpretación del fascismo como síntoma del capitalismo tiene una larga historia en la tradición marxista. En 1924, en el Quinto Congreso de la Internacional Comunista, el fascismo ejemplificaba la concepción en Lenin de una “dictadura de la burguesía” para salvaguardar el “poder del capital”²². Diez años después, en 1934, el escritor comunista Bertolt Brecht observaba que “el fascismo es una fase histórica del capitalismo”, que “en un país fascista el capitalismo existe solamente como fascismo” y que por ello “combatirlo es combatir el capitalismo”²³. Ser antifascista implica ser anticapitalista.

El anticapitalismo es el único antifascismo eficaz, pues como Brecht lo plantea, “de qué sirve decir una verdad sobre el

fascismo —que se condena— si no se dice nada contra el capitalismo que lo origina”²⁴. El tono dubitativo de Brecht se torna categórico en el filósofo Max Horkheimer cuando afirma: “quien no quiera hablar de capitalismo debería callar también sobre el fascismo”²⁵. En otras palabras, mejor abstenerse de lamentar el síntoma si no se admite la verdad que se revela en él.

Una de las revelaciones de la verdad capitalista es el aspecto necrofílico y necropolítico del síntoma fascista. Pensemos, por ejemplo, en la ya mencionada consigna falangista de “viva la muerte” con la que se enuncia la pulsión mortífera que Marx atribuye al vampiro del capital. Esta misma propensión pulsional parece delatarse en las dos tendencias fascistas que Adorno describe como “deseo inconsciente de catástrofe”²⁶ y como impulso que “arrastra irremisiblemente al desastre”²⁷. Es como si el fascismo nos hiciera lanzarnos espontáneamente, por nuestra propia voluntad, al abismo al que de cualquier modo somos arrastrados por el capitalismo: el de la destrucción de la cultura, la devastación del planeta y la resultante extinción de la humanidad.

RECONOCER LA PATOLOGÍA DE LA NORMALIDAD

Adorno asocia la destructividad fascista con “el enloquecimiento”²⁸. ¿Acaso no habría que enloquecer para lanzarse al abismo? El fascismo es entonces una suerte de locura o psicosis colectiva, pero el diagnóstico de su aspecto psicótico —siguiendo la prudente advertencia de Trotsky— no debe disimular su “carácter orgánico”²⁹. Después de todo, la organicidad normativa capitalista es la que delata su irracionalidad en la psicosis fascista, la cual, por ello, aparece como perfectamente normal, ordinaria, común y corriente.

La comprensión dialéctica de la normalidad patológica del fascismo es la quinta lección psicoanalítica para los antifascistas: la de *reconocer la patología de la normalidad*. Lo que ha de reconocerse es que el fascista puede ser como cualquiera, ya que su fascismo, aunque patológico, no lo vuelve anormal. Acercándonos a este reconocimiento, Freud evitaba confundir lo anormal con lo enfermo y lo normal con lo saludable, pues comprendía que lo normal estaba patológicamente constituido. Sin embargo, la noción de “patología de la normalidad” y su acepción política se le deben al psicólogo alemán Erich Fromm³⁰.

El mérito de Fromm fue mostrar cómo la norma se vuelve patógena cuando la sociedad entera enloquece, tal como sucede en el fascismo, pero también en el capitalismo estadounidense. En el contexto italiano, el cineasta y escritor Pier Paolo Pasolini llegó a conclusiones análogas al desentrañar el fondo burgués, capitalista y consumista, de un fascismo que él mismo diagnosticaba como una “locura pragmática” hecha de “conformismo y neurosis”³¹. Fascistizarse no sería sino una forma normal, una entre muchas otras, de enfermarse de capitalismo.

Para designar lo detectado por Fromm y Pasolini, tenemos la categoría nosológica de “normopatía” que suelo aplicar al nazismo y al sionismo³². La categoría enfatiza que se trata de un cuadro simultáneamente normal y patológico, pero patológico de un modo psicopático o sociopático, lo cual supone perversión, egocentrismo, falta de empatía, incapacidad para sentir culpa y tendencia a la manipulación y la explotación de los demás. Todos estos rasgos de personalidad son cultivados en el capitalismo y especialmente en el fascismo como síntoma del capitalismo.

Para que el mal capitalista presente el cuadro sintomático fascista, no basta la reproducción de su normalidad patológica. De ser así, todo régimen capitalista sería fascista, incluso el socialdemócrata, como lo imaginaban los estalinistas cuando hablaban de “socialfascismo”³³. Esta designación confundía el mal estructural capitalista con el síntoma coyuntural fascista.

Para que haya el fascismo, no basta el capitalismo, sino que se requiere —como debió concederlo el estalinismo en 1935 a través de la definición canónica del fascismo de Gueorgui Dimitrov— “la dictadura terrorista abierta de los elementos más reaccionarios, más chovinistas y más imperialistas del capital financiero”³⁴. Se requiere entonces que el cuadro capitalista se *complique* —por así decir— con la reacción, el chovinismo, el imperialismo y la financierización. Todo esto sigue siendo vigente y puede corroborarse en Israel, Estados Unidos y otros países fascistizados.

El fascismo es no sólo el capitalismo, no sólo su normalidad patológica, sino un síntoma preciso de la patología de su normalidad. Quien primero percibió esto fue Clara Zetkin al interpretar el movimiento fascista, ya en 1923, como un “síntoma” de la “dislocación” del sistema capitalista³⁵. Es verdad que este sistema, en su normalidad patológica, es intrínsecamente disfuncional y tiende por sí mismo a dislocarse y entrar en crisis, pero no siempre lo hace, y cuando lo hace, no siempre da lugar a una sintomatología fascista.

Como Brecht lo ha notado, el fascismo sirve para “salvar” al capitalismo en circunstancias adversas³⁶, cuando el capital sólo puede reproducirse con “brutalidad”, al “desprenderse de todos sus escrúpulos”³⁷. Esto requiere de un aparato estatal-policial tan acentuadamente represivo como el fascista, el cual, en los términos tan sugerentes de Trotsky, opera como el “garrote” del capital³⁸ y como sus “tenazas de acero” para dominar a la sociedad y sus instituciones³⁹. Aunque el Estado se torne así particularmente duro y violento, no hay por ello un dominio estatal del capitalismo: un dominio que sería definitorio del fascismo para Horkheimer⁴⁰ y Friedrich Pollock⁴¹. Refutándolos, Franz Neumann demostró que el Tercer Reich operaba de un modo semejante al trumpismo: como un capitalismo de grandes monopolios y cárteles empresariales que se alían con el Estado para cumplir sus propósitos económicos de control de la producción, acumulación del capital y expansión imperialista⁴². Lo que tenemos aquí es un capitalismo salvaje perfectamente compatible con el actual neoliberalismo.

Nuestra lucha contra el capitalismo neoliberal no contradice entonces nuestro combate antifascista. Somos congruentes al oponernos al neofascismo sin dejar de sublevarnos contra el desmantelamiento del Estado en el neoliberalismo. ¿Acaso el proceso neoliberal de erosión y perversión del Estado no posibilita la degradación de las instituciones democráticas en el neofascismo? Los neofascistas reciben del neoliberalismo un aparato estatal ya tan erosionado y pervertido que puede servir como simple arma del capital.

NO REDUCIR LO SUBJETIVO A LO OBJETIVO

El sistema capitalista está operando siempre objetivamente a través del movimiento fascista. Esto es lo que nos enseñan Zetkin, Brecht, Dimitrov, Trotsky y otros marxistas de la etapa de entreguerras. La enseñanza es tan valiosa como importante, pero aún incompleta, ya que sólo considera la dimensión de la objetividad a la que reduce cualquier incidencia de la subjetividad.

Al recordarnos al sujeto, el psicoanálisis puede ofrecer una sexta lección al movimiento antifascista: la de *no reducir lo subjetivo a lo objetivo*, es decir, no reducir las políticas fascistas a su determinación económica por el capitalismo. Esta reducción ya fue ampliamente criticada por el sociólogo marxista griego-francés Nicos Poulantzas, quien dejó claro que el síntoma subjetivo fascista revela no sólo cierta vicisitud objetiva del capitalismo en su fase imperialista, sino la acción de un sujeto: una “auténtica fuerza social” con un “rol político” preciso⁴³. La fuerza es tal que puede otorgarle al fascismo lo que Poulantzas describe como una “autonomía relativa” con respecto a la determinación económica del capitalismo⁴⁴.

Poulantzas asocia la esfera de la autonomía relativa, como esfera de la subjetividad fascista, con la pequeña burguesía compuesta de profesionistas, intelectuales, oficinistas, artesanos y pequeños comerciantes, entre otros. Esta clase media ocupa una posición intermedia entre la burguesía y el proletariado, una posición problemática entre la clase dominante y la clase dominada, una posición indeterminada que le da su autonomía relativa a la hora de posicionarse. Cuando hay un posicionamiento relativamente autónomo de la pequeña burguesía a favor de la burguesía, puede ocurrir entonces que tengamos un fenómeno de fascistización.

El vínculo esencial del fascismo con la pequeña burguesía ya fue reconocido por los marxistas de la Internacional Comunista. Karl Radek, por ejemplo, había explicado en 1922 el fascismo como una “ofensiva” del capital en la que los burgueses manipulan e instrumentalizan a los pequeños burgueses⁴⁵. Respaldando esta idea, Amadeo Bordiga situaba la “base” del movimiento fascista en “todas las capas pequeñoburguesas” entrampadas por la burguesía⁴⁶. La misma tesis vuelve con Palmiro Togliatti cuando se representa el fascismo como una “dictadura de la burguesía” que tiene una “base de masas pequeñoburguesas”, una base “de maniobra”, una base para

“explotar”⁴⁷. El problema de estas interpretaciones es que no reconocen la autonomía relativa en la que radica la subjetividad misma de las clases medias pequeñoburguesas, las cuales, entonces, aparecen como objetos entrampados, explotados,

maniobrados, instrumentalizados y manipulados, y no como sujetos relativamente autónomos con sus propias acciones, fuerzas, deseos, odios y ansiedades, como se presentan para Poulantzas y sobre todo para el psicoanálisis.



NO PSICOLOGIZAR LO POLÍTICO

El enfoque psicoanalítico puede ayudarnos a explorar motivaciones íntimas de los sujetos para optar por el fascismo de un modo relativamente autónomo con respecto a las determinaciones económicas objetivas. En esta exploración de la subjetividad, lo principal en un psicoanálisis materialista es evitar el error psicologizante y moralizador contra el que nos previene Trotsky: el de la “valoración puramente psicológica” o “moral” de la pequeña burguesía⁴⁸. No debemos entonces detenernos en una psicología o moral de los sentimientos que atribuimos a los pequeñoburgueses que apoyan al fascismo, sino que necesitamos explicar esos sentimientos por las pulsiones y por su estructura psíquica tal como la entiende Reich: como un enraizamiento inconsciente ideológico del mundo exterior objetivo.

Como parte del mundo exterior, las determinaciones económicas penetran ideológicamente en el mundo interior y constituyen su estructura inconsciente con sus expresiones pulsionales y psicológicas propias del fascismo. La esfera subjetiva fascista, una vez constituida, tiene cierta autonomía, pero sólo relativa, pues no deja resultar del enraizamiento ideológico de la exterioridad. Adorno vislumbra ya esta autonomía relativa en la “tendencia” del fascismo a “independizarse de los intereses económicos”⁴⁹, pero no por sí mismo, sino ideológicamente a través de la “propaganda” que iguala “intereses reales y falsos objetivos simulados”⁵⁰. Al seguir los objetivos de la burguesía como si fueran sus intereses pequeñoburgueses, el fascista no está obedeciendo su determinación económica, sino que está liberándose, autonomizándose de ella, pero para su desgracia, ya que su autonomía es tan sólo relativa, ideológica y por ello a costa de sus intereses reales.

Al implicar un sacrificio de los intereses materiales en favor de objetivos ideológicos, el fascismo se presenta —en los términos de Brecht— como un “vigoroso idealismo”⁵¹. Las ideas fascistas, carentes de un correlato material objetivo, no tienen más vigor que el de los sujetos que se aferran a ellas: el vigor inherente a la fuerza de la pulsión, el peso del goce, el vértigo de la angustia y la insistencia del deseo. Todo esto, elucidado por el psicoanálisis, debe ser considerado por un movimiento antifascista que no puede limitarse a combatir el fenómeno económico objetivo del capitalismo, sino que debe lidiar con sus efectos políticos subjetivos en el fascismo⁵².

Al ocuparnos de la subjetividad fascista, debemos recordar lo que aprendimos de Trotsky: debemos cuidarnos de psicologizar y así despolitizar el factor subjetivo. Tenemos aquí una séptima lección del psicoanálisis para los antifascistas: la de *no psicologizar lo político*, no despolitizarlo al psicologizarlo, sino verlo como lo que es, como algo político. Siguiendo esta lección, veremos a Hitler, Milei o Trump como lo que son, como dirigentes políticos, y no como simples enfermos, psicóticos o psicópatas.

Parafraseando la famosa consigna, digamos que al fascismo no se le discute psicológicamente, sino que se le combate

políticamente. Un combate político antifascista sólo puede confundirse, distraerse y debilitarse al representar de modo psicológico a su adversario, tal como lo hacen los psicólogos, pero también muchos de los más brillantes críticos del fascismo. Pensemos, por ejemplo, en Adorno cuando atribuyó a los fascistas un “ínfimo nivel intelectual”⁵³ o en Brecht cuando consideró que poseían “tan poca conciencia como las especies animales inferiores”⁵⁴. Denigrar así a los fascistas podría ser un error estratégico del antifascismo: el de subestimar al enemigo.

Más acertado, aunque también potencialmente peligroso, es lo que hicieron quienes asimilaron subjetivamente el fascismo a la personalidad autoritaria, como Reich que la explicó por la represión sexual en la familia burguesa patriarcal⁵⁵, Fromm que la describió como un compuesto de sadismo y masoquismo⁵⁶, y Adorno que la elucidó por la severidad superyóica y por el afán de someter y someterse⁵⁷. Todo esto resulta esclarecedor, pero a condición de interpretarlo no psicológicamente, sino políticamente, como cuando asumimos que nuestro combate antifascista es también un combate político desgarrador contra nosotros mismos: en Adorno, contra lo que hemos interiorizado superyóicamente; en Fromm, contra nuestros vínculos interpersonales sadomasoquistas determinados por el capitalismo; en Reich, contra el patriarcado y la burguesía que nos constituyen al reprimir nuestra sexualidad.

ATACAR POSICIONES DE LIDERAZGO

Al volvernos contra nosotros mismos, no estamos despolitizando ni el fascismo ni el antifascismo, sino que estamos abordándolos en la relación del sujeto consigo mismo. Esta relación intrasubjetiva es tan política y tan fundamental como la intersubjetiva. En ambas relaciones, la subjetividad es el campo en el que luchamos políticamente contra el fascismo.

El antifascismo debe considerar otro aspecto subjetivo: el de aquellos líderes que operan como catalizadores del fascismo, como antes Hitler, Mussolini, Franco y Oswald Mosley, y ahora Bolsonaro, Trump, Netanyahu, Bukele y De la Espriella. Estos líderes no son un factor ni suplementario ni superfluo en el movimiento fascista, sino que desempeñan un papel decisivo elucidado por Freud⁵⁸. La psicología social freudiana es una psicología no de las multitudes en general, sino de las masas fascistas que se cohesionan al vincularse verticalmente con sus líderes⁵⁹.

Considerando la importancia de los líderes para las masas fascistas, comprenderemos la octava lección del psicoanálisis para el antifascismo: la de *atacar posiciones de liderazgo*. Las posiciones pueden ser ocupadas por personas, por líderes carismáticos, pero son impersonales en sí mismas y pueden también acoger ideales, banderas y otros símbolos. En todos los casos, las posiciones de liderazgo deberán ser el objetivo de un movimiento antifascista que apuntará no tanto a las muchedumbres como a lo que las dirige y anima.

FAVORECER LA DESIDENTIFICACIÓN Y LA DESIDEALIZACIÓN

El fascismo no estriba en los sujetos. No son ellos el problema, sino aquello que idealizan y con lo que se identifican, así como el hecho mismo de la idealización y la identificación. Ante este problema que es el de cualquier sujeto, el psicoanálisis tiene su novena lección para los antifascistas: la de *favorecer la desidentificación y la desidealización*.

Desidealizar los ideales fascistas y desidentificarse de ellos puede requerir que el sujeto asuma su existencia material intrínsecamente carente de identidad⁶⁰. Esto se consigue a través de un proceso, como el psicoanalítico, en el que los sujetos consiguen remontarse desde sus identidades ideales hasta su origen histórico en ciertas idealizaciones e identificaciones. De lo que se trata es de que los sujetos recuerden su existencia anterior a las identidades ideales, así como el camino que los llevó a ellas y por ende al fascismo, quizás un camino de miseria, inseguridad, vergüenza, miedo, ansiedad, resentimiento y odio. Ver todo esto condensado en el fascismo puede ser una razón más que suficiente para que se reniegue de él.

Para deslindarse del fascismo, a veces basta que se delate como lo que es tras lo que Walter Benjamin describía como “estetización”⁶¹. La estetización ideológica fascista maquilla su trasfondo socioeconómico: el del capital que subyace al fascismo y que lo utiliza, pero que también lo nutre y lo sostiene, pues degrada y envilece a los sujetos, precipitándolos a fascistizarse. La revelación de este capital ante sus víctimas puede ser también un medio eficaz para que desidealicen los ideales fascistas y se desidentifiquen de ellos.

PERMITIRLE AL FASCISTA ESCUCHAR SUS CONTRADICCIONES

La desidentificación y la desidealización pueden favorecerse no sólo al contribuir a que se revele aquello que subyace a la estetización. Hay otro medio más que es una décima lección del psicoanálisis para los antifascistas: la de *permitirle al fascista escuchar sus contradicciones*, contradicciones igualmente disimuladas por las identidades ideales fascistas. Esto se consigue al abrir un espacio de resonancia, como el de la práctica psicoanalítica, en el que los sujetos escuchen sus contradicciones y se confronten a ellas.

La primera contradicción que los fascistas deberían escuchar es aquella entre el funcionamiento del fascismo como instrumento de la clase burguesa y su base en las masas pequeño-burguesas. Estas masas necesitarían escuchar la contradicción para desengañarse del fascismo. Su desengaño sería entonces la conciencia del engaño por el que son instrumentalizadas para servir los intereses de la burguesía, los del capital, y no los de ellas ni los de su raza ni los de su nación.

Otra contradicción que un fascista debería escuchar es aquella en la que se fundamenta su fascismo según Adorno: la que existe entre la conciencia de ser libre en la superestructura ideológica liberal o neoliberal y la experiencia de no serlo en la infraestructura material capitalista⁶². En vez de volverse contra el capitalismo que le impide consumir su libertad, el fascista prefiere culpar a judíos, negros, musulmanes, palestinos, pobres, migrantes, comunistas, socialistas, demócratas y otros chivos expiatorios. Para no imaginarse que puede ser oprimido por los de abajo, bastaría que el sujeto se percatara de que el capitalismo les ofrece ideológicamente a todos lo mismo que les arrebató socioeconómicamente: libertad, pero también riqueza, bienestar, autorrealización, amor, trascendencia y todo lo demás que tan sólo puede comprarse al precio de perderlo.

Otras contradicciones que deberían ser escuchadas por los fascistas son aquellas que los caracterizan como negros blanqueados, indígenas ladinizados, mujeres machistas, migrantes xenófobos u obreros aburguesados. Además de estas contradicciones particulares, el fascismo tendría que escuchar contradicciones universales como las del hombre siempre inseguro sobre su virilidad, el blanco jamás impolutamente blanco, el ciudadano ignorante de sus orígenes más remotos o el burgués nunca suficientemente burgués. Al percatarse de su irremediable divergencia con respecto a los ideales fascistas de riqueza, nacionalidad, blancura y virilidad, el sujeto debería desidentificarse de lo que sólo puede idealizar a costa de sí mismo. Es lo que nos enseñaron Freud, Edward Said y Cheikh Anta Diop al interpelar no sólo al nazi cuya identidad europea idealizada lo privaba de su núcleo judío, sino al sionista desalmado cuya idealización identitaria del judaísmo lo mutila de su alma, la de Moisés: la egipcia⁶³, palestina⁶⁴ y negra⁶⁵.

CONCLUSIÓN

Las diez lecciones recién explicadas no pretenden ser una guía de acción para el movimiento antifascista. Ni siquiera son tácticas precisas y concretas que puedan implementarse en la estrategia del antifascismo. Se trata más bien de simples recomendaciones de perspectiva que tal vez resulten útiles para tácticas ya existentes.

Los antifascistas deberían seguir haciendo lo que hacen: lo que saben hacer mejor que aquellos que no han sido instruidos por su experiencia práctica. Es el propio movimiento antifascista el que sabrá cómo proceder estratégicamente en cada situación coyuntural. Quizás haya coyunturas en la que pueda servirse de algunas de las diez lecciones que aquí se han sintetizado.

Nuestra síntesis tan sólo intenta poner algo del psicoanálisis al servicio del movimiento antifascista. El objetivo es reforzar el antifascismo con un aporte psicoanalítico materialista. No hay nada en la herencia freudiana que la condene a permanecer encerrada en un consultorio mientras los fascistas avanzan en el mundo. **M**

NOTAS

- 1 José Carlos Mariátegui, “Biología del fascismo”, en *Textos básicos* (Ciudad de México: FCE, 1991), 312.
- 2 Rob Riemen, *Para combatir esta era* (Ciudad de México: Penguin Random House, 2023), 16
- 3 Samir Gandesha, *Spectres of fascism* (Toronto: Between the lines, 2020), 133.
- 4 Ibid., 134.
- 5 Umberto Eco, “Ur-Fascism”, *The New York Review of Books*, vol. 42, núm. 11, 22 de junio de 1995, 14-15.
- 6 Georges Bataille, *La structure psychologique du fascisme* (París: Galimard, 1970), 52-60.
- 7 David Pavón-Cuéllar, “Ontología del capitalismo: violencia estructural y reducción del ser al goce del capital”, *Castalia*, núm. 39, 2022, 9-18.
- 8 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- 9 Enzo Traverso, *Las nuevas caras de la derecha* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2025), 156-157.
- 10 Karl Marx, *El Capital I* (Ciudad de México: FCE, 2008), 179.
- 11 Umberto Eco, “Ur-Fascism”, 15.
- 12 Rafael Núñez Florencio, “Encontronazo en Salamanca”, *La Aventura de la Historia* 184, 2014, 37.
- 13 Ibid.
- 14 Theodor W. Adorno, *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha* (Madrid: Taurus, 2020), 25
- 15 Ibid., 44-45
- 16 Wilhelm Reich, *La psicología de masas del fascismo* (Ciudad de México: Roca, 1973), 29.
- 17 Marx, “En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel”, en *Escritos de juventud* (Ciudad de México: FCE, 1987), 497.
- 18 Jacques Lacan, “La psychanalyse et son enseignement” (1957), en *Écrits I* (París: Seuil Poche, 1999), 448.
- 19 Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (París: Seuil Poche, 1990), 165.
- 20 Riemen, *Para combatir esta era*, 46.
- 21 Césaire, *Discours sur le colonialisme* (París: Présence africaine, 2004), 12-14.
- 22 Vladimir Lenin, “Tesis sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado” (1919), en *Obras Completas XXX* (Madrid: Akal, 1978), 330.
- 23 Bertolt Brecht, “Las cinco dificultades para decir la verdad” (1934), *Filosofía, política y economía en el Laberinto*, 6, 2001, 2-3.
- 24 Ibid., 3.
- 25 Max Horkheimer, “Los judíos y Europa” (1939), *Constelaciones*, vol. 4, núm. 4, 2016, 4.
- 26 Adorno, *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*, 20
- 27 Ibid., 28
- 28 Ibid., 24
- 29 León Trotsky, ¿Y ahora? (1932), en *La lucha contra el fascismo* (Ciudad de México: Fontamara, 2017), 124.
- 30 Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (Ciudad de México: FCE, 2011), 18-25.
- 31 Pasolini, “Estudio sobre la revolución antropológica en Italia” (1974), en *El fascismo de los antifascistas*, 29.
- 32 Pavón-Cuéllar, “Hacia otra psicología del fascismo: fascistización como producción de normopatía”, *Crítica Revolucionaria* 3, 2023, 1-18.
- 33 Earl Browder, *The Meaning of Social-Fascism* (Nueva York: Workers Library Publishers, 1933).
- 34 Gueorgui Dimitrov, “El fascismo y la clase obrera” (1935), en https://www.marxists.org/espanol/dimitrov/1935_1.htm
- 35 Clara Zetkin, “Resolution on Fascism”, párr. 1, en <https://www.marxists.org/archive/zetkin/1923/06/fascism-report-comintern.htm>
- 36 Brecht, “Artículos sobre el fascismo” (1933-1939), en *Escritos políticos y sociales* (Ciudad de México: Grijalbo, 1978), 267-270.
- 37 Ibid., 214-215.
- 38 Trotsky, El frente único defensivo (1933), en *La lucha contra el fascismo*, 273.
- 39 Trotsky, ¿Y ahora? (1932), 94.
- 40 Max Horkheimer, “El estado autoritario” (1942), *Estudios Sindicales y Cooperativos*, 36, 1976, 167-188.
- 41 Friedrich Pollock, *State Capitalism* (1941), en *The Essential Frankfurt School Reader* (Nueva York: Continuum, 1982), 71-94.
- 42 Franz Neumann, *Behemoth* (Nueva York: Oxford, 1942).
- 43 Nicos Poulantzas, *Fascisme et dictature* (París: Seuil Maspero, 1974), 275-278.
- 44 Ibid., 95-96.
- 45 Karl Radek, “Report on the Capitalist Offensive” (1922), en <https://www.marxists.org/archive/radek/1922/radek02.htm>, párr. 63.
- 46 Amadeo Bordiga, “Report on Fascism” (1922), en <https://www.marxists.org/archive/bordiga/works/1922/bordiga02.htm>, párr. 33, 70.
- 47 Palmiro Togliatti, *Lecciones sobre el fascismo* (Ciudad de México: Cultura Popular, 1977), 26-30.
- 48 Trotsky, El único camino (1932), en *La lucha contra el fascismo*, 210.
- 49 Adorno, *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*, 16
- 50 Ibid., 23
- 51 Ibid., 208
- 52 David Pavón-Cuéllar, “Psicopolítica del fascismo como efecto subjetivo del capitalismo”, *Memoria*, 293, 2024, 74-78.
- 53 Adorno, *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*, 22
- 54 Brecht, “Artículos sobre el fascismo” (1933-1939), en *Escritos políticos y sociales*, 254.
- 55 Reich, *La psicología de masas del fascismo*.
- 56 Fromm, *El miedo a la libertad* (Buenos Aires: Paidós, 2005).
- 57 Adorno, *The authoritarian personality* (Londres: Verso, 2019).
- 58 Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas XVIII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1997).
- 59 Pavón-Cuéllar, “Hijos y hermanos: dos psicologías de las masas”, en *Más allá de la psicología social* (Ciudad de México: Paradiso, 2023), 85-116.
- 60 Pavón-Cuéllar, *Elementos políticos de marxismo lacaniano* (Ciudad de México: Paradiso, 2014).
- 61 Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica* (1935) (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 102-103.
- 62 Adorno, “Antisemitismo y propaganda fascista” (1946), en *Escritos sociológicos I* (Madrid: Akal, 2004), 369-379.
- 63 Freud, Moisés y la religión monoteísta (1939), en *Obras completas XXIII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1997).
- 64 Edward Saïd, *Freud and the non-European* (Londres: Verso, 2014).
- 65 Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture* (París: Présence africaine, 2007).

MITO, FASCISMO Y LA DIALÉCTICA

ALBERTO TOSCANO

“Mito, fascismo y dialéctica” se presentó como ponencia en el Ciclo de Conferencias de Ponentes Invitados —Visiting Speaker Series— del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Toronto el 27 de noviembre de 2025. Se publica ahora en su original en inglés y en traducción al español a partir del texto ofrecido por el autor para su columna *Extrema ratio* en *Communis*.

«Para Adorno, mito no significa solamente destino, sino que también se caracteriza por su “aspecto ilimitado”; su mundo es uno “en el que todo puede ser cualquier cosa y todo puede significar cualquier cosa”; un mundo de metamorfosis, como en Ovidio. Entretanto —nos sigue diciendo Adorno— Heidegger explota esa propensión mítica al exceso semántico, a la indeterminación y a la interacción fluida, invoca el destino, pero también trafica con la “vaguedad y lo indeterminado”, al tiempo que manifiesta el pecado original de la filosofía de la existencia, que a los ojos de Adorno es el anhelo y la invocación esencialmente abstractos de lo concreto.»

ALBERTO TOSCANO

Apenas debería sorprendernos que escritores y filósofos antifascistas alemanes se ocuparan, en pleno exilio en Estados Unidos durante la guerra, de la cuestión del mito. La idea de que el pensamiento mitológico y el uso propagandístico de mitos políticos constituirían un rasgo fundamental de la política fascista y nacionalsocialista había gozado de reconocimiento desde hacía tiempo por los críticos del fascismo, tanto como vehementemente afirmada por sus partidarios.

El 29 de octubre de 1922, Mussolini se vio catapultado al poder por la movilización coreografiada y las maquinaciones entre bastidores de la Marcha sobre Roma, que inauguró la denominada *era fascista*. En 1927, el régimen la reconocería oficialmente como el primer día del Año 1 del calendario fascista. Como todo acontecimiento fundacional, la Marcha fue también la puesta en escena de un espectáculo y la forja de una leyenda. Mussolini, uno de los primeros y oportunistas lectores de *Reflexiones sobre la violencia* (1908), de Georges So-

rel, estaba convencido de que la política era inseparable de la creación de mitos, de que era una especie de *mitopoiesis*. Dirigiéndose a los *fasci* reunidos en Nápoles antes de la Marcha, declaró:

Hemos creado nuestro mito. El mito es una fe, una pasión. No es necesario que sea una realidad. Es una realidad en la medida en que es un acicate, una esperanza, una fe, un valor. Nuestro mito es la Nación, nuestro mito es la grandeza de la Nación. Y a ese mito, a esa grandeza —que queremos traducir en una realidad plena— subordinamos todo lo demás. Porque la Nación es, ante todo, Espíritu y no sólo territorio.

La influencia determinante y sintomática de Sorel en las revoluciones nacionales conservadoras que sacudieron la Europa de entreguerras fue tan pronunciada que, en el capítulo 34 de su novela *Doctor Fausto* —escrita durante su exilio en California y con la colaboración de Theodor Adorno para sus incursiones en la teoría musical—, Thomas Mann situó las *Reflexiones sobre la violencia* en el centro de su ficticia reconstrucción de una vanguardia intelectual y cultural irresponsable y nihilista, predispuesta a considerar el fascismo como una vía de escape o una oportunidad. En medio de una velada en Múnich, que ofrece una especie de bestiario ideológico del período prefascista, el narrador de Mann, Serenus Zeitblom, intercala una explicación de por qué le resultaba tan deprimente el «satisfecho desenfado» de la velada.

A nadie habrá de sorprender que, en los debates y conversaciones de [esa vanguardia cultural], jugara un importante papel el libro de Georges Sorel *Reflexiones sobre la violencia*, aparecido siete años antes de la guerra. Sus implacables vaticinios de anarquía y nuevas guerras, su caracterización de Europa como terreno fértil para cataclismos bélicos, su doctrina según la cual los pueblos del continente nunca habían tenido otro común denominador que la idea de la guerra, eran otros tantos motivos para considerar la obra de Sorel como el libro capital de nuestra época. Y con mayor razón aun, su perspicacia y su profecía de que, en plena edad de



las masas, el debate parlamentario tenía por fuerza que revelarse del todo inadecuado como medio de configurar una voluntad política; que, en el futuro, lo que se necesitaría en su lugar serían ficciones míticas, susceptibles de alimentar a las masas como primitivos gritos de guerra capaces de desencadenar y activar las energías políticas. Era esa, de hecho, la cruda e intrigante profecía del libro de Sorel: la de que, en adelante, los mitos populares —o, mejor dicho, los mitos fabricados a la medida de las masas— serían el vehículo de la acción política: fábulas, quimeras, divagaciones, que no tenían por qué guardar relación alguna con la verdad, la razón o la ciencia para, no obstante, ser fructíferas y creadoras y, de ese modo, demostrar que eran realidades dinámicas. Es fácil ver que el libro no llevaba en vano su título amenazador, al presentar la violencia como adversaria victoriosa de la verdad.[1]

El mito de Sorel no podía ser otro que el anarcosindicalista —o «bloque de imágenes»— de la «huelga general» y que, bajo esa apariencia, inspiraría un texto cuya impronta se percibe aún en las reflexiones escritas por Adorno durante la guerra; a saber, «Para una crítica de la violencia», de Walter Benjamin. A ese propósito, sin embargo, lo que vale la pena señalar es que no se trata *per se* de mitología —en el sentido de un tesoro de relatos que simbolicen los orígenes y lleven consigo las huellas del ritual—, sino de una figura del mito singularmente moderna la que está en juego en el fascismo. Tal como adujeron Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy en su ensayo *El mito nazi*, al comentar el tratado de 1930 del ideólogo y político nacionalsocialista Alfred Rosenberg *El mito del siglo XX*:

Para Rosenberg, los relatos míticos pertenecen a la edad mitológica, a una edad rebasada, la de una «simbolización despreocupada de la naturaleza». Edad que, como todo buen positivista, cientista o *Aufklärer* —y ello de una manera más bien muy poco romántica—, Rosenberg juzga de primitiva e ingenua. También enjuicia a quienes desean volver a las fuentes germánicas de la mitología [...] La religión de Wotan ha muerto, debía morir [...] El mito es así [hablando con propiedad] la potencia que unifica las fuerzas y las orientaciones fundamentales de un individuo o de un pueblo, la potencia de una identidad subterránea, invisible y no empírica.[2]

El mito del siglo veinte vendrá a ser el de la «identidad como diferencia propia»[3], según la formulación de Nancy y Lacoue-Labarthe, es decir, el de *raza*, entendida esta como un principio de implacable jerarquía y desenfrenada dominación.

¿Cómo podría la filosofía crítica responder a esa reinvenición fascista del mito como nombre de una supresión violenta de toda pretensión a la verdad y al conocimiento? Uno de los mayores filósofos del mito del siglo XX, Ernst Cassirer —autor, *inter alia*, de *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje* y *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*[4]—, dedicó su último libro, *El mito del Estado*[5], que terminase de escribir poco antes de morir en Nueva York en abril de 1945,

a esa cuestión. El libro de Cassirer se divide en tres partes: «¿Qué es el mito?», «La lucha contra el mito en la historia de la teoría política» y «El mito del siglo XX». Esta última parte, cuyo título repite deliberadamente el de Rosenberg, construye una especie de panteón negativo de precursores de la fusión fascista entre política y mito bajo la égida del Estado —no tan lejana, salvo por una diferencia crucial, de la obra monumental de Georg Lukács de 1952 *El asalto a la razón*. Los capítulos se centran en las conferencias de Thomas Carlyle sobre el culto al héroe y en el ensayo de Gobineau sobre la desigualdad de las razas y enjuician tanto al Spengler de *La decadencia de Occidente* como al Heidegger de *Ser y tiempo* y su filosofía de la *Geworfenheit* o «condición de lo arrojado», que Cassirer condena por haber inoculado al pensamiento moderno un «fatalismo» que socavó su capacidad para contrarrestar los nuevos mitos políticos. No obstante, y a ese respecto es marcado el contraste, su veredicto más severo se lo reserva Cassirer para Hegel, cuya colocación del Estado en el centro de la historia universal —con su apología de la despiadada racionalidad del poder y de la guerra— en última instancia sentó las bases que hicieron posible que se expulsara de la historia la universalidad bajo la presión del fascismo y el imperialismo. Cassirer cita la observación de Hegel según la cual «los hombres son bastante necios para olvidarse [...] en su entusiasmo por la libertad de conciencia y la libertad política, de la verdad que reside en el poder», sólo para comentar, de forma hiperbólica, que esas palabras «contienen el más claro y más crudo programa de fascismo que haya propuesto jamás ningún escritor político o filosófico»[6]. Pero ¿qué postura adoptar no sólo en relación con el Estado moderno, sino también en relación con el mito moderno, lo cual difícilmente constituya una pieza central del sistema de Hegel?

A ese respecto, las páginas finales de *El mito del Estado* parecen proponer dos ideas algo contradictorias. La primera —que apenas encaja en los argumentos anteriores de Cassirer sobre las conexiones genealógicas entre el pensamiento mítico y el ilustrado a lo largo del espectro en evolución de las formas simbólicas— es que, en momentos de emergencia (lo que el antropólogo italiano Ernesto De Martino más tarde denominara «apocalipsis culturales»), las formas de pensamiento mítico que habían quedado relegadas a épocas anteriores, más «primitivas», irrumpen en primer plano. El mito es en ese caso un producto casi espontáneo, o un reflejo, de la *crisis*. Como observa Cassirer: «En política se vive siempre sobre un volcán. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales se resisten al resurgimiento de las viejas concepciones míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En esos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito.»[7] Aun así, ¿podemos simplemente considerar el mito un atavismo, un retorno de lo reprimido, invocado cuando la frágil corteza de la racionalidad social se resquebraja a causa de la agitación política?

Es entonces que nos sale al encuentro, en cierta medida en posición diagonal con respecto a la primera, la segunda idea de Cassirer sobre el retorno político del mito en la época fascista. Se trata de la hipótesis de que, más que una dimensión inconsciente que se desatara o un «producto libre de la imaginación», cuando se trata del mito *político* moderno, nos encontramos ante un «mito elaborado de acuerdo con un plan», con «cosas artificiales, fabricadas por artífices muy hábiles y astutos». Nuestra época técnica ha dado lugar a una «nueva técnica del mito», de modo que los mitos pueden hoy «ser manufacturados en el mismo sentido y según los mismos métodos que cualquier otra arma moderna»[8]. De hecho, Cassirer afirmará que el rearme militar de la Alemania nazi estuvo precedido y fue posible por su rearme mítico. Años más tarde, el pensador italiano Furio Jesi, basándose en los escritos del mitólogo húngaro Karl Kerényi (amigo de Thomas Mann e interlocutor de Adorno, con quien participó en un diálogo radiofónico sobre el mito a principios de la década de los cincuenta), hablará a ese respecto de «mito tecnicizado». Según Jesi, un mito se tecniciza cuando se instrumentaliza con fines políticos, es decir, para la acumulación de poder por parte de un grupo social o una clase gobernante. Para Jesi, esa conversión en arma de la verdad supuestamente transhistórica y trascendente del mito, esa movilización de su fuerza simbólica con fines profanos, fue siempre reaccionaria, hasta cuando la utilizaban fuerzas progresistas.

Ahora bien, la tensión entre las dos hipótesis de Cassirer — el retorno del mito en coyunturas de crisis político-cultural y el surgimiento disruptivo de nuevas técnicas del mito — pasa, a mi juicio, a ocupar el primer plano por el hecho de que, para explicar la eficacia de estas últimas, Cassirer se ve obligado a sostener que el fascismo actúa sobre una capa «primitiva» de la humanidad. Se podría y se debe decir mucho sobre el uso de los términos «salvajismo» y «barbarie» en la crítica del fascismo (ello es cierto, sin duda, de *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno, pero también en textos muy diferentes, aunque contemporáneos, como *Discurso sobre el colonialismo*, de Aimé Césaire), pero quisiera hacer hincapié en la función que desempeñan en *El mito del Estado* de Cassirer; por ejemplo, cuando escribe:

Hemos aprendido que el hombre moderno, a pesar de su desasosiego, o tal vez precisamente por causa de ello, no ha superado realmente la condición de la vida salvaje. Cuando se ve expuesto a las mismas fuerzas, puede recaer fácilmente en un estado de sumisión total. Ya no cuestiona su entorno; lo acepta como algo natural.[9]

Ese sustrato salvaje, que los tecnólogos políticos fascistas supuestamente manipulan a su antojo con sus mitos prefabricados, significa que jamás se llega a atajar el riesgo de la victoria del irracionalismo, que el mito es, como afirma Cassirer, «invulnerable», razón de más para reorientar la filosofía crítica ha-

cia el infatigable y vigilante análisis del adversario, de aquellos que explotan los mitos en aras de la dominación. Tal como observa Cassirer: «Nuestra ciencia, nuestra poesía, nuestro arte y nuestra religión no son más que la capa superior de un estrato mucho más antiguo que se adentra a grandes profundidades. Debemos estar siempre preparados para las violentas sacudidas que puedan hacer tambalear nuestro mundo cultural y nuestro orden social hasta sus cimientos.»[10]

Escrita en la misma época que *El mito del Estado*, *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno, se inscribe en no poca medida en el mismo ámbito problemático que la obra de Cassirer; a saber, el nexo entre mito, Ilustración y política. Gérard Raulet ha llegado incluso a sostener que el segundo volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, de Cassirer, se ha «subestimado como fuente» de *Dialéctica de la Ilustración*. Como escribe Raulet: «Por “pensamiento mítico”, Adorno y Horkheimer, al igual que Cassirer, entienden una cierta relación con la realidad —una “forma espiritual”— a la que debe concederse una presencia duradera incluso en el mundo supuestamente ilustrado, a pesar de toda “secularización”, y que ninguna desmitificación es capaz de eliminar de forma definitiva. La intención de los tres autores es, evidentemente, interpretar el proceso de secularización a contracorriente.»[11] Si bien considero que vale la pena detenerse en la observación de Raulet —aunque quizás no dentro del marco limitado de la secularización—, a efectos de mi análisis quiero destacar los instructivos contrastes entre la valoración que hace Cassirer de la política del mito y la que hacen Horkheimer y Adorno.

Desde el prefacio de *Dialéctica de la Ilustración*, queda claramente marcada la distancia respecto a un proyecto como el de Cassirer. Al mismo tiempo que Horkheimer y a Adorno se muestran preocupados por una *regresión* histórica, por lo que denominan «regresión de la Ilustración a mitología», subrayan que esa regresión se sitúa «no tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad»[12]. Por supuesto, en la investigación social colectiva que Horkheimer, Adorno y sus colegas llevaron a cabo sobre la personalidad autoritaria y las técnicas del agitador estadounidense, o en el trabajo que los miembros del Instituto de Investigación Social realizaron para el Gobierno Federal de Estados Unidos durante la guerra, se abordaron y analizaron repetidamente las mitologías modernas. Pero el problema *filosófico* del mito no es, para Horkheimer y Adorno, principalmente el de los mitos políticos; ni siquiera el fraudulento «mito del siglo XX» ni lo que diagnosticaron como la transformación de «la irracionalidad [de la fe] en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie»[13]. Lo que resulta más significativo para ellos, habida cuenta sobre todo de que en el horizonte (en 1944) se vislumbraba ya el fin del fascismo *histórico* pero no el de los potenciales fascistas, es captar el «momento regresivo», el propio *impetu* de la regresión,

dentro de la propia Ilustración. Tal como advierten: «En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador y, por tanto, también su relación con la verdad.»[14]

Las líneas de batalla se trazan, por tanto, de forma bastante diferente a como lo hace Cassirer en *El mito del Estado*. El adversario no se encuentra ni fuera ni por debajo del bando de la razón. Horkheimer y Adorno captan la dimensión «trágica» de la dialéctica en el sentido en que Hegel había definido la tragedia como «la conciencia de sí en cuanto enemigo». De ahí la relación quiasmática entre mito e Ilustración, de tal forma que, por citar una fórmula convincentemente sucinta: «[E]l mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología.»[15] Las nuevas técnicas de Cassirer para la creación de mitos políticos pueden explicarse por medio de esa dialéctica, pero no al revés. Contemplado desde la perspectiva de *Dialéctica de la Ilustración*, *El mito del Estado* elude la dinámica que, en la edición de 1944, Horkheimer y Adorno describen como «lo que los toscos abogados del orden totalitario elogian en sus discursos propagandísticos y los versados defensores de las víctimas ingenuamente practican en sus respectivas ramas de la industria cultural: el fin de la Ilustración por sus propios medios»[16]. Para comprender esa dinámica, debemos reconocer que el mito (que en la antropología dialéctica de Horkheimer y Adorno identifica un momento *posterior* al de la «magia» mimética) ya implica la Ilustración, del mismo modo que «la Ilustración [...] con cada nuevo paso queda más hondamente atrapada en la mitología»[17]. ¿En qué sentido la perpetua negación del mito por parte de la Ilustración es también una forma de autodestrucción? Tal como sostienen Horkheimer y Adorno: «Todo el material [la Ilustración] lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico. Quiere escapar al proceso de destino y venganza ejerciendo ella misma venganza sobre dicho proceso.»[18] Fundamentalmente, a diferencia de lo que ocurre en Cassirer, la reversión contemporánea del progreso en regresión —y la «amenaza internacional del fascismo» a la que Horkheimer y Adorno aluden en 1947— debe entenderse en términos de la forma social del capitalismo y especialmente de su mutación a mediados de siglo en un régimen monopolístico de acumulación marcado por lo que denominan «la entronización de grupos de poder como sujeto social»[19].

Quisiera explorar ese nexo, esa dialéctica entre mito, fascismo y filosofía, analizando para ello el borrador original de lo que se convertiría en el primer «excursus» de *Dialéctica de la Ilustración*, en que Horkheimer y Adorno reflexionan sobre el entrelazamiento del mito ilustrado y la ilustración mitológica a través de una figura narrativa mitológica, la del Odiseo de Homero, que acabará proporcionando una especie de alegoría condensada de su filosofía de la historia y su «antropología dialéctica». Ese texto es el «Excursus histórico-filosófico sobre la Odisea» escrito por Adorno en 1943, que es la primera ver-

sión, más extensa, del capítulo sobre Odiseo de *Dialéctica de la Ilustración*. Que yo sepa, no se ha traducido al inglés, aunque una extensa sección apareció posteriormente en forma de ensayo, titulado «Sobre la ingenuidad épica», en el volumen I de *Notas sobre literatura*. (Leí el texto en cuestión en una edición crítica italiana.)

Una vez incorporado a *Dialéctica de la Ilustración*, el texto de Adorno queda despojado de una esclarecedora incursión en una filología, una mitología y hasta una arqueología alemanas de carácter nacionalista neorromántico (y protofascista o fascista) en que los términos de la distinción que el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* establece entre lo apolíneo y lo dionisiaco se ven transpuestos en una afirmación de diferencias étnicas, históricas y de clase (o estatus). Al abordar en particular las reflexiones que el poeta Rudolf Borchardt había añadido a sus traducciones de Píndaro, Adorno se refiere con sarcasmo a la hostilidad que hacia Homero se había originado en el «esoterismo cultivado al margen de la industria alemana»[20], señalando en particular la ironía de que la «narrativa griega colonial» *por excelencia* pudiera menospreciarse como producto de un ethos de meros comerciantes y navegantes, alejados de las alturas del lirismo o de las profundidades de la tragedia. En ese proceso, afirma Adorno con acerba ironía: «La estrella amarilla se ha cosido al manto del poeta épico.»[21]

Pero en lugar de diagnosticar o condenar esa estética reaccionaria, Adorno hace un poderoso uso dialéctico de ella. En un movimiento que veremos replicado en sus escritos sobre Oswald Spengler, Adorno extrae un precioso germen de verdad del lodo de esas posiciones protofascistas. La complicidad con la dominación inmediata y el odio a la mediación de personas como Borchardt pone de relieve una de las ideas claves de Adorno; a saber, que el mito, tal como se pone en escena en la epopeya de Homero, lleva en sí ya las marcas de la Ilustración. Los partidarios contemporáneos de la arcaica lucha contra los más lejanos rastros de la Ilustración —de las remotas fuentes de la decadencia y del olvido de una tradición mítica que se sitúa más allá del análisis— ven acertadamente, inspirados por su propio odio reaccionario y ahistórico hacia la burguesía, que cabe leer la *Odisea* como una protohistoria de la subjetividad burguesa. A los ojos de Adorno, al discernir en la poesía homérica un producto tardío y civilizador y no la poesía originaria de una edad heroica, Borchardt reconoce el carácter antimitológico e ilustrado de Homero, tal como se encarna en el mito. En ese caso, «[l]a inhumanidad ha dado en el clavo de la filosofía de la historia de la humanidad homérica: la relación entre mito y civilización»[22].

Por extraño que parezca, el recurso de Adorno al rechazo neorromántico y reaccionario de Homero le permite hacer lo que una estética marxista tradicional *no* haría: a saber, percatarse de cómo la subjetividad burguesa es anticipada por una obra que data de mucho antes del surgimiento de la clase burguesa, por no hablar del modo de producción capitalista. Para Adorno, en el errar de Odiseo desde que parte de Troya

en su viaje de regreso a Ítaca podemos ver el itinerario del sujeto a través de los mitos, lo que equivale a decir la huida del sujeto respecto de los poderes míticos —una huida que, como señalará Fredric Jameson en su comentario sobre la interpretación que hace Adorno del episodio de las sirenas, nos ofrece una potente alegoría del surgimiento de la experiencia estética a partir de la separación política entre el trabajo intelectual y el manual. Para Adorno, en la epopeya de Homero, «el mundo mítico se ha secularizado en el espacio que [Odiseo] recorre»[23], presagio de ese control racional del espacio y esa afirmación definitiva de la propiedad que impulsará la burguesía propiamente dicha. Para esa figura de subjetividad, la identidad del yo —del sí mismo— es una función de la no identidad (los mitos, la alteridad, la «barbarie», la multiplicidad, la contingencia) que domeña o domina. En una observación en la que, lamentablemente, no llegó a profundizar, Adorno reconoce en Odiseo la astucia típica del colonizador.

Gran parte del debate sobre el retorno del mito en la modernidad, especialmente bajo la máscara cruel del fascismo, trae aparejada una llamada de atención sobre la vuelta al ritual clave del mito; a saber, el sacrificio, incluido el sacrificio humano. Un aspecto fundamental del pensamiento de Adorno sobre la persistencia del mito en la Ilustración —y en cuanto ilustración— es la puesta en escena de una dialéctica del sacrificio, en la que el sacrificio aparece estrechamente ligado al surgimiento del pensamiento reificado y calculador —sustitución sacrificial que se transforma en intercambio de mercancías —, así como a la prehistoria del sujeto burgués. Frente al intento de pensadores reaccionarios como Borchardt o Ludwig Klages de establecer una separación entre el sacrificio mítico y la astucia homérica, Adorno busca reflexionar sobre las formas en que sacrificio y astucia se comunican entre sí en el sujeto, en su afán por dominar la naturaleza dominándola en sí mismo y en los demás. Adorno percibe una dinámica racionalizadora y secularizadora en la contradicción, inherente a la noción de sacrificio, entre la entrega a la exigencia de la comunidad, por un lado, y la conservación de sí mediante la técnica mágica. La astucia puede considerarse como el desarrollo subjetivo de la falsedad objetiva del sacrificio, mientras que toda desmitificación puede entenderse como la experiencia de la vanidad y la superfluidad de los sacrificios. No obstante —y en ello reside un cortocircuito esencial o punto de conversión entre el mito y la Ilustración — el sí mismo que surge de la superación del sacrificio está a su vez condicionado por una oposición rígida, sacrificial y ritual a la naturaleza. En esa prehistoria de la subjetividad, ya encontramos los rasgos de la racionalidad instrumental. Su premisa es sacrificar la naturaleza en el hombre o la conciencia de sí como naturaleza; lo vivo se desintegra por la propia autoconservación que exige, al ser dominado. En ese sentido, la contradicción por la cual el capitalismo tardío crea necesidades que no puede satisfacer y masas que convierten en prescindibles aparece ya formada y prefigurada, según Adorno, en el héroe que escapa de la amenaza del sacrificio

sacrificándose a sí mismo mediante el dominio, la supresión y la subyugación de la naturaleza interior y exterior. El yo es, en última instancia, un sacrificio de sí que se enfrenta al sacrificio del sí mismo; la oposición consciente al ser inconsciente, al limitarse a la negación de lo inconsciente, lo perpetúa. A ese respecto, la historia de la civilización, tanto la recordada como la profetizada por Homero, es la historia de una especie de tránsito del sacrificio, la historia del vínculo íntimo entre la dominación sin límites y la renuncia sin fin. La astucia y el sacrificio se entrelazan en el hecho de que dominamos la naturaleza adaptándonos a ella de forma engañosa; la naturaleza se domina a través de la rigurosa conciencia de que se es dominado por ella, y ello puede lograrse sólo dominando a la naturaleza que se lleva en sí mismo.

Los astutos sacrificios de Odiseo también lo distinguen de las figuras trágicas de la subjetividad. Adorno comparte con Walter Benjamin la noción de una profunda afinidad entre mito y derecho, cristalizada en un nexo de culpa que une las condenas del destino, los crímenes que de él se derivan y la culpa que esos crímenes provocan y que, a su vez, reproduce la maldición en un mecanismo infernal. Ese círculo de crimen y castigo es, para Adorno, el esquema del derecho. Odiseo no lo suspende, sino que, con una especie de astucia jurídica —que es también un nominalismo y una casuística (como en el episodio del cíclope)—, se limita a idear excepciones al mismo. En los repetidos engaños de Odiseo a figuras de naturaleza mítica, Adorno encuentra testimonio de que la impotencia de los hombres económicos frente a la naturaleza es ya la ideología de su supremacía social, a la vez que percibe el presagio de una ideología burguesa del riesgo. En las aventuras de Odiseo vemos, pues, cómo los mitos narrados sobre la derrota racional de los poderes mítico-naturales por parte de un sujeto protoburgués de astucia racional dan también lugar a los mitos de la dominación ilustrada que tendrán una larga historia en la sociedad burguesa y que encuentran una ignominiosa formación reactiva en el fascismo. Como nos enseña el episodio de las sirenas, «[l]a humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el sí mismo, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia»[24] (al hablar del «carácter masculino», cabría discrepar en este caso de la infundada afirmación de Adorno de que en el judaísmo, presentado como matriz de la «negación determinada» de la dialéctica, «la idea del patriarcado se exalta al punto de aniquilar el mito»[25]). Pero también es un proceso que se reproduce a través de las estructuras y las psicologías de dominio que rigen la sociedad de clases. En un poderoso desplazamiento de la dialéctica del amo y del esclavo según Hegel, Horkheimer y Adorno interpretan el episodio de las sirenas como una «alegoría premonitrice de la dialéctica de la Ilustración»[26], en la medida en que demuestra cómo, en condiciones de dominación de clase y de separación entre el trabajo intelectual y el manual, «el quedar exento de trabajo significa también mutilación, no

sólo para los desempleados, sino también para el polo social opuesto. Los superiores experimentan como mero sustrato la existencia con la que ya no necesitan relacionarse y se vuelven totalmente osificados en el sí mismo que da órdenes»[27], mientras quienes se encuentran en el fondo, «aun estando tan cercanos a las cosas, no pueden gozar del trabajo porque lo realizan bajo coacción, sin esperanza, con los sentidos obstruidos a la fuerza. El siervo permanece subyugado en cuerpo y alma; el amo se degrada»[28]. A modo de coda, más que de conclusión, quería señalar cómo la cuestión del mito y su relación con la política, la ideología y la filosofía de la dominación sigue siendo una preocupación para Adorno mucho después de *Dialéctica de la Ilustración*. En su curso «Ontología y dialéctica» de 1960-61 —confrontación sostenida con Heidegger que proporcionaría material para *La jerga de la autenticidad* (1964)—, Adorno dedica una sesión al «contenido mítico» de la ontología heideggeriana. Curiosamente, los términos de su argumentación son menos... dialécticos que los que acabamos de explorar y guardan cierta afinidad con los comentarios finales de Cassirer sobre el hecho de ver al adversario cara a cara —sin subestimar el poder de los mitos políticos— para poder luchar mejor contra él. De hecho, el vínculo entre mito y destino, así como la noción de regresión, desempeñan un papel destacado en las observaciones de Adorno, para quien la vuelta a la mitología es siempre una revocación de la libertad y la celebración de la coacción muda del destino, una aquiescencia con el nexo de la culpa entre los vivos. Al igual que Cassirer en *El mito del Estado*, Adorno reivindica una tradición de desmitificación, que en su caso se remonta a Epicuro, como el primer desmitificador consciente de sí mismo, pero también a la tragedia ática entendida como emancipación respecto del destino. Así como Cassirer discernió en el «estar arrojado» de Heidegger una capitulación ante el destino de la dominación, Adorno ve en Heidegger un esfuerzo por revivir una concepción moderna, pero también vacía, del destino (el «enviado» o *shicken* del Ser), lo que equivale a una huida subjetivista del sujeto. En la referencia de Heidegger a la Heimat, el claro y la morada, Adorno ve una vuelta a la religión de la naturaleza y a lo sagrado del lugar, así como en su esfuerzo por separar el pensamiento respecto de la reflexión y el esclarecimiento sobre su ubicación sociohistórica y en su intento de «reservar una pequeña arboleda para la filosofía»[29]. El veredicto sigue siendo una especie de «fatalismo», en la medida en que, para Adorno, la

filosofía de Heidegger «de hecho exige que nos sometamos al curso ciego de la historia como al devenir de la historia del ser»[30]; entretanto, «la historia se ontologiza o se vacía de sustancia, por un lado, pero también se deifica como si fuera, por otro, el curso ciego de la naturaleza»[31]. Para Adorno, mito no significa entonces solamente destino, pues el mito también se caracteriza por su «aspecto ilimitado»; su mundo es uno «en el que todo puede ser cualquier cosa y todo puede significar cualquier cosa»[32] —un mundo de metamorfosis (y, de hecho, hace referencia a Ovidio). Para Adorno, Heidegger explota esa propensión mítica al exceso semántico, a la indeterminación y a la interacción fluida. Heidegger invoca el destino, pero también trafica con la «vaguedad y lo indeterminado»[33], al tiempo que manifiesta el pecado original de la filosofía de la existencia, que a los ojos de Adorno es el anhelo y la invocación esencialmente abstractos de lo concreto. La filosofía de Heidegger se aborda en ese caso no tanto como una apología del fascismo, sino como una sintomática abdicación de la crítica. A diferencia de lo que ocurre con Spengler, de cuya creación de mitos revolucionario-conservadores Adorno pudo extraer material útil para la crítica del capitalismo, o incluso de la filología reaccionaria neorromántica que vinculaba al «burgués» Homero, Heidegger —quien «vuelve a sumergirse, como en la máquina del tiempo de Wells, en el abismo de lo arcaico»[34] — parece carecer de todo potencial crítico que Adorno pueda reactivar dialécticamente; es simplemente un adversario regresivo. Tal como observa Adorno:

El mito se disolvió porque era un engaño; solamente otro engaño puede revivirlo y encomendarlo. La estilización del sí del ser como algo más allá del concepto crítico pretende establecer el título jurídico de propiedad del mito; la heteronomía de ese título es necesaria como refugio por tanto tiempo como en el mundo sobrevivía, por mínimo que fuese, algo de la Ilustración.[35]

En esa condena, Adorno parece haber vuelto a los términos no tanto de *Dialéctica de la Ilustración* como de *El mito del Estado* de Cassirer, en el que mito e Ilustración no son quiasmáticos, sino antinómicos. **M**

* Publicado en <https://communispress.com/mito-fascismo-y-dialectica/>, reproducido con autorización del editor, Rolando Prats.



**JOSH
MAYFIELD**

USA
@joshmayfieldartist

**PARTY FOR SOCIALISM
AND LIBERATION (PSL)**

FIDEL X100



NO ES LA DERECHA: ES FASCISMO

LA REORGANIZACIÓN DEL PODER DEL CAPITAL Y LA NUEVA DISPUTA POR LA HEGEMONÍA MUNDIAL

EUGENIO HUARTE CUÉLLAR

La presente reflexión se sitúa en un contexto político de suma gravedad, en el que América Latina vive un regreso a la lógica macartista. Desde Washington se impulsa una suerte de Plan Cóndor 2.0 que busca eliminar cualquier expresión de progresismo o de izquierda política. Se trata de un retroceso de más de cincuenta años. El secretario de Estado estadounidense, Marco Rubio, ha llamado abiertamente a combatir una ideología política sin definir con claridad a qué se refiere. En sus propias palabras ha incluido a comunistas, anarquistas, socialistas, anticapitalistas, antifascistas y antiimperialistas, pero esa lista podría extenderse sin dificultad a feministas, socialdemócratas, socialistas democráticos y, en general, a cualquiera que no comparta la ideología de quienes hoy gobiernan en Washington.¹

La gravedad de estas declaraciones radica en que no se limitan al ámbito interno de Estados Unidos, lo cual ya sería preocupante, sino que plantean una campaña de confrontación contra miles, si no millones, de personas en todo el mundo. Rubio ha convocado a 66 países de todos los continentes para enfrentar lo que denomina una “amenaza real y transnacional”. En sus propias palabras, estas personas “pueden llamarse anticapitalistas, antiimperialistas, comunistas, anarquistas o marxistas”, y las ha catalogado como “extrema izquierda” o incluso “terroristas de extrema izquierda”.

En los hechos, está declarando una guerra política contra un amplio conjunto de ideologías y prácticas políticas que, en su mayoría, ni siquiera gobiernan la mayor parte de los países del mundo. También ha afirmado que el centro de esa supuesta izquierda radical es Cuba. Es cierto que Cuba sigue siendo uno de los pocos países que mantiene un sistema distinto al capitalismo neoliberal dominante a nivel internacional. Sin embargo, resulta difícil sostener, desde una perspectiva objetiva, que una isla sometida a un prolongado bloqueo económico, con graves carencias de electricidad, combustibles y medicamentos, represente una amenaza para cualquiera.

Un bloqueo, cabe enfatizar, que busca asfixiar al gobierno cubano por negarse a alinearse con los intereses de Estados Unidos y de las élites económicas que representa. Las restricciones han provocado que hospitales operen sin electricidad, han dificultado el ingreso de medicamentos a la isla y afectan directamente a millones de civiles, mientras los grandes medios de comunicación apenas prestan atención a estas consecuencias

humanitarias. Hay, pues, otro genocidio en marcha, no sólo contra los palestinos, sino también contra el pueblo cubano.

No es sólo que resulte irrisorio pensar que un grupo de anarquistas organizados en México o en cualquier otro lugar del mundo constituya una amenaza para la ciudadanía estadounidense; es evidente que ese planteamiento resulta desproporcionado. El problema de fondo es que, bajo esta nueva guerra ideológica, el imperio pretende otorgarse la facultad de perseguir, secuestrar o incluso eliminar a cualquier persona por el simple hecho de sostener una ideología política que no comparte. Estos son signos serios no sólo del deterioro del gobierno actual en Washington, sino también de la apertura de un nuevo frente de confrontación internacional contra las izquierdas, algo que sólo se había visto de manera tan abierta durante la Guerra Fría y, antes de ello, bajo los regímenes fascistas de la Alemania nazi y la Italia fascista.

Nos encontramos, pues, ante el resurgimiento de lo que muchos han denominado el regreso del neofascismo o de las extremas derechas. En el presente texto sostengo que, más allá de esas denominaciones, se trata simplemente de fascismo. Aunque se desarrolla en un contexto distinto al de la Europa de las décadas de 1920 y 1930, conserva sus rasgos fundamentales y, lo más importante, su estructura material. Defenderé aquí una tesis particular que no pretende anular otras interpretaciones, sino contribuir al debate político. Comprender el fascismo es indispensable, pues detenerlo no constituye únicamente un imperativo político, sino una necesidad para el bienestar de la humanidad toda. No podemos permitir que una ideología que busca controlar el cuerpo de las mujeres, revertir derechos políticos y laborales, profundizar la destrucción de la naturaleza y acelerar la acumulación de capital a costa de mayores desigualdades continúe siendo la ideología dominante. La tarea es, como siempre, política: teórica y práctica. La organización resulta indispensable, especialmente la organización antifascista, porque sólo así fue posible detener al fascismo en el pasado y sólo así podrá enfrentarse en el presente.

Desde esta perspectiva, acontecimientos como las denuncias de fraude electoral en Colombia, el secuestro de Maduro, el robo del combustible venezolano, la invasión de Irán, el bloqueo contra Cuba y los constantes ataques a la soberanía mexicana, que presentan al país como un Estado al servicio ex-

clusivo del narcotráfico, forman parte de una estrategia del imperialismo para mantener el control de la región. Esta estrategia respondería, además, a un contexto internacional en el que Estados Unidos enfrenta crecientes dificultades para sostener múltiples frentes de conflicto y en el que China ha incrementado significativamente su influencia económica y geopolítica. En ese escenario, América Latina adquiere una importancia estratégica por sus recursos naturales, como los combustibles fósiles, el gas, el petróleo y diversos minerales, así como por su fuerza de trabajo. Tal es el contexto en el que se escriben estas líneas: el de una auténtica guerra de posiciones.

No vivimos un simple regreso de las derechas, sino la constitución en toda regla de expresiones del fascismo. Lo primero que debe señalarse es que este análisis comparte profundamente las líneas de pensamiento de Antonio Gramsci. Considero que el socialista italiano no sólo entendió el fascismo porque lo vio gestarse, sino porque buscó la mejor forma de enfrentarlo. No es del todo sorprendente que el fascismo suela identificarse con el nacionalismo, el militarismo e incluso con una forma de populismo (sea lo que ello signifique según cada autor). Naturalmente, las definiciones liberales tienden a caracterizarlo como un totalitarismo o, de manera aún más reduccionista, como una ideología nacionalista y popular que, mediante narrativas antipolíticas, concentra el poder en un líder carismático que lo ejerce de modo totalitario (de nuevo, sea lo que ello signifique según quien use el término). No suscribo esa definición. Lo que no puede discutirse es que muchos de esos elementos están presentes, aunque por sí solos resultan insuficientes.

A contracorriente de la retórica liberal, que identifica el totalitarismo con la ausencia de democracia, incluso cuando estos fenómenos pueden surgir y desarrollarse dentro de democracias liberales, el objetivo aquí es encontrar el núcleo material del fascismo, es decir, su estructura y no únicamente sus manifestaciones. Puede haber gobiernos populares, nacionalistas o incluso militaristas sin ser fascistas. Del mismo modo, pueden existir regímenes no democráticos en el sentido liberal-representativo sin ser fascistas. Por ello, todas esas características, aunque frecuentes, no bastan para definirlo.

El fascismo resulta especialmente difícil de comprender en términos teóricos por dos razones fundamentales. La primera es su extraordinaria capacidad para mutar y adaptarse con rapidez a las condiciones materiales e ideológicas de cada época. La segunda, estrechamente vinculada con la anterior, es que carece de un núcleo ideológico autónomo y original. Esta característica puede observarse tanto en el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán como, con sus diferencias, en el movimiento MAGA estadounidense. Aunque pueda parecer contradictorio afirmar que los fascismos carecen de un núcleo ideológico propio, esta es, probablemente, una de sus características más importantes.

Tampoco es posible caracterizar al fascismo únicamente por la función táctica o política que desempeña en un momento histórico determinado. Su comprensión exige atender a un aspecto más profundo: las relaciones entre las fuerzas sociales

de una nación. Este punto, que puede parecer un detalle, es precisamente la causa de muchas confusiones que impiden reconocer al fascismo por lo que realmente es.

La mayoría de las experiencias fascistas constituyen un proceso de articulación política entre las masas y los intereses de las élites económicas o de las oligarquías. Esto incluye tanto a las burguesías nacionales como al capital transnacional, a los bancos y al capital financiero. De ello se desprenden dos reflexiones fundamentales. La primera es la importancia de comprender que esta caracterización no es formal, sino material. La segunda es que es precisamente en esa materialidad de lo social donde se encuentra la explicación de la articulación entre las masas y los intereses de las élites económicas. Esta última cuestión suele advertirse en casi todas las expresiones de la derecha política que cuentan con bases populares. Desde una perspectiva de izquierda, las contradicciones parecen evidentes; sin embargo, no lo son para amplios sectores sociales. Ello se debe a que no se trata de una contradicción simple, sino de una relación compleja cuyo fundamento reside en las relaciones sociales de producción.

Hasta este punto he señalado algunos elementos necesarios para comprender el fascismo en sus rasgos esenciales. Aún falta mencionar un aspecto indispensable dentro del marco teórico: el fascismo no debe entenderse por una definición negativa ni por un conjunto de características aisladas, sino como la articulación de distintas fracciones del capital —nacional, financiero o transnacional— en un centro de poder unificado que busca garantizar la continuidad del capitalismo como modo de producción. Esta articulación adquiere especial relevancia cuando el Estado capitalista atraviesa una situación de debilidad o de crisis, como hoy lo atraviesa el imperio al dejar de ser el centro unipolar de dominación. La propuesta que aquí se presenta rebasa las interpretaciones liberales y otras corrientes más generales, como la socialdemocracia o el pensamiento democrático convencional. La tradición marxista, poco estudiada o escasamente difundida en este terreno, ofrece un marco conceptual distinto y, a mi juicio, más profundo para explicar el fascismo, pues permite comprenderlo desde una perspectiva estructural. En consecuencia, el propósito no es describir sus características, reconstruir sus orígenes históricos o enumerar sus consecuencias, sino analizar las condiciones estructurales que lo hacen posible y le dan forma. Esta perspectiva permite comprender con mayor claridad su relación con el imperialismo y con la lucha de clases.

Esto puede apreciarse en unas palabras que resumen, de manera muy general, la idea de Gramsci: “¿Qué es el fascismo, observado a escala internacional? Es el intento de resolver los problemas de la producción y del intercambio con ametralladoras y revólveres. Las fuerzas productivas han sido arruinadas y destruidas por la guerra imperialista”². Aquí destacan varios elementos de enorme relevancia teórica. Gramsci, aun comprendiendo los orígenes del fascismo italiano en su contexto específico, sostiene que sólo puede entenderse plenamente si se lo conceptualiza a escala internacional y se ubica en el marco

de la lucha de clases. Desde ahora adelante que la conclusión más importante no consiste únicamente en conceptualizar el fascismo y comprender su estructura, sino en responder a esta embestida del capital mediante la unidad, no sólo de clase, sino de todas las fuerzas políticas capaces de enfrentarlo. En otras palabras, el fascismo tampoco puede comprenderse sin su contraparte contradictoria: el antifascismo.

El fascismo resulta valioso para los sectores más conservadores porque es capaz de generar un horizonte político de expectativas y esperanzas. Como señala Gramsci, esa esperanza se dirige especialmente a las burguesías y a las pequeñas burguesías, tanto urbanas como rurales. Sin embargo, no se trata de la promesa de transformar el sistema hegemónico, sino de preservarlo: mantener intactas las relaciones de producción, el aparato militar y policial y, en general, las instituciones tradicionales, incluida la religión. Conviene aclarar que ninguno de estos elementos, por separado o incluso en conjunto, basta para definir el fascismo. Lo decisivo es su capacidad para preservar el Estado como estructura de dominación de clase e impedir que una revolución lo transforme radicalmente, utilizando para ello los mecanismos ya consolidados bajo la promesa de una renovación nacional que nunca llega a concretarse.

En los hechos, la narrativa fascista construye la esperanza de un renacimiento nacional apelando a un pasado glorioso, muchas veces inexistente. Umberto Eco identificó acertadamente este rasgo como una de sus características centrales. Sin embargo, su función va más allá de la construcción de un relato político. En Gramsci aparece con mayor claridad como parte de una verdadera guerra de posiciones, que prepara las condiciones para la contrarrevolución. No se trata únicamente de eliminar a los sectores más conscientes, organizados y políticamente preparados de la sociedad, entre ellos los socialistas, aunque no exclusivamente, sino de neutralizar a cualquier fuerza que represente un obstáculo para la reproducción del capital y para la reconfiguración de la sociedad como un cuerpo político unificado bajo su dominio.

Gramsci, en sus escritos sobre la lucha de clases y la guerra, establece una distinción muy interesante. Sostiene que, así como dentro del socialismo existen corrientes revolucionarias y reformistas, también en el campo de las derechas italianas hay divisiones. Por un lado, se encuentran los liberales y, por otro, los nacionalistas. Estos últimos son, para Gramsci, los verdaderos defensores de los intereses de la burguesía, pues presentan los intereses de las clases dominantes como si fueran los intereses de toda la nación. Los liberales, por su parte, aunque no niegan la lucha de clases, la subordinan a una concepción universalista que termina identificando los intereses particulares de la burguesía con el interés nacional.

La cuestión nacional ocupa, por tanto, un lugar central en esta problemática. No sólo porque existen múltiples formas en que la nación se articula con los intereses de clase, sino porque ese vínculo constituye uno de los núcleos del fascismo. La nación subordinada a los intereses de las élites se convierte en el fundamento de un proyecto que invoca el proteccionismo y la

defensa nacional mientras privilegia intereses particulares por encima del interés colectivo. En suma, se trata de una ideología que busca que el Estado garantice el enriquecimiento privado de unos cuantos en detrimento de amplios sectores sociales. La complejidad aparece cuando este nacionalismo burgués, en el que el fascismo comienza a perfilarse con mayor claridad, logra articularse con sectores del proletariado. Sin esa alianza, el proyecto carecería de viabilidad política.

Cabe preguntarse si esta lógica no encuentra hoy paralelos con la Italia analizada por Gramsci o con la España de su tiempo. ¿No existen hoy políticos que, más que representar a la sociedad, actúan como portavoces de oligarquías y grandes capitales, agrupándose para defender sus intereses de clase, monopolizar mercados y ampliar la acumulación de riqueza a costa de millones de trabajadores? ¿No consiste, en muchos casos, la libertad que proclaman en la libertad de acumular cada vez más riqueza, aun cuando ello implique profundizar las desigualdades sociales?

A modo de conclusión, la estructura del fascismo no consiste únicamente en defender y perpetuar el Estado al servicio de las clases dominantes y, en particular, de los grandes capitales. Más precisamente, el fascismo constituye la revolución del capital. Las estructuras ideológicas no se definen únicamente por su contenido, sino por la forma en que construyen hegemonía. Estamos, pues, ante un análisis del poder; no del poder en abstracto, sino de un proyecto que busca reconfigurar una sociedad ya existente. Este punto es de importancia medular, porque una revolución pretende construir un orden nuevo, mientras que el fascismo encierra una contradicción: es la revolución del capital y, en ese sentido, no crea un orden distinto, sino que reorganiza las posiciones de poder para consolidarlas. El fascismo es, antes que una ideología, una cuestión de poder.

Podría afirmarse que, en términos generales, todo gobierno capitalista busca reproducir y preservar el capital. Esto es cierto sólo hasta cierto punto, pues incluso dentro de un Estado capitalista, sin alterar las relaciones de explotación y dominación, pueden existir márgenes para la defensa de los intereses de los trabajadores y de las clases populares. El fascismo, en cambio, representa el momento histórico en que las élites capitalistas asumen directamente el control del Estado y buscan intensificar su poder mediante una guerra tanto interna como externa. No hay fascismo sin guerra, ni guerra fascista sin una estructura de capital cuya preservación constituye su objetivo fundamental.

El fascismo no constituye una anomalía de la historia ni un accidente político. Es una posibilidad permanente del capitalismo cuando las formas ordinarias de dominación dejan de garantizar la reproducción del poder de las clases dominantes. No aparece porque la democracia fracase en abstracto, sino porque determinados sectores del capital consideran insuficientes los mecanismos liberales para preservar su hegemonía. El fascismo es, en este sentido, la reorganización del poder del capital bajo condiciones de crisis. Su fuerza no reside únicamente en la violencia que despliega, sino en su capacidad para

convertir los intereses de una minoría en el aparente interés de toda la nación.

De ello se desprende una consecuencia política fundamental: el antifascismo no puede reducirse a una identidad moral ni a una postura ética, por necesarias que ambas sean. Si el fascismo expresa una determinada articulación entre el capital, el Estado y sectores de las masas, el antifascismo sólo puede construirse mediante una articulación social y política de mayor alcance. La unidad de las fuerzas populares, de los trabajadores, de los movimientos feministas, campesinos, indígenas, estudiantiles y de todas las expresiones democráticas no constituye una consigna retórica, sino una necesidad histórica. La fragmentación de quienes enfrentan al fascismo ha sido siempre una de sus mayores fortalezas.

En este contexto, América Latina vuelve a situarse como un escenario decisivo de la disputa mundial. La ofensiva contra los gobiernos progresistas, la criminalización de la izquierda, la militarización, la judicialización de la política y las nuevas formas de intervención internacional no son fenómenos aislados, sino expresiones de una misma lógica de dominación. Comprender esa lógica es el primer paso para combatirla. Quien reduce el fascismo a una colección de símbolos, discursos o líderes autoritarios termina por ignorar las condiciones materiales que hacen posible su surgimiento y, con ello, renuncia también a comprender las condiciones necesarias para derrotarlo.

La lucha contra el fascismo no pertenece únicamente al pasado. Es una tarea del presente y, probablemente, del fu-

turo inmediato. Mientras subsistan las condiciones estructurales que permiten la concentración del poder económico, la subordinación del Estado a los intereses del gran capital y la movilización política de las masas en favor de esa dominación, el fascismo seguirá siendo una posibilidad histórica. Por ello, la respuesta no puede limitarse a la denuncia. Debe orientarse a construir una hegemonía alternativa capaz de reorganizar la sociedad sobre principios de igualdad, justicia y emancipación. En última instancia, la verdadera alternativa al fascismo no es el liberalismo, sino una democracia radical fundada en el poder organizado de las mayorías, en un proyecto que termine por arrebatar a las oligarquías lo que es producido por el todo social: el capital. **M**

BIBLIOGRAFÍA:

- Eco, U. (2018). *Contra el fascismo*. Barcelona: Lumen.
Gramsci, A. (1977). *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI Editores.
Gramsci, A. (1981-2000). *Cuadernos de la cárcel (6 vols.)*. México: Ediciones Era.

NOTAS

- 1 EEUU y su iniciativa mundial para declarar como terroristas a la izquierda mundial
2 (*L'Ordine Nuovo*, 11 de marzo de 1921).



LA DISTORSIÓN DE LA ESPERANZA: ACONTEMPORANEIDAD Y RELIGIÓN ANTE LA EMERGENCIA NEOFASCISTA

LUIS RODRIGO WESCHE LIRA

Es constatable la existencia de una relación entre las ultraderechas contemporáneas y la religión. Ante este panorama, la noción tradicional de secularización —así como el laicismo convencional— resulta insuficiente y puede operar incluso como un obstáculo analítico para comprender la naturaleza de estas manifestaciones. Por esta razón, se vuelve indispensable examinar críticamente el origen del concepto mismo de secularización, cómo hay estructuras políticas, económicas y temporales de la modernidad herederas de experiencias religiosas y teológicas y cómo ante la precarización objetiva de las condiciones de vida durante el neoliberalismo y la inminencia del colapso ambiental, las ultraderechas por vía de la religión ofrecen esperanza y salvación a las personas.

Siguiendo la historia conceptual del concepto de *secularización*, elaborada por Reinhart Koselleck (2003), se constata que el término surgió en el siglo XVII en el seno del derecho canónico. En su origen, designaba la condición de aquellos clérigos que se inscribían en la vida cotidiana para ejercer labores parroquiales y de misión. No obstante, el concepto fue desbordando paulatinamente este ámbito jurídico-religioso y con la Paz de Westfalia en 1648, la categoría comenzó a dar cuenta del proceso mediante el cual las propiedades y bienes eclesiásticos pasaban al dominio civil, estableciendo un antecedente de lo que posteriormente constituiría al Estado-nación.

En una fase posterior, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, el concepto pasó a explicar un proceso cultural e intelectual caracterizado por el abandono de las explicaciones religiosas en favor de interpretaciones profanas hasta que serviría como clave hermenéutica del proceso histórico en su conjunto, es decir, de la filosofía de la historia. Este giro encuentra su máxima expresión en el pensamiento ilustrado y en el célebre imperativo kantiano «atrévete a pensar por ti mismo», según el cual la conducción de la vida humana no debe supeditarse a instancias externas —como el monarca, la religión o el clérigo—, sino fundamentarse en la facultad racional de los propios individuos. Así, aunque el concepto de

secularización emergió en una matriz eclesiástica y teológica, terminó empleándose para describir la transición de lo sagrado a lo profano.

Sin embargo, diversos diagnósticos han argumentado que tanto la política como la economía moderna son herederas directas de estructuras religiosas. Por un lado, el jurista alemán Carl Schmitt (2009) planteó que los conceptos centrales de la teoría del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados. Por otro lado, Walter Benjamin (2012) analizó el fenómeno del «capitalismo como religión» al señalar que el capitalismo opera mediante mecanismos de subordinación e inculcación subjetiva. Bajo esta lógica, la deuda financiera (por ejemplo, el endeudamiento mediante tarjetas de crédito) es experimentada colectiva e individualmente de manera análoga al pecado. Esta estructura da forma a una auténtica teología de la deuda, maximizada en el terreno contemporáneo por corrientes como la teología de la prosperidad (Rocha 2025).

Como puede reconocerse en ambas descripciones, estas articulaciones demuestran que el vínculo entre política y religión desborda las interpretaciones convencionales de la secularización, lo que vuelve indispensable pasar a una comprensión más compleja del fenómeno. Para abordar esta problemática resulta pertinente recurrir a la noción de *mal desencantamiento* formulada por Ernst Bloch (2019), que supuso una recepción creativa del diagnóstico de Max Weber (2011) sobre el «desencantamiento del mundo» —entendido como el reemplazo de las explicaciones religiosas por procesos de racionalización científica, económica y burocrática—, pero añade una objeción fundamental: al derribar a los dioses tradicionales, las sociedades modernas se subordinaron de manera inconsciente a nuevas deidades subrepticias y sigilosas. Al no ser reconocidas explícitamente como deidades, estas nuevas instancias operan tras bambalinas, conservando no obstante la totalidad de sus rasgos sagrados y dominadores.

Este mal desencantamiento se refleja con particular fuerza en las concepciones del tiempo histórico. Koselleck (1993)

señala que la experiencia moderna del tiempo, cristalizada a partir de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial (finales del siglo XVIII y comienzos del XIX), se articuló en torno a las experiencias de la aceleración y el progreso lineal. A esto, el filósofo de la historia Karl Löwith (1973) lo denominó la *religión del progreso*; expresión que describe cómo la fe ilustrada en el desarrollo científico y la erradicación técnica de los males sociales es una transposición secularizada de la escatología cristiana (el tiempo lineal que avanza progresivamente hacia el Juicio Final y la salvación).

Con base en el diagnóstico de Koselleck y Löwith, historiadores como François Hartog (2007) y Enzo Traverso (2018) sostienen que, tras el colapso del Muro de Berlín en 1989 y la posterior disolución de la Unión Soviética, el paradigma progresista del tiempo entró en estancamiento. Bajo la hegemonía del capitalismo liberal y el postulado del «fin de la historia», se instauró un *régimen de historicidad presentista* o tiempo suspendido, en el cual el futuro deja de imaginarse en términos utópicos y pasa a representarse exclusivamente bajo la forma de la catástrofe. Esta clausura del horizonte de futuro se evidencia en la cultura popular y en la ciencia ficción contemporánea (obras como *Matrix*, *Mad Max*, *Robocop* o *The Last of Us*). Frente a este déficit de esperanza y sentido —profundizado por la precarización neoliberal y la inminencia del colapso ecológico—, las sociedades buscan desesperadamente certezas que permitan dotar de inteligibilidad al presente.

En este punto adquiere centralidad el concepto blochiano de *acontemporaneidad* (o contradicciones acontemporáneas). En su obra de 1935, *Herencia de esta época*, Ernst Bloch (2019) analizó la crisis de la República de Weimar previa al ascenso del nacionalsocialismo. Desde su posición como comunista y ateo, Bloch advirtió críticamente a la izquierda de su tiempo que el análisis centrado de manera exclusiva en la crítica de la economía política y en *El Capital* de Marx resultaba insuficiente para conectar con las clases populares. Mientras la izquierda descuidaba la dimensión afectiva y simbólica, las fuerzas reaccionarias capitalizaban las frustraciones populares apelando a mitos, utopías y esperanzas de otras épocas. De este modo, el nacionalsocialismo logró interpelar a los sectores excluidos —las clases medias empobrecidas, la juventud y el campesinado alemán afectado por las sanciones tras la Primera Guerra Mundial— ofreciéndoles refugio en imaginarios provenientes de otro tiempo (como la noción del *Tercer Reich*, derivada del mito medieval del Tercer Reino de Joaquín de Fiore). A través de ese imaginario, como señala Anson Rabinbach (1977), el nacionalsocialismo operó como una auténtica «distorsión de la esperanza», demostrando la persistencia ineludible de la necesidad utópica, pero canalizando hacia una postura reaccionaria.

Algunos teóricos han actualizado la noción de acontemporaneidad para estudiar a las ultraderechas actuales, principalmente en una entrevista entre Beat Dietschy y Ana Cecilia Dinerslein (2024) y Alberto Toscano (2025). En su obra *El fascismo tardío*, Toscano sostiene que las expresiones fascistas no emergen de la nada, sino que activan tendencias latentes en la propia

modernidad neoliberal. Toscano distingue tres dimensiones en las temporalidades del fascismo: a) temporalidad *para* el fascismo: las condiciones estructurales previas dispuestas en la modernidad que posibilitan la emergencia de estos movimientos; b) temporalidades *del* fascismo: las modalidades específicas de concebir el futuro a través de la rememoración nostálgica de supuestas «edades de oro»; y c) temporalidades *en* el fascismo: la manera concreta en que los sujetos articulan sus fantasías e identidades históricas como parte de esa postura política. Lo fundamental es que a partir de la articulación de las tres se incorporan contradicciones acontemporáneas. Al respecto, Toscano (2025) sintetiza esta dinámica en el siguiente pasaje:

El fascismo moviliza acontemporaneidad de identidades, experiencias, fantasías, en torno a un proyecto nostálgico de regeneración, palingenesia, renacimiento, basado en una idea del presente como decadencia, declive, degradación, consecuencia de una derrota. El fascismo habla a una pluralidad de tiempos que se relacionan con la multiplicidad de sus públicos. En su forma histórica de entreguerras combinaba una apropiación y una simulación del tiempo revolucionario (por ejemplo, el «año uno» de la revolución fascista) con una visión milenarista (el *Reich* de mil años), reforzada por mitologías de la intemporalidad. Estas percepciones utópicas y apocalípticas del tiempo filtran la subordinación del fascismo a las temporalidades capitalistas —las de la deuda, las ventas, la competencia, el tiempo de trabajo—, de cuyas contradicciones trata de escapar en una huida hacia adelante, en una aceleración hacia una economía de guerra total, o mediante una desaceleración hacia una forma duradera de conservadurismo hiperreaccionario que sólo episódicamente movilice las energías tónicas de la revolución conservadora. (2025, 140).

A partir de los planteamientos de Toscano, se propone como hipótesis que, ante la clausura del futuro y la ausencia de certezas, los neofascismos —de la mano de expresiones religiosas— reactivan una veta temporal latente en la modernidad: el tiempo de *crisis*. Como expone Koselleck (2007), la modernidad se ha concebido a sí misma de manera permanente como un estado de crisis (entendida etimológicamente como el momento decisivo o crítico en el que se decide la salvación o la muerte del cuerpo social). Aunque desde el siglo XIX se ha anunciado de forma recurrente el fin inminente del capitalismo o del colonialismo, la estructura moderna persiste.

Los neofascismos religiosos instrumentalizan esta noción de crisis permanente. Ante la incertidumbre contemporánea —agudizada por tensiones geopolíticas como la disputa comercial entre China y Estados Unidos o la guerra entre Rusia y Ucrania—, las religiones operan como potentes reservorios de esperanza (tal como lo analizó Bloch (2007) en *El principio de esperanza*). Estas corrientes aprovechan dicha fuerza para destrabar la parálisis temporal del presentismo e imponer certezas —si bien distorsionadas— mediante narrativas apoca-

lípticas que exigen una aceleración o una restitución reaccionaria del orden. Frente a esta coyuntura, resulta indispensable la propuesta formulada por Silvana Rabinovich (2021) sobre “descolonizar la teología política”. Esto implica no retornar de forma acrítica a las premisas tradicionales de la secularización, las cuales han impedido vislumbrar las dinámicas teológico-políticas en curso, sino replantear abiertamente el estatus de la religión en la vida pública y su vínculo con la política y cómo hay tendencias liberadoras en la religión que apuntan a otra forma de relación.

En conclusión, se desprenden tres tareas fundamentales para la reflexión y la praxis contemporáneas. Cuestionar la secularización tradicional y el mal desencantamiento; analizar las políticas del tiempo articuladas por las ultraderechas y comprender cómo se sirven de las estructuras religiosas para destrabar el tiempo histórico e infundir esperanzas distorsionadas en momentos de crisis; por último, revisar las experiencias emancipatorias de las izquierdas con la religión. Esto permitiría superar la objeción dogmática y jacobina sobre la relación entre religión y política —evitando ceder dicho terreno a los proyectos de derecha— para plantear alternativas liberadoras. **M**

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W. (2012). El capitalismo como religión. En *Angelus Novus* (pp. 129-132). Editorial Comares.
- Bloch, E. (2019). *Ateísmo en el cristianismo*. Editorial Trotta.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza* (segunda edición), t. I-III. Editorial Trotta.
- Bloch, E. (2019). *Herencia de esta época*. Tecnos.
- Dietschy, B., & Dinerstein, A. C. (2024). The explosion of the non-

- contemporary: Conversing about the far right, contemporary fascism, Ernst Bloch, and the need for a decolonizing Marxism. *Rethinking Marxism*, 36(4), 426-446. <https://doi.org/10.1080/08935696.2024.2400454>
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad: Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Pre-Textos.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta.
- Löwith, K. (1973). *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Aguilar.
- Rabinovich, A. (1977). Unclaimed Heritage: Ernst Bloch's Heritage of our Times and the Theory of Fascism. *New German Critique*, 11, 5-21.
- Rabinovich, S. (2021). *Trazos para una teología política decolonial*. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Rocha, A. (2025). El capital como sustancia del mundo: la teología neoliberal del evangelismo neopentecostal. En *Revista Memoria* (297), 10-17. Disponible en: <<https://revistamemoria.mx/?p=4535>>.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Traverso, E. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Fondo de Cultura Económica.
- Toscano, A. (2025). *Fascismo tardío: Raza, capitalismo y las políticas de crisis*. Akal.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.

* Versión escrita con modificaciones de la ponencia presentada en la mesa “El caos religioso: católicos, protestantes y evangélicos” en el marco de las Jornadas de Reflexión La sombra de las derechas. La emergencia de una fuerza política, el 4 de febrero de 2026 en el Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista.





APUNTES SOBRE EL POSFASCISMO Y LAS CRISIS DE LEGITIMIDAD

DIEGO ASDREL LÓPEZ MONDRAGÓN

INTRODUCCIÓN

Para combatir con eficacia a un enemigo siempre es necesario conocerlo. El fascismo que hoy parece fortalecido es una amenaza que nadie pone en duda, pero cuyo conocimiento parece estar empantanado debido a una versión caricaturizada de él que impera en la discusión pública. Por largo tiempo fascista podía ser cualquiera que contraviniera a la izquierda y a los progresismos. Liberales, conservadores, sionistas, antisemitas, libertarios, nacionalistas y férreos defensores del neoliberalismo. Todos por igual podían ser acusados de tener algo que ver con algunas de las peores expresiones de la política del siglo XX.

La crítica precisa de este fenómeno, en cambio, nos obliga a distanciarnos de este empleo. Pues parece que su fuerza evocativa se ha ganado al precio de una pérdida de referencialidad, al grado de establecer analogías poco precisas que complican la identificación de sus verdaderos rasgos distintivos. Algunos elementos del fascismo histórico (es decir, el fascismo que floreció al final de la Primera Guerra Mundial) se convierten en la base para comparaciones con fenómenos del presente sin antes haberse discutido qué se entiende por fascismo y mucho menos si una comparación de este tipo es posible. El uso despótico del poder militar, la xenofobia, la intolerancia, el nacionalismo exacerbado y el autoritarismo han sido rasgos compartidos por un variado número de expresiones políticas que tuvieron lugar antes y después del fascismo. De tal modo que tomar uno de estos elementos por el todo y encima pretender a partir de ello hacer una comparación adecuada puede ser muy cuestionable.

Sin embargo, un camino que podría aproximarnos a una comprensión más precisa del fenómeno puede ser partir de algunas de esas analogías para profundizar en el análisis del fenómeno. Y es que, por alguna razón que debemos explorar,

llamar fascistas a Donald Trump, Javier Milei, Viktor Orbán o Abelardo de la Espriella, resulta ser mucho más exacto que llamar de igual forma a George Bush, François Hollande o... Alito Moreno. Pero ¿por qué si ninguna de esas figuras se identifica como heredera del nazismo o el fascismo italiano, a algunas de ellas sí parece adecuado llamarlas fascistas? ¿Existe algo en sus manifestaciones públicas, sus discursos, sus partidarios o sus proyectos de gobierno que justifique tal analogía?

Estas son las preguntas que todos los interesados en el estudio de las extremas derechas contemporáneas se hacen. Aunque las respuestas que ofrecen son un tanto diversas. Si tuviera que agrupar sus posiciones, optaría por esta clasificación: destructores, partidarios y partidarios medidos. Los primeros aseguran que son tan grandes las diferencias ideológicas entre quienes en la actualidad son calificados como fascistas que todo esfuerzo por aglutinarlos bajo un mismo término es sencillamente un despropósito. Algunos de ellos, además, apelan a cierto particularismo histórico. Hay quienes defienden que el fascismo italiano y el nazismo alemán son fenómenos *sui generis* inscritos en el contexto particular de entreguerras en Europa, por lo cual resulta inadecuado el empleo del término fascismo para referir a fenómenos distintos a estos.¹ Los segundos, los partidarios irrestrictos de la analogía, son más bien los usuarios militantes del término, quienes han abonado en gran medida a su caricaturización. Ellos aceptan y promueven el uso del término. Tomen o no conciencia de ello, aprovechan su capacidad evocativa para señalar los peligros que representan las posturas de derecha. Por último, están los partidarios medidos de la analogía. Ellos defienden más bien un uso analítico del término y en esta medida, una recuperación de su capacidad referencial. Coinciden en que efectivamente algunas expresiones de la política contemporánea pueden ser calificadas como fascistas, aunque no lleguen a un consenso absoluto, pues se caracterizan por mantener un amplio nú-

mero de debates respecto a cómo definir al fascismo y en qué casos emplear el término.

En lo que sigue me propongo tomar postura por este último grupo. En específico, por una posición que parte de una definición del fascismo acorde a la instrumentalización de técnicas y mecanismos del pasado en un nuevo escenario político.

UNA CARACTERIZACIÓN PRELIMINAR DEL POSFASCISMO

La analogía resulta siempre problemática para la interpretación de los fenómenos históricos. Es muy fácil caer con ella en uniformismo o reduccionismos. Mediante una analogía se pueden presentar como idénticos dos o más fenómenos despojándolos de sus peculiaridades, incluso al punto de reducirlos a una versión empobrecida de sí mismos. Evadiéndose así la posibilidad de captar su complejidad y sus peculiaridades.

En su obra, *Fascismo tardío*,² Alberto Toscano reconoce, sin embargo, que la analogía es el punto de partida ineludible de todos los estudios sobre el fascismo. Así, cuando un candidato con posturas xenófobas y racistas es elegido presidente de los Estados Unidos por una clase trabajadora empobrecida y humillada, la analogía recuerda que esta situación se asemeja a la de los trabajadores en Europa al final de la Primera Guerra Mundial. Toscano califica a esto como una búsqueda de “refugio y orientación”³ interpretativos inherente al estudio del fascismo, pero que sin las debidas precisiones corre el riesgo de borrar los bordes y peculiaridades de los fenómenos a analizar. Por ello rechaza tomar como punto de partida de la analogía a una definición ostensiva, o *checklist* del fenómeno.

Con este gesto, sin hacerlo del todo explícito, Toscano opta por poner el énfasis en el tratamiento del fascismo contemporáneo más en las estructuras y procedimientos asociados a él que en sus contenidos ideológicos.⁴ Un gesto que podría ser pasado de largo, si no fuera porque responde a una exigencia propia del fascismo contemporáneo, como sugiere Enzo Traverso en una posición muy similar a la de Toscano.

Para este historiador italiano, habría que distinguir dentro del escenario de la extrema derecha contemporánea entre *neofascismo* y *posfascismo*. El primero, sin más, es un *revival*, una repetición puesta en marcha por quienes comulgan sin tapujos con el fascismo clásico en forma y contenido. Reivindican sus banderas, sus colores y sus ideas. Sus representantes estereotípicos son los *skinheads neonazis* con suásticas tatuadas en el cuerpo. El segundo, el *posfascismo*, en cambio, no reivindica al fascismo clásico. Este, más bien, se ha emancipado de él, “aunque en la mayoría de los casos lo conserva como matriz”. De tal modo que propone al electorado una “alternancia política «normal» e indolora”, pues “ya no desea aparecer como fuerza subversiva”, sino que más bien “quiere transformar el sistema desde dentro”.⁵

La naturaleza del *posfascismo* descrita por Traverso, parece ser la misma que exige a Toscano un abordaje particular, pues en ausencia de una identidad ideológica o de procedimientos, se ve obligado a desistir en el esfuerzo de ofrecer una definición acabada, para reparar más bien en los desplazamientos y reiteraciones de los mecanismos y características señaladas ya por parte de la literatura en torno al fenómeno clásico. Por ello mismo, no es directamente el movimiento *neonazi* que respalda a Trump⁶ lo que ocupa su atención, sino las estrategias que emplea para hacerse del respaldo del gran grueso de la clase trabajadora estadounidense.

Este tipo de fascismo plantea lo que podríamos denominar una posición posconvencional en la escena política. De ahí la pertinencia en el uso del prefijo “pos”, pues este alude a la posterioridad del fenómeno al que se hace mención. Ya no simplemente se asume el fascismo, sino que se puede tomar distancia del fenómeno para evaluar sus mecanismos e instrumentalizarlos.

El *posfascismo* muestra así una libertad mayor que sus formas clásicas. Se desprende de las ideologías, los conceptos y las estéticas que le vieron nacer, para adoptar en su lugar nuevas máscaras, sin que en ello haya algún proceso de reflexivización. En el *posfascismo* no se anuncia ninguna superación. Sino que, en su lugar ocurre un redoblamiento de su proceder. Redoblamiento por el que sus pocos anclajes referenciales son manipulados con toda libertad desde un proceder que los instrumentaliza.

EL FASCISMO COMO EXISTENCIA HETEROGÉNEA

Si el *posfascismo* opera a través de las maquinaciones del ingenio fascista del siglo XX, se clarifica por qué Toscano propone que la manera de abordar este fenómeno sea a través de un análisis de una bibliografía que describe herramientas utilizadas en el pasado. Pero mucho más importante, también se explica por qué este análisis se encuentra supeditado al interés por explicar el fenómeno presente.

Ahora bien, un análisis completo del *posfascismo* implicaría dos cosas al menos —que exceden los propósitos de este ensayo—: la clarificación de los mecanismos instrumentalizados y la delimitación de los fines para los cuales son medios. Pero, para llevar a cabo una aproximación preliminar al fenómeno —como esta— debería bastar con mostrar cuáles son los fines a los cuales se someten algunos de estos mecanismos.

Para realizar tal aproximación he elegido partir del trabajo de George Bataille, para luego contextualizarlo en una aproximación estructural capaz de explicar la función específica del *posfascismo* en el terreno de las crisis recurrentes de legitimidad que experimentan los Estados dentro del capitalismo. El análisis de Bataille tiene la ventaja de ofrecer una aproximación no

ideológica al fascismo, por lo que su énfasis está puesto sobre todo en la función que este cumple dentro de las sociedades democráticas como se mostrará más adelante.

Antes de empezar, sin embargo, habrá que explicar mínimamente algunos conceptos de la descripción que hace Bataille de lo social. Para este filósofo, el mundo está conformado por el despliegue de dos fuerzas: unas *homogéneas*, las otras *heterogéneas*. Lo cual resulta en la división de la sociedad en dos partes. La primera, *homogénea*, “se forma espontáneamente en el juego de la organización productiva”⁷ y se caracteriza por “la conmensurabilidad de los elementos” y “la conciencia de dicha conmensurabilidad”⁸. Ahora bien, de esta parte, Bataille enfatiza su fragilidad, es decir, su propensión a las contradicciones. Dice así que se trata de “una forma precaria, a merced de la violencia e incluso de todo disenso interno”⁹.

La parte *heterogénea* remite por oposición a todo aquello improductivo que sobrevive en lo social. Su definición precisa es sencillamente imposible, remite a un ámbito tan radicalmente otro que, se nos sugiere, escapa incluso a su enunciación. Lo sagrado, los desechos (basura, parásitos, etc.), las estimulaciones afectivas, la violencia, lo simbólico, lo inconsciente, son elementos que forman parte de ese conjunto (aunque no lo agotan). De manera sintética, se dice que “la realidad *heterogénea* es la de la fuerza o la del choque”¹⁰ y además que “en relación la vida habitual [se puede representar] como *completamente otra*, como inconmensurable, cargando estos términos del valor *positivo* que tienen en la experiencia *afectiva* vivida”¹¹.

Así entendidas las cosas, lo social se constituye en y a través de una relación bastante tensa entre ambas partes, pues la parte *heterogénea* amenaza siempre a la parte *homogénea*, al punto de que la supervivencia misma de las sociedades se pondría en peligro por su libre juego. En el caso particular de las sociedades capitalistas, resulta evidente la referencia al conflicto de clase, pero en una clave que permite pensar que en lo *heterogéneo* no sólo se encuentra la clase trabajadora como impulso subversivo, sino también en otros aspectos con los cuales trabaja el fascismo, como las identidades religiosas, los órdenes tradicionales, la violencia de los sectores indignados y todo impulso que trastoca el orden dado.

Pues bien, dos figuras importantes para pensar las causas de que estas fuerzas no irrumpen y destruyan sencillamente el orden *homogéneo* basado en la producción capitalista, son el Estado y el soberano. Para Bataille, el desenlace de una superación del orden existente no tiene lugar por la intervención de estos dos elementos. Por una parte, la instancia soberana se expresa en un ejercicio de dominación constante. Se trata de una fuerza imperativa absoluta que elimina todo aspecto *heterogéneo* que se le oponga, haciéndolo para él o simplemente expulsándolo. Su forma más característica, por ello, es la del monarca, pues además algo que le distinguirá de otras formas *heterogéneas* es su búsqueda de una reducción a la unidad.¹² Más propia del orden capitalista, sin embargo, es la figura del Estado que cumple un papel de asimilación de las fuerzas de choque.

El Estado, señala Bataille, “constituye una formación intermedia entre las clases *homogéneas*, y las instancias soberanas a las cuales debe pedir en préstamo su carácter obligatorio, pero que no ejerce su soberanía sino por su intermediación”¹³. Su función consiste en un doble juego “de autoridad y de adaptación”. En primer lugar, lleva a cabo “la reducción de las divergencias mediante una compensación en la práctica parlamentaria”. Y, en segundo, “contra las fuerzas inasibles [...] zanja la cuestión mediante la autoridad estricta”¹⁴. Pero en la sociedad democrática ocurre un desplazamiento importante. En estas sociedades “la instancia imperativa *heterogénea*, (la nación, en las formas republicanas; el rey, en las monarquías constitucionales) está reducida a una existencia atrofiada y todo cambio posible ya no aparece necesariamente vinculado con su destrucción”¹⁵. Por lo que, “las formas imperativas pueden incluso ser consideradas como en un campo libre, abierto a todas las posibilidades de efervescencia y movimiento”¹⁶. Es decir, se deja un lugar vacío que puede ser aprovechado en el campo de lo político por algunas partes. La atracción subversiva de las fuerzas *heterogéneas* en formas revolucionarias, compite ahora con “una atracción imperativa que ya no consagra a quienes padecen a la inmovilidad”¹⁷, es decir, que ya no aparece envuelta en un hálito prohibitivo, ni asimilador —y esto es sólo aparente— a lo *homogéneo*.

En este sentido, señala que “el fascismo no es sino una reactivación aguda de la instancia soberana latente”¹⁸. De tal forma que frente a la solidaridad organizativa y revolucionaria de los socialistas, se opone la forma imperativa fascista que como forma renovada del poder soberano repite en sus discursos y sus gestos la exclusión por mor de la conformación de una identidad basada en la unidad afectiva en torno al líder.

Esta función, la de reactivar la instancia soberana latente ofrece un tipo de satisfacción a la experiencia de impotencia de las fuerzas sociales *heteronómicas* que habrá que explicar. Pues esta no se ofrece mediante una vía institucional, como el parlamentarismo, mencionado por Bataille, ni tampoco a través de un proceso de autoconciencia (racional) como propone el socialismo, sino a través de un movimiento que no afecta el carácter inconsciente de las fuerzas *heteronómicas*. Antes bien, lo que ofrece es su reunión a través de un proceso “de fundación del poder”¹⁹ donde el líder aprovecha la forma soberana para presentarse como expresión o profeta de la nación, el pueblo, el Estado (en una modificación que recuerda que en el fascismo puede recurrir a diferentes elementos para llevar a cabo sus objetivos, en este caso la reunión) o cualquier otro elemento que sirva de base a la identidad.

Por lo anterior, Bataille es enfático en un aspecto. Que el fascismo no se explica por sus circunstancias, no es un resultado necesario de las crisis de la parte *homogénea* de la sociedad, sino que se explica por “la estructura psicológica que le es propia”²⁰. Responde sí, a la parte *heteronómica* que es incapaz de contener el Estado mediante sus variados mecanismos, pero no porque este exista para cumplir las metas de la parte *homo-*

génea. Quizás, sería más oportuno hablar, usando una metáfora weberiana, de una afinidad electiva entre el fascismo y la parte *homogénea*, que este caso es el capital.

APROXIMACIÓN A LAS CRISIS DE LEGITIMIDAD COMO CONTEXTO DE APARICIÓN DEL POSFASCISMO

Otra manera de comprender la respuesta ante la incapacidad del Estado por contener algunas de las fuerzas que anidan en lo social, la ofrece Jürgen Habermas en su aproximación a las *Crisis de legitimación del Capitalismo Tardío*²¹. Para este filósofo a partir de la intromisión del Estado en las condiciones del proceso de valorización del capital, las crisis del capitalismo ya no sólo se expresan en la forma de una caída tendencial de la tasa de ganancia, sino que además se redefinen en un nuevo tablero que contempla a la economía, al Estado y a las motivaciones de los seres humanos. De ahí que sean cuatro tipos de crisis los señalados por Habermas: las crisis económicas, las crisis de racionalidad, las crisis de legitimidad y las crisis motivacionales.

En este contexto el Estado ha asumido, por un lado, “tareas tanto sustitutivas como compensadoras respecto del mercado”²² y por otro, obligaciones orientadas a la satisfacción de “los intereses generalizables, orientados hacia los valores de uso, de diversos grupos de la población”²³. Es decir, se trata de un escenario donde el Estado hace parte y se encuentra obligado a garantizar el desarrollo del proceso de valorización, a la vez que debe cumplir con una serie de obligaciones sociales encaminadas a “distribuir el producto social”²⁴.

Estas tareas, son en gran medida contradictorias, por lo cual el Estado a partir del capitalismo tardío no las puede cumplir a cabalidad. “Cuando el Estado fracasa en la primera de esas dos tareas surge un déficit de racionalidad administrativa; y si fracasa respecto de la otra, se origina un déficit de legitimidad”²⁵. Este último déficit es el que ocasiona la crisis de legitimidad sobre la cual me gustaría poner un énfasis. Y es que, en ese primer ensayo de 1973, Habermas señala que ella sólo aparece cuando las motivaciones de participación de la sociedad siguen “atadas a normas que requieren justificación”²⁶. Lo cual presupone la ocurrencia de dos cosas, una concepción jurídica capaz de poner en cuestión los órdenes normativos,²⁷ y una suerte de disposición crítica ante el cumplimiento de las normas vigentes cuando una decisión problemática es tomada. Por ejemplo, priorizar el pago de una deuda externa por sobre el mantenimiento del sistema de salud pública, en un contexto como el descrito, debería hacer aflorar al menos una duda entre la población, para que luego esto pudiera expresarse en el cuestionamiento de una decisión tomada por el gobierno en turno. Ahora bien, cumplidas estas condiciones, ante una situación de crisis de legitimidad se abrirían dos opciones. O bien, “la coacción latente contenida en el sistema de institu-

ciones se libera, en la forma de una coacción ejercida desde arriba” o bien se produce un “ensanchamiento del campo de participación”²⁸.

En aquellos lejanos años, parecía que pensar la segunda solución, sustentada en una perspectiva *ontogénica* de la razón, podía ser la más natural. No obstante, en los años venideros se demostraría que esa salida no sólo ha sido crecientemente restringida, sino que la posibilidad de un florecimiento de motivaciones críticas ha sido socavada a través de distintos mecanismos, mucho más sofisticados que el *privatismo civil* o el *privatismo profesional*²⁹, que Habermas refería en esos años.

Como lo atestiguan sus propias observaciones en los años venideros, la salida racional a la crisis de legitimidad parece ser la menos sencilla de ser llevada a cabo. Ya en 2011, frente al avance de los intereses del capital por sobre los órganos democráticos de la Unión Europea, Habermas aseguraba que “lo político se [había] convertido regresivamente en el código de un subsistema administrativo dirigido por el poder, hasta el punto de que la democracia solo parece ya una engañosa fachada que el poder ejecutivo muestra a sus indefensos clientes”³⁰.

Pues bien, en este escenario resulta que lejos de ser incompatibles los planteamientos de Habermas y Bataille ofrecen dos aproximaciones complementarias para entender otra respuesta a estos contextos. Por una parte, Habermas permite definir con mayor exactitud el contexto de crisis sólo señalada por Bataille. Muestra con precisión cómo a partir del capitalismo tardío las crisis económicas se desplazan hacia la legitimidad. Pero a la vez se muestra insuficiente para explicar cómo se responde a la pérdida de legitimidad de las instituciones cuando las motivaciones racionales decaen. En esos escenarios, la perspectiva de Bataille permite entender cómo el *posfascismo* ofrece una salida instrumentalizada al unificar las pasiones e impulsos *heterogéneos* mediante la reactivación de la instancia soberana.

APUNTES FINALES

Si el análisis es correcto, esta aproximación al *posfascismo* revelaría que la democracia no sólo se encuentra atrapada dentro de límites que impiden ofrecer respuestas racionales efectivas por su subordinación, sino que persiste una incapacidad para ofrecer un horizonte deseable ante el malestar colectivo. Y quizás, mucho más grave aún, que el contexto para que esto ocurra se ha debilitado tanto que hoy las acciones estratégicas que puede tomar la izquierda deben ser precisadas.

Comprender los mecanismos instrumentados por el *posfascismo* exige admitir que la izquierda debe ser más eficaz a la hora de movilizar afectos, pero también que tomar esto como su único objetivo sería un error. La crisis de motivación que aquí sólo se ha mencionado abre otro eje de análisis en el que deberíamos hacernos algunas preguntas más. Por ejemplo, ¿por qué el *posfascismo* triunfa ofreciendo respuestas psicoló-

gicas que nos alejan de la posibilidad de ensanchar los espacios de participación democrática? Y, ¿qué ha ocurrido en la actualidad para que este sea un horizonte deseable entre un gran número de personas como lo atestiguan algunas victorias electorales de los últimos años? **M**

BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, George. *La estructura psicológica del fascismo* (1933). Traducido por Margarita Martínez. Fondo de Cultura Económica, 2025.
- Forti, Steven. *Extrema derecha 2.0: qué es y cómo combatirla*. Siglo XXI España, 2021.
- Habermas, Jürgen. «Lo político en sentido racional de una herencia dudosa de la teología política (2011)». En *Mundo de vida, política y religión*, traducido por Jorge Seca Gil. Trotta, 2015.
- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Traducido por José Luis Etcheverry. Amorrortu, 1999.
- Toscano, Alberto. *Late fascism*. Verso, 2023.
- Traverso, Enzo. *Las nuevas caras de la derecha*. Traducido por Horacio Pons. Siglo XXI Argentina, 2018.

NOTAS

- 1 Una buen ejemplo de este tipo de definiciones restrictivas es una como esta, recuperada por Steven Forti en sus estudio sobre la extrema derecha contemporánea: “El fascismo fue un movimiento político que nació al final de la Primera Guerra Mundial y que vivió su apogeo en las dos décadas siguientes en todo el continente Europeo” (Steven Forti, *Extrema derecha 2.0: qué es y cómo combatirla* (Siglo XXI España, 2021), 60-1).
- 2 Alberto Toscano, *Late fascism* (Verso, 2023).
- 3 *Ibid.*, 1.
- 4 Esto en un claro distanciamiento de algunos de los abordajes clásicos del fenómeno, como las obras de Emilio Gentile, *Los orígenes de la ideología fascista* (1918-1925) de 1975 y de Piergiorgio Zunino, *La ideología fascista* de 1985.

- 5 Enzo Traverso, *Las nuevas caras de la derecha*, trad. Horacio Pons (Siglo XXI Argentina, 2018), 17-8.
- 6 Como bien ha sido documentado, muchos de los manifestantes que participaron en la toma del capitolio en 2021 eran parte de las filas de grupos neonazis, como el movimiento QAnon.
- 7 George Bataille, *La estructura psicológica del fascismo* (1933), trad. Margarita Martínez (Fondo de Cultura Económica, 2025), 23.
- 8 *Ibid.*, 19.
- 9 *Ibid.*, 23.
- 10 *Ibid.*, 38.
- 11 *Ibid.*, 39.
- 12 “Mientras que la existencia miserable se produce necesariamente como multitud, la sociedad homogénea como reducción a una medida común, la instancia imperativa, el fundamento de la opresión, se desarrolla necesariamente en el sentido de una reducción a la unidad bajo la forma de un ser humano que excluye la posibilidad misma de un semejante” (*Ibid.*, 57).
- 13 *Ibid.*, 24.
- 14 *Ibid.*, 25.
- 15 *Ibid.*, 92.
- 16 *Ibid.*, 93.
- 17 *Ibid.*,
- 18 *Ibid.*, 61.
- 19 *Ibid.*, 75.
- 20 *Ibid.*, 88.
- 21 Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. José Luis Etcheverry (Amorrortu, 1999).
- 22 *Ibid.*, 88.
- 23 *Ibid.*, 80.
- 24 *Ibid.*, 117.
- 25 *Ibid.*, 81-2.
- 26 *Ibid.*, 117.
- 27 *Ibid.*, 118.
- 28 *Ibid.*
- 29 *Ibid.*, 96.
- 30 Jürgen Habermas, «Lo político en sentido racional de una herencia dudosa de la teología política (2011)», en *Mundo de vida, política y religión*, trad. Jorge Seca Gil (Trotta, 2015), 205.

REFLEXIONES SOBRE “BLOCCHIAMO TUTTO” Y LA LUCHA CONTRA LA DERECHA Y EL GENOCIDIO

SERGIO MOISSEN

LA DERECHA EXTREMA NO ES LA ÚNICA IMAGEN DECISIVA

Uno de los debates más importantes que tenemos por abordar en los tiempos que corren es el regreso de una derecha política organizada. En Estados Unidos con el MAGA y el trumpismo, así como la mayor injerencia en las latitudes latinoamericanas (con el secuestro de Nicolás Maduro en Venezuela, el acoso permanente del bloqueo en Cuba, la intromisión imperialista en las elecciones de Colombia para el triunfo de la derecha más rancia y paramilitar, el triunfo de Keiko Fujimori en Perú, así como los planes esclavistas realizados por Javier Milei en Argentina) son fenómenos que debemos pensar y repensar para evitar mayores tragedias políticas para los subalternos de nuestros países. Sumado al genocidio de Palestina, más el virtual reacomodo imperialista sionista en la región, se ha fortalecido un discurso de retroceso de nuestros derechos más básicos (vivienda, trabajo digno, derechos reproductivos, de identidad sexo genérica) con presencia en medios de comunicación: de hecho el discurso “libertario” y de derechas gana peso en el debate político.

Parece que el Siglo XXI marcado por la crisis de 2008 (la caída de Lehman Brothers), las revueltas árabes (con la caída de Mubarak en Egipto y Ben Alí en Túnez) ahora simbólicamente tiene nuevos signos: hoy en revistas especializadas se debate el regreso de los fascismos y de los genocidios. Estamos en una crisis de grandes magnitudes: una crisis multidimensional, climática, económica, de subjetividad política, de acumulación. Resulta claro que las actuales coordenadas militaristas (tanto en Ucrania, como la ofensiva de Trump en Irán, así como los ataques infames en Palestina histórica) muestran una decadencia civilizatoria difícil de no mirar: vaya en el estrecho de Ormuz la administración Trump parece que busca obtener el control de combustibles fósiles finitos, se pelean por lo que (ellos saben) ya no hay: petróleo. Parece el regreso de un tipo de “fascismo” o por lo menos el espectro de dicho movimiento político puede mirarse en tiempo real en las redes sociales,

usa algoritmos y nos persiguen en cadenas de whatsapps y en nuestro scroll de Instagram y Facebook.

Y es que la imagen de ICE en Estados Unidos cazando migrantes, la foto de Javier Milei con motosierra en mano en conferencia de prensa, las palabras de Abelardo Espriella con desparpajo explicando que el sería un paramilitar de verdad matando zurdos, las fotos de los penales gigantes de Nayib Bukele en El Salvador hacen pensar a más de uno que los tiempos que corren son los del invierno. Y si quisiéramos podemos ser aún más pesimistas. Pero, se trata de pensar dialécticamente. Parece un escenario desolador, sí. Pero también existen poderosas postales de la resistencia. Las hermosas muestras de solidaridad a la Global Sumud Flotilla, las protestas contra ICE en Minnesota, la huelga minera en Bolivia contra Rodrigo Paz y el movimiento obrero italiano de *Blocchiamo tutto* muestran la fortaleza de la resistencia.

BLOCCHIAMO TUTTO: UN CUARTO MOMENTO HISTÓRICO NACIONAL

La clase obrera italiana tiene una fuerte tradición de lucha. Tres acontecimientos marcan la historia proletaria nacional del siglo XX: las ocupaciones de fábrica en Turín, el *Biennio Rosso*, de los veinte teorizadas por Antonio Gramsci, las huelgas obreras de la década de los cuarenta contra el fascismo y el otoño caliente italiano de los años sesenta que derivó en la obra del *operaismo*, los *Quaderni Rossi* y en la reflexión teórica de Raniero Panzieri y Mario Tronti. Esta tradición tiene tres palabras claves: ocupar, decidir en consejo y autonomía. En el presente siglo XXI el Colectivo Autónomo de Trabajadores Portuarios (CALP) de Génova y de la Unión Sindical de Base (USB) agregó al vocabulario un nuevo vocablo: bloquear.

Las movilizaciones de Italia de 2025, en datos, marcan un cuarto momento. La huelga general convocada el 22 de septiembre y después el 3 de octubre lograron un acatamiento poderoso en solidaridad con la Global Sumud Flotilla y lograron

la participación de cerca de dos millones de personas en más de 80 ciudades con una fuerte presencia en la juventud. La fortaleza de los obreros estibadores y portuarios en la costa italiana de Genova, Livorno, Nápoles y Salerno, expusieron la demanda de “el genocidio empieza aquí y bloqueamos todo” como una estrategia de lucha contra el gobierno de Giorgia Meloni uno de los principales aliados al gobierno sionista de Israel.

Los portuarios de Génova fueron los artífices de la consigna que emocionó a Italia y al mundo: las acciones previas de sep-

tiembre de bloquear el envío de armas en apoyo a la flotilla despertó un ambiente nacional de reivindicación de la consigna de huelga general como método de lucha para detener puertos, autopistas, estaciones, universidades, radios, fábricas, las ciudades y plazas. Tres fueron los principales méritos del movimiento. Primero, logró desafiar las leyes marciales impuestas por Meloni. En segundo lugar, convocar masivamente a decenas de miles. En tercer lugar, devolvió a los trabajadores su fuerza como sujeto protagonista en la lucha internacionalista contra



el genocidio en Palestina. Este último, probablemente, es el más importante para nuestros próximos desafíos. Es necesario más que nunca y urgente recuperar la conciencia de clase, la necesidad de la organización de base sostenida por el principio de relación de antagonía capital-trabajo, en las fábricas, centros de trabajo, en el centro de circulación de mercancía, los puertos y en las escuelas para desafiar el poder de la derecha.

La estrategia proletaria logró varios aciertos. Según José Nivoli del (CALP): “En Génova hemos logrado tener un observatorio contra el tráfico de armas, con el apoyo de la Junta Comunal a nivel local. A nivel nacional e internacional hemos logrado bloquear varios barcos con cargamento bélico, por ejemplo, en la huelga general internacional portuaria contra el rearme y la Guerra del 6 de Febrero, solo en Italia hemos bloqueado seis barcos, esto causó daños económicos muy elevados a las empresas armamentísticas que las aseguradoras no han cubierto.”¹

Varios sitios de internet comenzaron a debatir si sucedía una revuelta en el Mediterráneo. Estudiantes en batalla campal contra la policía, los estibadores ondeando la bandera de Palestina, las plazas desbordadas de manifestantes, generaron una poderosa postal de internacionalismo y de lucha anti sionista. Desbordando las formaciones políticas tradicionales, con un discurso radical que acusa a Israel de un genocidio, con una movilización histórica que convenció a varias generaciones de activistas que debían salir a protestar despertaron una poderosa imagen: la de la resistencia.

De acuerdo a Guido Lutrario: “El detonante del Movimiento fue la confluencia de al menos tres factores: la valiente e inteligente iniciativa de la Flotilla Global Sumud, el lema lanzado por los estibadores del (CALP) de Génova “Bloqueemos todo” y la decisión de la USB de convocar una huelga general. Y el factor que garantizó la claridad de sus posiciones fue el incansable trabajo realizado durante dos años por todas aquellas fuerzas que animaron el movimiento en apoyo de los palestinos, lo que ayudó a utilizar las palabras adecuadas y a indicar cuáles debían ser los puntos de referencia políticos para todo el Movimiento.”²

AÑOS TREINTA EN CÁMARA LENTA

¿Estamos viviendo, será posible, sólo tal vez, acontecimientos similares a los años treinta del siglo XX pero en cámara lenta? El siglo XX, en sus años treinta, vivió el ascenso del fascismo en Europa, la Revolución y Guerra Civil Española, la intensa lucha de clases en América Latina (Cuba 1933, El Salvador en 1932), los fenómenos populistas y carismáticos (cardenismo, peronismo, varguismo); pero también fueron los años preparatorios de la solución final en Europa: los campos de concentración, el estalinismo, el realismo socialista, los “totalitarismos” etc: fueron los años de los extremos.

El drama del siglo XX, en sus años treinta, podría despertar

el más de los posibles pesimismos revolucionarios (la obra de Walter Benjamin representaría el concepto de revolución como freno de emergencia ante la catástrofe), así como el de la esperanza utópica (en donde Ernst Bloch propondría que nunca se podrá dejar de soñar). Esos años treinta fueron de fuerte tensión utópica pero a la vez de tensión pesimista: fueron los años del relámpago. La catastrófica época de las huelgas proletarias en Cataluña Roja de la Guerra Civil y de los campos de exterminio estalinistas también en la URSS contra las disidencias.

Acontecimientos como la crisis de 2008, el avance de la inteligencia artificial, el nacimiento de una nueva derecha, el genocidio en Palestina, las nuevas guerras imperiales en la periferia son sólo tal vez los sucesos que están marcando el actual Siglo XXI. Ahora bien, si es válida la analogía, la lucha de Italia de *Bloquiamo tutto* representa una sólida respuesta de regreso de la estrategia de lucha proletaria. En este siglo XXI la reivindicación de la lucha proletaria (de los paros laborales, de las huelgas generales proletarias) es algo que debemos recuperar y recrear como una forma de lucha decisiva para poder detener, bloquear e interrumpir el curso catastrófico de la guerra contra los pueblos. Dicha forma de lucha o estrategia (la proletaria que considera que la clase obrera y los sindicatos juegan un papel decisivo para conmover a la sociedad civil y detener la guerra) parece pasada de moda para cierto discurso político de la izquierda, pero que en Italia regresa en forma de espectro real y que es sin duda la vanguardia de lucha en toda Europa en medio de un aroma del densamente pesimista.

Si estamos presenciando el nacimiento de una extrema derecha neo fascista podemos decir que con la lucha proletaria italiana volvimos a ver la lucha obrera del siglo XX recargada: regresa como promesa. Yo si creo que estamos viviendo en algo parecido a la década de los treinta: veo esperanza como decía Franz Kafka, pero no para nosotros. Tal vez las generaciones del futuro nos reclamen por permitir que sucedieran estos tiempos tan sombríos (crisis, guerras, genocidios) y que no hayamos conseguido detener la catástrofe o interrumpirla. O como decían en Italia: bloquear.

BLOQUEAR NUEVO SÍMBOLO PARA RECREAR EN EL SIGLO XXI

¿Qué es un símbolo? Vista desde la teoría crítica habría muchas respuestas. Vista desde la teoría latinoamericana podría haber aún más. Puede ser un cuadro, una novela, un poema, una canción. ¿Una foto? Por qué no.

Eric Hobsbawm (curiosamente sin referencia alguna al *Libro de los pasajes* de Walter Benjamin) en su obra del Siglo XIX sostuvo que la “barricada” era el símbolo político del Siglo XIX. Benjamin estaba tan intrigado con el mismo que se propuso contar lo material: según su curioso conteo en 1830 hubo 6 000 barricadas y en las 4 054 barricadas de 1848 se usaron 8 125 000 adoquines (todo ello descrito en *Libro de*

los pasajes).³ El símbolo se llegó a internacionalizar, su origen París, el París del Barón Von Haussman del “embellecimiento estratégico” de Napoleón III que respondía a la Comuna y Montmatre, después habló alemán e inglés. La barricada se esparció por toda Europa en la “Primavera de los Pueblos”: el triunfo de lo que Charles Fourier llamó el trabajo apasionado.

Walter Benjamin usó, por ejemplo *Angelus Novus* de Klee para pensar la historia y en particular el siglo XX en sus *Tesis sobre la historia*. Pensar en términos históricos no debe ser tan sencillo. Diría Enzo Traverso, por poner un ejemplo, que existen dos grandes prefiguraciones culturales y simbólicas del siglo XX: Marilyn Monroe y Andy Warhol, por un lado, y el campo de concentración de Auschwitz y Buchenwald, por el otro. Ambos símbolos culturales permitirían explicar el Siglo de los extremos. La Teoría Crítica usa y usó símbolos también: Arendt diría que el Siglo XX es de los totalitarismos y de la banalidad del mal (Eichmann concentraría simbólicamente ese *topos* esencial), la teórica de lucha de tercer mundo usaría al Calibán (defensa radical de Retamar después de la Revolución en Cuba de 1961), Michel Löwy (en una clase dictada en 2011) sostenía que en el Siglo XVII en Países Bajos dos prefiguraciones culturales podrían sintetizar la modernidad: Van Eyck y sus retratos y Jardín de las delicias de *El Bosco*, modernidad y barbarie en unidad.

A 25 años de iniciado este nuevo siglo, el XXI, con sus tristezas y emociones. ¿Qué podríamos prefigurar como latencia, como emblema, como el signo característico de lo que vivimos? ¿Del bombardeo a Palestina histórica, de Donald Trump de la derecha ultra conservadora, del triunfo del liberalismo radical? Entre la desolación podríamos mirar, pero entre la esperanza, diría Ernst Bloch, vale la pena traspasar. Quiero pensar en dos símbolos en este texto para los tiempos que corren: por un lado el símbolo de la amenaza y por el otro el de los bloqueos de la misma. El segundo tiene la bandera de Palestina, representa el símbolo de la esperanza que deja la lucha proletaria: la del internacionalismo, del regreso de las huelgas proletarias como método, del paro de la producción como un método de lucha estratégica. Italia, en eso, marca simbólicamente un poderoso camino de utopía y ejemplo. Me quedo con el símbolo de los trabajadores portuarios que el 3 de octubre lograron bloquear la carga de mercancías y armas destino a Israel al impedir que el barco Zim Virginia operado por la empresa de naves Integrated Shipping Services para continuar con el genocidio. Los portuarios y sus banderas impidiendo la carga de barcos sionistas en el Mediterráneo son un símbolo poderoso de los tiempos.

LUCHA PROLETARIA SIN NOSTALGIA CONTRA LA GUERRA

Cuando Daniel Bensaid planteaba que debíamos ir más allá de los paradigmas estratégicos del siglo XX (que implicaba no

abandonar la memoria del mismo, sino ir por fuera de la estrategia central de los tiempos llámese leninismo, maoísmo, guevarismo u otro ismo) acertaba en una cosa: hoy no existe un *ismo* que esté planteando la pelea internacional en el siglo XXI. Esos llamados “soviets” como formas de gobierno y poder efectuados por la teoría de León Trotsky en Rusia serían, en todo caso, un obligado recurso de memoria pero una estrategia difícil de recrear como modelo. Pero ¿por qué si hoy el debate del supuesto regreso del fascismo o de nuevos genocidios no nos hace pensar de la pertinencia de la lucha proletaria clásica como método de resistencia al mismo? ¿no será necesario y urgente radicalizar los debates, los apuntes, las teorías, más allá del boicot, de la resistencia ciudadana, de la lucha contra a una lucha que ponga en el centro la economía como lucha por detener el sistema de producción y circulación capitalista? Italia pone en el debate ese elemento: no es producto de la nostalgia de la lectura de Mario Tronti en *Obreros y capital*, de los *Cuadernos Rossi*, de los operaístas de la época dorada de Antonio Negri, ni del regreso de la autonomía, o de los más prolíficos autores que miraron las experiencias de los “soviets” o de la lucha proletaria del Siglo XX. No es volver, ni sacar del polvo textos canónicos. Ni de volver a leer a Ernest Mandel, en una genial, poco estudiada e incluso desconocida antología de pensamiento político, titulada *Consejos obreros, poder dual y autogestión* analiza, de forma brillante con un ensayo introductorio cada una de las experiencias que recorrieron la historia del Siglo XX en Europa Occidental, China y el Mundo Árabe Musulmán de este tipo de experiencias emancipatorias. Es más bien que la lucha italiana contra el genocidio hizo volver a la pertinencia de la teoría misma. Volver a los símbolos. ¿No será que el símbolo de Italia es junto con otros más uno de los emblemas culturales y discursivos del Siglo XXI? No digo que sea el más importante, pero definitivamente que es un emblema de dignidad para recrear y difundir. Los obreros estibadores de Génova al impedir la carga de armas en el buque Bahr Yanbu en la huelga de 2025 son herederos de esas experiencias obreras del Siglo XX y un llamado a que sigamos la estrategia de la organización en los centros de trabajo para luchar contra la guerra y por el internacionalismo. **M**

NOTAS

1 “Blocchiamo tutto»: se viene otra huelga general en Italia contra el genocidio en Gaza” Agencia de Noticias Red Acción. Disponible en <https://www.anred.org/blocchiamo-tutto-se-viene-otra-huelga-general-en-italia-contra-el-genocidio-en-gaza/>

2 Guido Luttrio “Contraseña: bloqueemos todo” ATAC. Disponible en: https://attac--italia-org.translate.google.com/parola-dordine-blocchiamo-tutto/?_x_tr_sl=it&_x_tr_tl=es-419&_x_tr_hl=es-419&_x_tr_pto=sc

3 Walter Benjamin hizo el conteo de los adoquines de las barricadas en su libro *Pasajes de París*. Podríamos decir que es el libro marxista más heterodoxo del materialismo histórico del Siglo XX.

LA HIBRIS DE LAS DERECHAS CONTEMPORÁNEAS

DIANA FUENTES¹

Las derechas contemporáneas son mezclas de nacionalismos autoritarios, xenofobia, demagogia, machismo, sexismo, islamofobia, negacionismo climático, antiintelectualismo, entre algunos rasgos, que se presentan en cada caso con matices diferenciados y énfasis específicos, razón por la que caracterizarlas conceptualmente es aún un debate abierto entre académicos, comunicadores y actores políticos. Son muchas las discusiones que se están dando en todo el mundo para tratar de hallar cuáles son sus rasgos diferenciales, aunque sin duda la designación más socorrida es fascismo, por ser éste el término más potente a la hora de designar el rasgo autoritario de estas identidades políticas. No obstante, son también numerosas las objeciones que destacan las diferencias entre el fascismo histórico, identificable con el fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán o el falangismo español, y las actuales expresiones de estas derechas.

Entre estos debates hay quienes hablan de “extremas derechas” o de “derechas contemporáneas” para enfatizar su rechazo radical al sistema político liberal democrático, al que consideran obsoleto, no sólo porque se oponen a cualquier forma de socialización de la riqueza social o sistema de justicia social, sino porque están en contra de la universalización de los principios sobre los cuales se fundan los derechos liberales clásicos y la contemporánea forma de la ciudadanía, como son el derecho al voto, a la libertad de expresión, e incluso a la propiedad. Son también los rasgos que los llevan a rechazar abiertamente la vida democrática fundada en la contemporánea forma de la ciudadanía y el republicanismo; se trata de aquellos que, por ejemplo, sostienen una especie de epistocracia que otorga reconocimiento ciudadano, expresado en el derecho al voto, sólo a algunas personas mientras anula a otras.

Otro término a debate es “derecha radical”, con el que se señala cómo estos grupos, ya convertidos en fuerzas políticas, aceptan las reglas de la democracia electoral para hacerse del poder político –basta pensar en Donald Trump o Javier Milei–, a pesar de que después desde ese lugar comiencen procesos de erosión democrática, concentración de poder, y antipluralismo político y discursivo. También ha vuelto la discusión sobre el populismo, como un modo de ejercer el poder político y gubernamental, que tiene expresiones de derecha como la que representa Narendra Modi en la India, pues tiene componentes de nacionalismo xenófobo o nativismo, como algu-

nos lo llaman, además de centralismo político y autoritarismo. En torno a la reflexión sobre los elementos de continuidad y discontinuidad de las derechas actuales respecto del fascismo también se han propuesto conceptos que permitan reconocer factores diacrónicos y sincrónicos. Tal es el caso de “postfascismo” de Enzo Traverso, “fascismo tardío” de Alberto Toscano, “fascismo adaptado a la democracia” de Finchelstein, u otros más clásicos como “neofascismo” de Roger Griffin. Sin duda el común denominador es que a las derechas contemporáneas no puede simplemente llamárseles fascismo, porque hacen falta elementos fundamentales de la forma histórica que éste adquirió en la primera mitad del siglo XX, como el militarismo generalizado, la dictadura del partido único, el culto al Estado totalitario y la ruptura constitucional abierta, de modo que requiere adherirse un elemento que permita reconocer sus rasgos distintivos actuales, pero sin renunciar a la potencia descriptiva de ese concepto como categoría analítica que no está presente en otros significantes como reacción, conservadurismo o derecha. De modo que las diferencias terminológicas apuntan, por una parte, a la continuidad y discontinuidad –por mutación, hibridación, recurrencia estructural–, y, por otra, al marco teórico desde el cual se quiere comprender estos fenómenos.

En otros marcos analíticos, mucho más próximos al campo político de la democracia progresista norteamericana, hay quienes prefieren hablar de “plutocracias de derecha”, que recupera la clásica definición aristotélica de oligarquía –gobierno de los corruptos o de los pocos que sólo buscan el poder para beneficio de los ricos–, para enfatizar el poder económico de una agenda de carácter conservador. Esta forma de gobierno, a diferencia de la oligarquía en sentido clásico, implica una clara conversión o sustitución del poder económico en poder político. Por ello no es extraño que haya quienes encuentran esta caracterización como la más adecuada para describir lo que sucede particularmente en los Estados Unidos. No obstante, en el pensamiento marxista también hay una larga historia de debates sobre cómo caracterizar a las derechas, al fascismo histórico y actual, y a los procesos de concentración de poder en manos del ejecutivo. Recupero aquí solamente el debate que se abre desde una clave gramsciana que sitúa la emergencia de estas derechas en el marco de una crisis de hegemonía o crisis orgánica frente a la cual puede haber una vía de resolución po-

lítica que decante en gobiernos cesaristas regresivos, es decir, ante la imposibilidad de que se construyan consensos políticos que den equilibrio, guía y articulación al estado, la crisis se resuelve, así sea de forma inestable, con un César o una figura personal que se coloca por encima del conflicto a través de la coerción. Son muchos los autores que hoy en día recuperan este marco de análisis para evidenciar que la centralidad política y social de las derechas actuales no puede explicarse solamente por su eficacia comunicacional, por su poder económico o por el desgaste de la política liberal democrática, pues se requiere dar cuenta de las transformaciones a nivel de los procesos de valorización contemporáneos, los cambios estructurales en el modelo de acumulación capitalista, la crisis de sobreproducción y el recentramiento de los centros hegemónicos de concentración de capital. Esto permite ir más allá del debate sobre el poder político de los liderazgos carismáticos, los nuevos procesos de mediatización digital o la recomposición imperial, pues, sin obviar estas problemáticas, posibilita pensar en procesos más profundos y de larga duración.

Ahora bien, otro aspecto del debate sobre cómo podemos pensar a las derechas actuales es el relacionado con los aspectos ideológicos que tienen en común o que expresan con atributos particulares. Entre esos se podría pensar en mezclas que abrevan de registros socioculturales locales que tienen matrices ideológicas que de suyo tienen tendencias conservadoras o reaccionarias, sumadas a elementos propios de la propagación de eso que la filósofa Wendy Brown llama razón neoliberal. Entre los primeros podríamos destacar formas de moralismo y conservadurismo cristiano, nacionalismos chauvinistas y xenófobos, racismo y nativismo, negacionismo científico y revisionismo histórico; mientras que los elementos propiamente neoliberales serían el hiperindividualismo, la desregulación, la represión como mecánica de administración de la política, la demonización del Estado, el ataque al igualitarismo ilustrado —los neorreaccionarios son cosa aparte en este punto—, y el ataque a los valores integristas. Esto permite también observar un repertorio compacto de agenda y de discursos compartidos, a pesar de que en algunos casos tengan un mayor énfasis.

Entre ellos, el más importante y transversal es el del rechazo a la llamada “ideología de género” y que se propone detener el avance en derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y las divergencias sexogenéricas. Esta idea-fuerza moviliza el miedo y el rechazo contra el feminismo y la organización política de las mujeres, que se asocia con la destrucción de la familia tradicional. Otro elemento que normalmente acompaña al anterior es la repatologización de las diversidades sexuales y de género, que vuelve sobre la idea de que la homosexualidad, por ejemplo, es una enfermedad que debe ser curada y extirpada de la sociedad. Es un movimiento regresivo que busca movilizar el rechazo por la vía de afectos relacionados con el asco y la repulsión que emerge de una marcada biologización de la sexualidad humana, y que tiene como objetivo eliminar las conquistas de reconocimiento identitario y jurídico, así como las conquistas en salud, de estas comunidades. Un tercer

elemento que también debe ser siempre contextualizado para cada caso es el de la teoría del gran reemplazo racial, que en el fondo no es otra cosa que una teoría conspirativa racista que asume nativismos étnico-culturales exclusivos, que parten del principio de que hay pueblos que habitan por derecho cuasi natural un espacio desde tiempos inmemoriales —normalmente sin que vean contradicción con su forma estatal nacional—, que ahora son amenazados por la llegada masiva de migrantes o influjos del exterior que eliminan tanto sus rasgos identitarios como su derecho a la propiedad y el usufructo exclusivo de sus territorios, con una marcada xenofobia que puede asentarse en comunidades que se reconocen por su religión, lengua o rasgos étnicos, frente a otros grupos que amenazan la propia seguridad, cultura, valores, empleo, etc.

Esta agenda general también se moviliza a través de ciertos dispositivos que operan a través de la movilización de cierta lógica de lo que Theodor Adorno identificaba como característica de la personalidad autoritaria, a saber, la presentación de prejuicios como verdades irrefutables. Tal es el caso del antiintelectualismo de derechas que se caracteriza por la promoción de una suerte de ignorancia activa que se opone a cualquier reconocimiento de la validez del conocimiento científico, histórico o a la contrastación de datos bajo una lógica de un empirismo simplificador. Esta ignorancia activa se denomina así porque confronta, a partir de elementos no verificados, datos científicos, y tiene como hijos naturales el terraplanismo, el negacionismo climático, el movimiento antivacunas, el negacionismo del Holocausto, el negacionismo del SIDA. También se manifiesta como teorías conspirativas sin fundamento demostrable como el relacionado con el “fraude” electoral de 2020 promovido por el movimiento MAGA, y, con toda claridad articula con los elementos antes expuestos como la idea de la existencia de un lobby global que fragua la ideología de género o la promoción de la comunidad LGBTQ+.

Ahora bien, a modo de reflexión general, conviene señalar algunos otros elementos que tienen que ver con las diferencias entre ese viejo fascismo y el fascismo de las ultraderechas contemporáneas: en el caso del fascismo del siglo XX, de principios del siglo, de los años 20 y los años 30, había una violencia abierta y paramilitar, así surgió el fascismo de Mussolini, es decir, se trataba de grupos armados que ejercían la justicia por su propia mano. Se debe recordar también que el fascismo histórico del siglo XX tenía una especie de entronización de lo militar, no sólo como una forma superior, sino también como forma de civilidad. En el caso del fascismo de viejo orden, había un lenguaje mucho más explícitamente religioso y en el caso del contemporáneo hay, como algunos estudiosos han enfatizado, un uso mucho más secular del lenguaje, incluso con discursos pseudocientíficos. En el caso del viejo fascismo, había una movilización de enormes masas disciplinadas, como la que permitía la organización del nacionalsocialismo alemán, algo que no se observa en la actualidad, aunque ahora efectivamente puede haber manifestaciones de gran apoyo, en realidad estamos ante una enorme movilización de afectos como el odio, el resentimiento

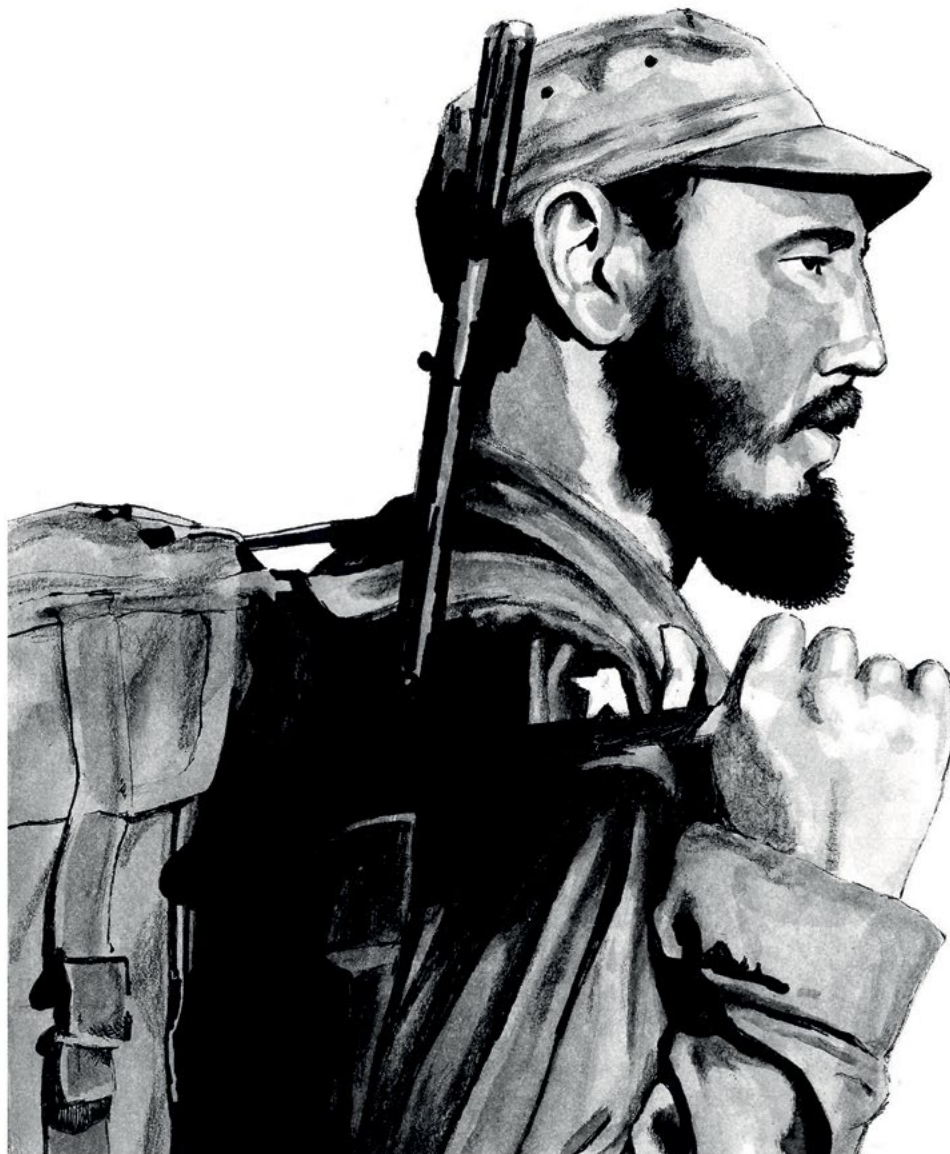
miento, la victimización, pero no asistimos a enormes manifestaciones, por ejemplo, como las que hubo recientemente en Estados Unidos en contra del movimiento “No Kings”; no se observa algo semejante en favor de Donald Trump.

En conclusión, estamos ante un fenómeno profundamente heterogéneo, en el que podemos encontrar formas de expresión de las derechas contemporáneas punitivistas, que persiguen a la homosexualidad, pero también hay formas de la derecha europea que aceptan y conviven, por ejemplo, con la diversidad sexogenérica, pero que quieren acabar con el pueblo palestino; se trata de una amalgama compleja, y considero que uno de los elementos fundamentales tendría que ver con el hecho de reconocer que lo que está pasando con las derechas actuales no es una anomalía, no es un fenómeno que de pronto brotó de la nada, sino que es el producto de las contradicciones del capitalismo tardío, es decir, de lo que el neoliberalismo produjo

en el orden de lo social. En esto se combinan elementos de esas herencias del pasado con las actuales: hay una promoción de los afectos como recurso que, a través de la mediación de las redes sociodigitales o de los medios tradicionales, encuentra un ambiente propicio para la confusión y, además, se observa cómo estos regímenes se adaptan al lenguaje democrático con la intención de erosionarlo desde adentro. Quizá ante ello el camino no sea simplemente intentar restituir la democracia liberal, sino una vía política que cuestione frontalmente la fuente de la desigualdad material de las sociedades actuales: el capitalismo. A la falta de democracia, quizá haya que responder con más y auténtica democracia. **M**

NOTAS

1 Profesora – Investigadora UAM - Xochimilco



FEMINISMOS IMPERIALISTAS, FEMINISMOS DE LA BLANQUITUD

PERLA VALERO

Frente al ascenso político actual de las ultraderechas —que ganan espacios no solo en las urnas, sino también en la cultura política y en el sentido común, mediadas por los algoritmos y cosechando los frutos de la larga noche neoliberal—, presenciaremos un cambio significativo en los discursos feministas críticos. Emergen posturas que denuncian abierta y desembarazadamente a los “feminismos de derecha”: tanto aquellos aliñados con el pensamiento libertario o ultraneoliberal, como los vinculados a una derecha nativista, prohibicionista y racista. El surgimiento de esta crítica pública resulta revelador si se considera que, hasta hace poco, nombrar o siquiera sugerir la existencia de feminismos de derecha era un tema evadido e incómodo en los entornos progresistas.

Sin embargo, al abordar el fenómeno de los feminismos de derecha, suele persistir cierta ambigüedad sobre los feminismos liberales. Hace más de una década Nancy Fraser (2013) ya había denunciado cómo el feminismo de la segunda ola terminó enredado con el neoliberalismo, al sustituir la crítica al capitalismo y al patriarcado por el individualismo corporativo y la meritocracia. Mientras que Catherine Rottenberg (2020) vio la aparición de un “feminismo neoliberal” en el siglo XXI, regido por la racionalidad del mercado y reivindicador de lenguajes y valores empresariales, abandonando la emancipación colectiva y despolitizando las luchas para hacer de ellas proyectos individuales de optimización personal, autoayuda y rendimiento.

A esto se suman las expresiones contemporáneas de mujeres que apoyan posturas reaccionarias opuestas a sus propios derechos. Es el caso del fenómeno *tradwife* y *stayed-at-home girlfriend*, el cual ha sido analizado como la consecuencia de las falsas promesas del feminismo neoliberal: la ilusión de que las mujeres podían “tenerlo todo” dentro de un mercado laboral precario y sin redes públicas de cuidado (Shrewsbury, 2025; Harrington, 2021; Day, 2025). Ante el colapso del modelo de precarización neoliberal, algunas mujeres canalizan su insatisfacción hacia fantasías individuales de renuncia “voluntaria”

al trabajo asalariado y de retorno a un hogar patriarcal radicalizado. Una ilusión que sólo puede habitar con viabilidad en estratos medios y acomodados, totalmente ajenos a la cruda realidad de la miseria proletaria, donde abandonar la explotación asalariada no es opción y puede resultar fatal. Bajo el capitalismo, el trabajo asalariado siempre ha sido una condición impuesta a las mujeres pobres y nunca una decisión libre y voluntaria.

A pesar de la relevancia de dichas críticas, en este texto nos proponemos examinar una dimensión poco atendida de estos feminismos de la derecha liberal: su naturaleza imperialista y su condición estructural como feminismos de la blanquitud, elementos que pueden arrojar luz sobre la relación entre las derechas y los feminismos con conciencia de clase burguesa.

I

El imperialismo no es simplemente un acto de agresión militar o una política exterior de expansión estatal, sino una condición estructural y global del capitalismo. Implica una dinámica mediante la cual los países de los centros dominantes explotan y extraen plusvalor de los territorios periféricos a través del control del capital, el comercio desigual y la fuerza geopolítica, con el fin de sostener el proceso incesante de acumulación de capital (Clark y Foster, 2012). Esta dominación del centro sobre las periferias mediante el despojo combinado de recursos naturales y trabajo vivo se traduce, invariablemente, en la degradación socioambiental del hoy llamado Sur global y de las condiciones de vida de las clases trabajadoras, donde hay mecanismos específicos para operar la explotación de las mujeres.

La feminista franco-reunionesa Françoise Vergès usa el término “femoimperialismo” para definir a un feminismo civilizador del Norte, estatista y pretendidamente universalista, al que no molestan las “políticas securitarias”. Este feminismo

imperial “ha adoptado definitivamente el concepto de género y las consignas feministas para hacer una política que integre a las mujeres africanas en un sistema bancario y económico dominado por Occidente, a la vez que [las] sigue haciendo responsables [...] de la situación del continente” (Vergés, 2022: 55). Se trata de una suerte de híbrido entre un colonialismo feminista y la ideología del emprendimiento neoliberal, que concibe a las mujeres proletarizadas y racializadas como “buenas y laboriosas ahorradoras”. Que esencializa y biologiza dichas conductas, al presentarlas como virtudes “naturales” o innatas de la condición femenina; así, invisibiliza el hecho de que las mujeres colonizadas y empobrecidas no practican la frugalidad como un valor ético elegido para su autorrealización personal, sino como una estricta condición de supervivencia impuesta por el sistema económico y político.

La frugalidad, la responsabilidad y el ahorro como valores propios de la “buena feminidad” han justificado históricamente la posición subordinada de las mujeres en el hogar, apunta Vergés. Al celebrar estas virtudes domésticas, el sistema evade la necesidad de transformaciones estructurales que erradiquen la precarización y la dependencia económica. Sin embargo, estos atributos no son neutros: coinciden punto por punto con el *ethos* de la blanquitud y del realismo capitalista. Como planteó Bolívar Echeverría (2010), la blanquitud no es una condición epidérmica —como lo es la blancura—, sino un *ethos*: una forma de habitar el capitalismo que interioriza la ética productivista, el puritanismo y la racionalidad instrumental por su funcionalidad para la acumulación, y las ostenta. De este modo, cuando el capital celebra la frugalidad de las mujeres —especialmente en las periferias—, en realidad está instrumentalizando y exigiendo la adopción de ese *ethos* de la blanquitud.

Ahora bien, el capitalismo no solo exige disciplina; también opera ofreciendo gratificaciones relativas para asegurar el disciplinamiento socioracial. En su análisis sobre la Reconstrucción negra en Estados Unidos, W.E.B. Du Bois (1935) conceptualizó el “salario de blancura” para explicar cómo el sistema compensaba los bajos sueldos de los obreros blancos, otorgándoles estatus y privilegios raciales sobre los hombres y mujeres negras en el espacio público; esto priorizaba su identidad racial sobre la de clase para neutralizar la potencia revolucionaria. Del mismo modo, en el plano del género, la estructura patriarcal distribuye su propia compensación; bell hooks (2021) analiza cómo el patriarcado otorga a los hombres la prerrogativa de dominar y oprimir a mujeres y niños en el ámbito privado, como una recompensa —o soborno— de la explotación y deshumanización que sufren en la esfera laboral y pública. Mientras que Silvia Federici (2018) identifica la dimensión patriarcal del salario, donde el sistema recompensa al trabajador explotado garantizándole el dominio sobre el espacio privado y el consumo gratuito del trabajo de reproducción de las mujeres en el hogar, naturalizando la dependencia femenina.

La pregunta crucial surge cuando articulamos ambas dimensiones. ¿Qué ocurre cuando el salario de blancura y la re-

compensa patriarcal también benefician a sectores de mujeres con poder? Como advirtió Angela Davis (2004), las mujeres blancas han instrumentalizado históricamente la jerarquía socioracial para negociar concesiones de poder con el capital y el supremacismo blanco. En el mundo contemporáneo, a las mujeres de sectores acomodados se les ofrece un “salario de blancura” muy claro: el acceso a prerrogativas y empoderamiento en la esfera pública a cambio de sostener la reproducción social sobre las espaldas de otras mujeres: las proletarias racializadas que laboran en el ámbito privado y en la industria de los cuidados. Esta imbricación entre el salario de blancura y la recompensa patriarcal llevada a dimensiones geopolíticas y macro, parece ser el núcleo mismo de los feminismos imperialistas.

II

Amparado en la cooperación internacional, el Norte global ha impulsado una “diplomacia feminista” (Vergés, 2022). En el Sur global, esa diplomacia es operada por las potencias capitalistas con el objetivo de “educar” a las mujeres y convertirlas en líderes mediante el lucrativo e intervencionista negocio de fondos de inversión, que les ofrecen créditos para transformarlas en futuras microempresarias y consumidoras de productos financieros privados; un fenómeno denunciado con anterioridad por otros feminismos críticos, pero respaldado y defendido por muchas ONGs feministas (Falquet, 2003). ¿Cómo es que la lucha feminista ha mutado en proyectos de bancarización y micropréstamos que benefician al capital, pero con “perspectiva de género”? Si bien es cierto que ante la precarización neoliberal y la retirada del Estado el acceso al microcrédito se torna una estrategia de supervivencia para las mujeres, revela también la existencia de feminismos desinteresados en transformar el *statu quo*, cuyo propósito es adecuar a las mujeres a dicha estructura mediante una pedagogía de la blanquitud, como una faceta financiera del imperialismo feminista.

Este femoimperialismo, que es un agente promotor de la deuda para las mujeres, también se despliega sobre Nuestra América. En su lectura feminista de la deuda, Verónica Gago y Luci Cavallero (2019) cuestionan duramente la agenda de los organismos internacionales, bancos y foros multilaterales que presentan la bancarización y el acceso al crédito como la vía principal para “empoderar” a las mujeres y erradicar la pobreza. Se trata de una falsa “inclusión financiera”, que exige a las mujeres endeudarse como forma de empoderamiento, trasladándoles una responsabilidad individual ante la falta de derechos laborales e infraestructura estatal. De este modo, se instrumentaliza el mandato moral de la “buena pagadora” y la deuda se convierte en la única opción para garantizar la reproducción de sus propias condiciones de vida.

Así, los feminismos imperialistas impulsan formas de domesticación sobre las mujeres del Sur global para anestesiar la insurrección, seduciéndolas para adoptar la liberación como el

acto de cargar voluntariamente el peso de la miseria mediante el endeudamiento propio —pasando de una precariedad a otra— y bajo la expectativa del empoderamiento individual. Este proceso no opera únicamente desde fuera, pues así como Bolívar Echeverría advierte la paradójica existencia de naciones de color pero de identidad blanca, Gloria Anzaldúa señaló que algunas mujeres blancas “poseen una conciencia de mujeres de color, al igual que algunas mujeres de color portan una conciencia blanca” (citado en Lewis, 2026: 26). En este terreno se ubican figuras como la somalí Ayaan Hirsi Ali, exdiputada negra del centroderechista Partido Popular por la Libertad y la Democracia de los Países Bajos, y hoy defensora cristiana de los valores de Occidente frente al islamismo y la izquierda progresista. Vergès observa como el femoimperialismo integra la protección de las mujeres a la “misión civilizadora” del Norte global, al atribuirle el freno del avance de las mujeres a la presencia de comunidades “ajenas” a la Nación; tal es la postura de Ali: ver la pérdida de libertad de movimiento y el acoso hacia las mujeres en Europa occidental como resultado de la presencia de inmigrantes musulmanes, estigmatizando y criminalizando a sus propios compatriotas somalíes y a los varones del Tercer mundo faltos de blanquitud.

La premisa de que los hombres racializados constituyen una amenaza para la libertad de las mujeres (blancas o investidas de blanquitud) estructura también al “feminacionalismo” analizado por Sara Farris (2021). La autora identifica cómo las derechas europeas han instrumentalizado la bandera de los derechos de las mujeres para promover políticas antiinmigrantes, al tiempo que subordinan a las propias mujeres pobres, racializadas y migrantes para abastecer la fuerza de trabajo de la industria de cuidados. La ciudadanía femenina libre y empoderada de los centros, sólo es posible porque son las mujeres de las periferias sostienen la posibilidad material del ejercicio de esos derechos mientras se les niegan los propios. En este sentido, podríamos sostener que el feminacionalismo funciona como un feminismo colonial hacia el interior del Estado-nación, con sus correspondientes dosis de blanquitud; mientras que el femoimperialismo opera como un feminismo colonial volcado hacia el exterior.

Estos dispositivos no son atavismos históricos, sino mecanismos que se reactualizan en la geopolítica contemporánea. Tras el 9/11, la primera dama yanqui, Laura Bush, afirmó en un discurso radiofónico de noviembre de 2001 que “la brutal opresión de las mujeres es un objetivo central de los terroristas”, sosteniendo que *gracias a la guerra* “las mujeres [afganas] ya no están encarceladas en sus hogares”. Una semana después, la entonces senadora demócrata Hillary Clinton revalidaba la estrategia al aseverar que “un Afganistán post-talibán donde se respeten los derechos de las mujeres es mucho menos propenso a albergar terroristas en el futuro”. El engranaje entre securitización e imperialismo feminista quedaba al descubierto. Hoy, el mecanismo persiste cuando algunas posturas femi y homonacionalistas llegan a justificar el genocidio palestino

con el argumento de que la cultura islámica “machista” atenta contra los derechos de las mujeres y la población LGBT, encarnando un “riesgo permanente” para su vecino “civilizado” y bastión de la blanquitud en Oriente medio. “El genocidio a veces es feminista” escribe Sophie Lewis (2026: 80), una sentencia dura pero sobre la cual debemos reflexionar cuando se mira al sionismo contemporáneo y su brazo armado que dice ser feminista, *gay friendly*, animalista y vegano.

Estas tensiones también se presentan en los feminismos locales, por ejemplo en la marcha del 8 de marzo de 2026 en CDMX. En medio del genocidio palestino transmitido en tiempo real y del recrudecimiento de la asfixia económica impuesta a Cuba por Trump y Marco Rubio, se articularon consignas por la liberación de Palestina y Cuba en el contingente del 8M. Sin embargo, suscitaban una discusión en redes sociales sobre su “pertinencia” dentro de una movilización de mujeres que se ha centrado en torno al alto a la violencia de género y el aborto libre. Las posturas miopes del feminismo neoliberal cuestionaron qué tenía que ver el antiimperialismo con el feminismo, llegando a insinuar que se trataba de una injerencia masculina. Es muy conveniente para los feminismos de la blanquitud cerrar los ojos ante la violencia colonial y la desigualdad entre las naciones, que nos exige solidaridad política con los pueblos agredidos y no sólo con las mujeres, porque las vidas de los hombres palestinos no son ni deben ser desechables para los feminismos que están a favor de la vida digna.

Nuestros feminismos latinoamericanos han abrevado de una tradición antiimperialista que debemos recuperar: aquella que vio en la liberación de las mujeres una lucha contra la intervención militar, la dependencia económica del Norte y la injerencia política de intereses corporativos extranjeros. Estas corrientes entendieron que debían trascender las cúpulas burguesas y articularse con el movimiento sindical, estudiantil y campesino, entendiendo que esas causas también son luchas de las mujeres. El “feminismo práctico” de las feministas antiimperialistas de los años veinte y treinta señaló los impactos coloniales de la “democracia” estadounidense en las condiciones materiales de vida de las mujeres latinoamericanas (Marino, 2022). ¿Por qué no reconocemos esa historia en el movimiento de mujeres contemporáneo?

III

Ha sido común en el movimiento de mujeres elaborar genealogías que rescatan la presencia femenina en diversos campos para visibilizar su papel como hacedoras del mundo. Sin embargo, las mujeres también han formado parte de movimientos reaccionarios que dejaron huella en la historia, algunos que incluso ondearon banderas feministas. La lectura del libro de Sophie Lewis (2026), donde se esboza una genealogía de los feminismos de la blanquitud como “feminismos enemigos” —aun cuando la autora no nos presenta un concepto de blan-

quitud—, deja una pregunta devastadora en el aire: ¿Por qué algunos sectores del actual *mainstream feminism* reivindican a las brujas que resistieron a las hogueras, pero guardan silencio ante la historia imperialista de sus ancestras feministas?

Lewis muestra cómo ciertas expresiones del feminismo se han aliado históricamente con proyectos políticos de dominación. Ocurrió con el feminismo civilizador —o femoimperialismo clásico—, el cual instrumentalizó la emancipación femenina para legitimar el colonialismo en las periferias, como el hito las expediciones de May French Sheldon (“Bébé Bwana”) en África y su propuesta de una alternativa feminista al imperialismo masculino convencional. Sucedió con el “feminismo del Ku Klux Klan” en la década de 1920, proclamando que “el Klan cree en la equidad de los sexos sin vacilación” —restringida, por supuesto, a mujeres y hombres blancos (*wasps*)—; y vinculando el sufragio y la autonomía femeninas con la supremacía blanca, en una fusión ideológica de los derechos de las mujeres con el racismo y el nativismo (Blee, 1991). Sin embargo, el caso más paradójico reside en la convergencia del feminismo sufragista inglés con el fascismo de entreguerras. Un “femofascismo” que rechazó el parlamentarismo liberal por considerarlo una estafa ineficaz, y encauzó la combatividad del sufragismo radical hacia una estructura autocrática sustentada en el culto a la personalidad, la disciplina estricta, la estetización de la política y la apología de la acción directa. Supeditó las demandas de igualdad salarial y apoyo estatal para la maternidad a la consolidación de un Estado corporativo, bajo un rígido esencialismo de género que promovía roles identitarios complementarios. Asimismo, entrelazó la agenda de las mujeres con el antisemitismo, el racismo y la eugenesia a través de una narrativa palingenésica de regeneración nacional, proyectando la liberación femenina como la restauración de un orden mítico y predemocrático al servicio supremo de la *raza* británica y de su Estado.

La *raza* ha estado en el centro del debate feminista, sostiene Lewis; y esto se visibiliza en las amargas disputas entre las “feministas de la blanquitud” y las feministas negras y antirracistas tras la Guerra Civil estadounidense, donde el sufragismo blanco desplegó una retórica clasista y racista, indignada porque los varones negros manumitidos obtendrían la ciudadanía y el voto para legislar sobre mujeres blancas que aún no podían votar. Esa también forma parte de la historia de los feminismos: una trayectoria atravesada constitutivamente por los intereses de clase y *raza*, muchas veces contrapuestos. Por ello, no debería extrañarnos la presencia actual de feminismos de derecha, femoimperialismos y feminismos de la blanquitud civilizadora actuando en contra de los intereses de las mujeres trabajadoras variopintas; no es algo nuevo.

No obstante, sí es preocupante que hoy pretendan cobijarse bajo el paraguas del progresismo todas aquellas posturas que se dicen contrapuestas a la “fobia al género” de las ultraderechas; posiciones que reconocen la perspectiva de género y reivindican los derechos de las mujeres y de las poblaciones disidentes

como si esto fuera, por sí mismo, sinónimo de un feminismo emancipatorio. Pero ¿de qué tipo de feminismo hablamos? ¿Aliado o enemigo de la blanquitud? ¿Imperialista o anticolonial? Las derechas ultras y moderadas no constituyen monolitos en sus posiciones sobre el género y las luchas de las mujeres, como tampoco lo son los feminismos. Si todo lo “progénico” se presenta acriticamente como opuesto a las ultraderechas y como “antifascista”, es justamente por allí donde se cuele el feminismo (neo)liberal de las “chicas patronas”, del imperialismo y de la blanquitud. El ascenso de las ultraderechas vuelve más presentable a la derecha liberal, “moderada” y “progre”, erigiéndola como la campeona de los derechos de las mujeres.

Durante los últimos cuarenta años, algunas izquierdas se mimetizaron al enarbolar las mismas banderas que la derecha liberal, en el marco de una crisis de las alternativas revolucionarias tras la caída del muro. Aunque las derechas liberales refuncionalizaron y cooptaron consignas de la emancipación feminista, también impusieron como hegemónicas a sus propias tradiciones de feminismos imperialistas y de la blanquitud. Este fenómeno se llegó a reflejar en las marchas de mujeres de la última década, donde, algunas veces resultaba difícil distinguir la postura del feminismo neoliberal de las posiciones del resto del movimiento en términos de sus consignas y sus modos de estetizar la política. De ahí la urgencia de no perder jamás de vista la centralidad de la *raza* y la clase en el corazón de los feminismos, mirando cómo se posicionan frente a ambos ejes.

Los gobiernos progresistas necesitan construir alianzas, y es innegable que la legislación y las políticas públicas que fortalecen los derechos de las mujeres han avanzado, en parte, gracias a acuerdos con los feminismos de la blanquitud. Sin embargo, esas alianzas cobran facturas y terminan imponiendo su sentido político si no existe un contrapeso sustancial. Hoy, los gobiernos progresistas continúan ofertando —en alianza con los caballos de Troya financieros del neoliberalismo— microcréditos para mujeres, certificaciones de oficios para el emprendimiento como estrategia de supervivencia y una constante celebración de la resiliencia en la precariedad. Esos son sus límites estructurales, los cuales solo podrán rebasarse mediante la fuerza de las propias mujeres trabajadoras en las calles, desmarcadas de las expresiones de la blanquitud para dar dirección a los proyectos políticos. Esto exige una solidaridad real —y no solo una sororidad abstracta— con pueblos como Cuba y Palestina, asumiendo el compromiso de empujar y dotar de fuerza a los proyectos políticos para que ejecuten transformaciones de fondo.

Hoy se identifica a los feminismos de derecha sin rubor para entender el contexto en el que estamos y la estela que han dejado tras de sí; pero no debemos dejar de nombrar y articular los feminismos populares, los negros, los anticoloniales, los socialistas y del Sur: esas otras formas de hacer praxis que renuncian a la ingenuidad de creer, como certeza sensible, que los movimientos de mujeres están inmunizados contra los virajes a la derecha. **M**

REFERENCIAS

- Blee, K.M. (1991). *Women of the Klan: Racism and gender in the 1920s*. University of California Press.
- Clark, B., y Foster, J. B. (2012). Imperialismo ecológico y la fractura metabólica global: Intercambio desigual y el comercio de guano/nitratos. *Theomai*, (26).
- Davis, A. Y. (2004). *Mujeres, raza y clase* (A. Varela Mateos, Trad.). Ediciones Akal.
- Day, M. (2025, 27 de abril). Tradwives are the harbinger of systemic breakdown [Entrevista a Kristen R. Ghodsee]. *Jacobin*.
- Dubois, W. E. B. (1935). *Black Reconstruction in America*. Harcourt, Brace & Company.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Falquet, J. (2003). Mujeres, feminismo y desarrollo: Un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, (11), 13-35.
- Farris, S. R. (2021). *En nombre de los derechos de las mujeres: El auge del feminacionalismo*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de Sueños.
- Fraser, N. (2013, 14 de octubre). How feminism became capitalism's handmaiden – and how to reclaim it. *The Guardian*.
- Gago, V., y Cavallero, L. (2019). *Una lectura feminista de la deuda: ¡Vivas, libres y desendudadas nos queremos!* Fundación Rosa Luxemburgo.
- Harrington, M. (2021, junio). Reactionary feminism. *First Things*.
- hooks, b. (2021). *El deseo de cambiar: Hombres, masculinidad y amor*. Bellaterra Edicions.
- Lewis, S. (2026). *Feminismos enemigos*. Bellaterra Edicions.
- Marino, K. M. (2022). *Feminismo para las Américas: La creación de un movimiento internacional por los derechos humanos*. Grano de Sal; UNAM.
- Rottenberg, C. (2020). *El auge del feminismo neoliberal*. Publicacions de la Universitat Jaume I.
- Shrewsbury, C. (2025, 21 de febrero). Pincurls, pastries, and patriarchy: Tradwifery and the aestheticization of illiberalism. *Illiberalism Studies Program*.
- Vergès, F. (2022). *Una teoría feminista de la violencia: Por una política antirracista de la protección*. Akal.



¿CRISIS DE LOS PRINCIPIOS ÉTICOS Y CRISIS DE LOS LIDERAZGOS EN LA IZQUIERDA?

UNA REFLEXIÓN DESDE LA CUARTA TRANSFORMACIÓN EN MÉXICO

BERNARDO CORTÉS MÁRQUEZ

Después del término de la presidencia de Andrés Manuel López Obrador comenzó a ser común el razonamiento, en ciertos grupos de simpatizantes y militantes, que la corrupción en el movimiento y el proceso ocurre principalmente por la falta de principios éticos en los cuadros políticos. Y es curioso que las bases populares tienden a la percepción de que esto se debe a que el movimiento de transformación se adentra en un umbral de crisis moral, una vez que su liderazgo fundador se ausenta de la dirección del proceso y de la unificación de su movimiento, que después del gran liderazgo todo empieza a descomponerse. Estos dos juicios, crisis de principios éticos y liderazgo se encuentran completamente relacionados. ¿Qué hay de fondo en esta relación? Es importante abordar el trasfondo de estos sentimientos porque determinan la manera en que los adeptos se vinculan con la continuidad de un proceso de transformación y sus sucesores, así como de la comprensión de su papel, en cuanto militantes en dicho proceso. Estos sentimientos y percepciones enfrentan también la perplejidad frente a la interrogante ¿cómo hacer para mantener ideales y principios éticos en un proceso político sin el liderazgo?

La percepción de una especie de debilitamiento de la dimensión moral comienza a ocurrir, entonces, cuando el líder se ausenta. Dada la ausencia del liderazgo, ya sea por su desaparición física o por su separación de las funciones políticas, surge la sospecha de que el movimiento puede desvincularse de sus principios fundamentales, que adviene el desvanecimiento de los ideales y principios. En efecto, prácticas de corrupción de funcionarios, inconsistencias con los principios y el proyecto de transformación, alianzas con actores políticos cuestionables, abonan a cierta pérdida de la legitimidad de un movimiento o proceso de transformación entre la militancia menos pragmática, pero la crisis no tiene ahí su último ni su principal eslabón, sino en una cuestión más sutil, en el

hecho de que, después del liderazgo fundador, no se concibe que exista una instancia decisiva que tenga verdadero control sobre todos esos actos y maniobras, la cual garantice que el estiramiento de los principios no provocará su ruptura o que el uso de determinados medios esté aún en reporte con los verdaderos fines ético-políticos del movimiento de transformación. Sin el liderazgo popular en activo, muchas decisiones y prácticas comienzan a volverse cuestionables y ser menos toleradas, porque ya no tienen el respaldo de la personalidad ética de maniobra del liderazgo.

Recordemos que Hobbes nos enseñó que no es la verdad sino la autoridad la que funda la ley. Y eso aplica aún más a los preceptos *ético-políticos*. Estos surgen en realidad de la autoridad de quién se ha forjado como liderazgo desde el servicio al pueblo, *el pueblo quien es el que otorga la autoridad que puede fundar preceptos*. En última instancia quizá no se asume con plena conciencia que en el ámbito político no sólo reivindicamos los principios en abstracto sino a la persona que los encarna y la mayoría de las veces los hace representables, los significa, los vuelve tangibles y vivibles.

No toda posición de liderazgo (es decir un cargo formal, puesto o representación) contiene por sí misma este tipo de autoridad, es por ello que la relación que cualquier función formal de liderazgo establece con los principios éticos, no sea más que bajo la forma de la enunciación discursiva o del intento de una superposición del precepto con la función, de pretender relacionarse con un ideal o principios como algo externo, sin interiorización en la subjetividad (sin el surgimiento de estos en sí mismos, lo cual es un misterio). Llegamos a un punto que es importante dejar claro: la irrupción de principios éticos en la política, sólo es posible por un elemento contingente, político, que es el surgimiento de la constitución de un liderazgo que se sitúa en el umbral entre la constelación de la crítica ética

de la política (el momento de negatividad), donde el liderazgo encarna dicha negatividad en ideales o principios éticos, y la constelación de la política propiamente dicha (el momento de positividad creativa, como la denominó Enrique Dussel). Si el liderazgo como encarnación de principios éticos logra constituir un movimiento y transitar a la constelación positiva de la política (el gobierno), entonces los principios éticos adquieren materialidad para tener efectividad en la política.

Quien se asume como adepto de un movimiento-liderazgo debe tomar conciencia que la autoridad que otorgamos al liderazgo (cuando éste surge del servicio al pueblo) implica un crédito político para maniobrar con los principios y medios de acción, porque se considera que su persona se convierte en garantía de que no habrá una ruptura de ciertos núcleos éticos fundamentales. Eso en gran medida se sostiene en las atribuciones de la persona (se trata de la *auctoritas*, distinta a la *potentia* del pueblo, y a la *potestas* institucional) y esas son intransferibles a cualquier sucesor formal de este tipo de liderazgo fundador. El problema de los procesos de transformación parece que radica en la inmediatez de encontrar un continuador o continuadora al nivel del gobierno, cuestión sumamente importante y que no se puede abandonar. Sin embargo, a razón de esto comienza a aparecer el problema de que el movimiento, que esencialmente consiste en crear y mantener los vínculos con el pueblo, es relegado a procedimientos formales del partido y no en relaciones de los cuales se generan los núcleos y condiciones de posibles nuevos liderazgos populares.

Álvaro García Linera¹ ha indicado que, en el caso del proceso de transformación en México, con la retirada de Andrés Manuel López Obrador y la sucesión de Claudia Sheinbaum, estamos ante un caso de rutinización del carisma, sin embargo, eso no puede ocurrir realmente del todo. Debemos intentar un análisis más profundo. La *auctoritas* no puede tener propiamente continuidad después de la persona del liderazgo fundador, se agota en él, por lo que en lo inmediato sólo puede advenir el vacío de autoridad que da lugar a la figura del *vicario*, como liderazgo ordinal. Lo que este liderazgo ordinal o vicario obtiene mediante el señalamiento del liderazgo fundador es en realidad la transferencia de una nueva función que la *auctoritas* intenta desprender de sí misma para poder heredarla, pero en ese instante la función deviene formal. El necesario movimiento de rutinización del carisma extrae una figura de la *figura viva*, pretende convertir en rutina, en institución, la *auctoritas* del liderazgo primigenio, pero no hace más que fundar el registro de su ausencia convirtiéndolo en una nueva vocación/profesión: *formalización de la vocación que el vicario, como liderazgo ordinal, puede en realidad ocupar*. Aquí podríamos hablar de una categoría distinta de los liderazgos políticos que el líder fundador/carismático crea, en donde opera la atribución de *auctoritas* que solemos darle al liderazgo fundador, que es designar su sucesor: una relación en la que la autoridad del líder aún encuentra la posibilidad de su extensión, pero conlleva una erosión de la misma. Aunque

en ese último movimiento del liderazgo fundador puede ser en gran medida exitoso porque opera todavía la garantía de su *auctoritas*, y pueda reproducirlo mientras tenga influencia en el movimiento, la plataforma en que opera dicho ejercicio comienza a estar separada de la materia fundamental sobre la que se teje la autenticidad y legitimidad de los liderazgos: el servicio al pueblo.

En el caso de México, la sucesión del liderazgo del proceso de transformación con Claudia Sheinbaum muestra un matiz en dicho viraje, porque se sitúa del desprendimiento del ámbito de la vocación militante del movimiento del liderazgo popular de López Obrador. En este sentido es partícipe de la dimensión popular del liderazgo, cubre así un grado importante del carisma, pero ello tampoco significa que su liderazgo colme el espacio del liderazgo conductor del movimiento, por lo que su liderazgo sucede en sentido estricto y de manera formidable la posición institucional, de tal modo que la dimensión del carisma que hemos mencionado queda encapsulada y superada al cumplir su función de cubrir una necesaria porción de legitimidad que exige el pasaje del liderazgo popular al institucional. Por ello es que afirmamos que la rutinización conlleva el debilitamiento de la persistencia de los principios éticos que despertó el liderazgo y esta relación es clave en la conducción y mantenimiento de un movimiento popular. Pasando el momento del carisma se entra también en riesgo de la desactivación del movimiento popular si el movimiento mismo no se está confirmando como el lugar de nuevas encarnaciones de los legados éticos. Puede parecer no tan relevante para algunos, pero es necesario poner atención en el nuevo espacio que se está abriendo en esta lógica que hemos llamado del liderazgo ordinal donde en ausencia del carisma no siempre se recurre al profesional, ni propiamente a la vocación militante, sino al que continúa el orden de sucesión, a los fieles cercanos, en el espacio de los que están cerca del líder, con una lealtad que no siempre se traduce en una interiorización de su ejemplo.

Lo que hay que entender y reflexionar es que, ante la imposibilidad de un sustituto pleno e inmediato del liderazgo fundador y carismático, el cual construye el vínculo afectivo con el pueblo², comenzamos a entrar inevitablemente a la dimensión del liderazgo institucional, que bajo su nueva forma ya no tiene necesariamente que estar precedido por dichos vínculos. Con esto, los preceptos encarnados del liderazgo popular que puedan sobrevivir en su rutinización pueden ser adoptados por cualquier perfil en cuanto se convierten en mera declaración de principios, en una norma incluso de la institución o en el mejor de los casos un imperativo a cumplir. Pero como sabemos, el imperativo no tiene lugar en el mundo y relacionarse con el ejemplo del liderazgo rutinizado en deberes y normas impone la relación de lo impersonal. En la despersonalización de los principios éticos que el liderazgo activaba por su persona, comienza el desplazamiento de la dimensión ética sobre la que se construye el vínculo entre pueblo y liderazgo.

Tendemos a pensar que los principios éticos deben fundamentar las prácticas políticas, pero olvidamos que los principios mismos son los que deben ser insertados en la política por un fundamento pre-originario o fundamento contingente que es el liderazgo político, por prácticas que se van construyendo como paradigmáticas, como ejemplares y después ascienden a ideales. En ese proceso de transcendentalización de las prácticas ejemplares, se pierde la materialidad que funda el liderazgo y esa dimensión es con la que la humanidad se encuentra actualmente deshabilitada. ¿Qué sintetiza el liderazgo popular? Relaciones de mutualidad de encarnación irrestrictamente humana.

Si es cierto que el verdadero liderazgo encarna una serie de exigencias populares, eso es posible sobre la base de una relación ética primordial, condición en la que se sustenta el proceso mismo de construirse como sujeto incorporante y, así, un liderazgo popular. Si dicho núcleo ético no es reproducible tanto en las estructuras de gobierno o dentro de la organización del movimiento, entonces no habrá propiamente legitimidad en cualquier rutinización del liderazgo. La continuación del liderazgo es en gran medida un problema de las subjetividades y no meramente de procesos en los que los preceptos vivientes del liderazgo popular se convierten en normas y procedimientos. Cuando la relación humana se convierte en una institución hay una determinación que la fija, la organiza, la masifica, lo cual es positivo, pero también implica una pérdida de su sostén en la subjetividad y su entrelazamiento de mecanismos institucionales por lo humano. Incluso para el funcionamiento correcto de la maquinaria institucional de acuerdo con principios éticos, es necesario la vigilancia y el velar humano, el humano que en efecto encarna dichos principios. Un proceso de transformación se demuestra en instituciones y en consolidar nuevos derechos, pero estamos hablando aquí del trasfondo de las subjetividades y las relaciones que deben mantenerse, acrecentarse e irradiarse desde el Estado para una sociedad transformada. ¿Es posible una ingeniería institucional tal que pueda prescindir del carisma, en cuanto espacio humano de la función? Cuando la relación con los otros se convierte para el gobierno en servicio público, las relaciones humanas de responsabilidad y justicia se convierten en procedimientos en los que se puede tender a la desconexión del *poner* humano.

Es cierto que la lógica del liderazgo encuentra su límite en su condición, por lo menos por un determinado período histórico, de irrepetible. Es por ello que las tendencias de apego a la figura del liderazgo y la apelación celosa a los preceptos ya desencarnados del liderazgo, resultan ser los intentos de estirar su presencia hasta el grado de caer en un cierto culto a la personalidad (lo que la izquierda siempre teme), lo cual puede ser positivo en cierto grado cuando proviene del pueblo reivindicando atributos éticamente ejemplares en el liderazgo, en los cuales el liderazgo es *para el pueblo* y no como culto a su poder para el poder mismo y el enquistamiento de los intere-

ses de una élite. Hay diferencias de cultos, como fetichismos particulares. Cuando el culto popular comienza cada vez más a resaltar de manera ortodoxa los principios y valores del líder, sobre todo en el momento de su retiro o ausencia, porque no encuentra ya una referencia concreta de los preceptos o experimentan el debilitamiento del espacio del liderazgo, comienza a crearse una incertidumbre ética en las sucesiones del líder fundador, por ello se recarga en la obsesión de aplicación de normas éticas de manera rígida: el llamado *principismo*. Si una militancia comienza a configurarse sólo a partir del principismo ético, entonces se ha desvinculado de la personalidad ética frente a la circunstancia que será transformada. En el fondo esto nos habla igualmente de la crisis interna de liderazgos embrionarios, en cuanto es un movimiento que juzga el proceso de transformación, pero no ha surgido a la actividad transformadora para no solo para incidir, sino establecer la disputa de las distintas funciones de liderazgo.

Un movimiento puede ser muy capaz de ejercer, y con toda legitimidad, la crítica y de lanzar la exigencia de prácticas y procedimientos conforme a sus principios éticos, pero lo que *exige* la exigencia va hacia una posición en la que se espera exista alguien que represente los preceptos y los haga cumplir. Ahí es cuando estamos ante la encrucijada que se abre entre militancia y liderazgo. ¿Por qué la militancia no atraviesa ese umbral? ¿Por qué siempre sólo uno o unos cuantos sujetos lo atraviesan, volviendo constantemente a la contracción del liderazgo como único e irrepetible?

Toda crítica que realizamos como militantes desde la ética a la política, nos otorga un contragolpe que nos regresa a la crítica: c, para hacer valer los preceptos éticos, en última instancia, debemos no sólo exigir su cumplimiento por el representante sino ser capaces de asumir un grado de esa responsabilidad, de lo contrario la realización ética de la política quedaría atrapada sólo en la función del líder. Implicaría interiorizar el liderazgo, como afirma el teórico Damian Selci³. Para esto se requiere que la militancia alcance una conciencia espiritual superior. En este momento en donde el pueblo llegaría a su grado más alto de militancia (*pueblo para sí*), advienen interrogantes que deben plantearse: ¿estamos preparados para responder (políticamente, profesionalmente y organizativamente) para asumir la carga del vacío ético cuando se desplaza al liderazgo y al representante? Ello supondría una formación profunda y amplia de la militancia para la asunción de la responsabilidad y de las capacidades para poder hacerse cargo.

Pero esa composición de la militancia con conciencia espiritual no reemplaza propiamente la función del liderazgo al hacerse responsable, sino que sólo podrá reparar algún espacio de su ausencia, sobre todo en la responsabilidad formal como hemos dicho, pero requiere capacidades, cubrirá una parte de la vacante. A partir de ahora, con buenos o medianos nuevos sustitutos, nos adentramos en la administración del alargamiento del espíritu del liderazgo, partirán de preceptos e ideales dados y sabidos (estos entran en su proceso de despersonalización) e

Fidel Castro

1926-2016



A revolution is a
struggle to the
death between
the future and
the past



intentan ser asumidos por otro tipo de liderazgos que tienden a ser institucionales o meramente profesionales, o una deseable articulación de ambos.

Esto nos coloca frente a la insistencia de reconocer la gran importancia de los auténticos liderazgos cómo auténticos servidores populares, sin los cuales no se puede regenerar las estructuras de gobierno, porque vemos incluso que en el proceso de la Cuarta Transformación está creciendo la tendencia de acudir a la idea de que lo fundamental son los principios éticos por sobre los personajes y cargos formales de poder, que cualquiera puede ocupar determinados cargos mientras ostente la disposición a adoptar dichos principios (es decir, bajo la forma del deber). En apariencia esto no parece un problema, aunque comienza a descuidarse la eficiencia técnica y profesional, pero en profundidad esto está provocando la desencarnación de los principios, una asunción de estos en un estado de vigencia en el discurso pero sin significado en la realidad, es decir, están lejos de poder encarnarse. Ello está llevando al proceso a lógicas de desplazamiento de la importancia de la génesis ético-política de los liderazgos. Con esto queremos decir que los liderazgos que pueden sostener profundas estructuras transformadoras, son los que pueden insertar nuevas relaciones del tipo ético y por las cuales constituyó los vínculos afectivos y de identificación del pueblo hacia él.

El liderazgo popular o carismático, en efecto, tiene su límite, corresponde a un periodo, pero el análisis no debe perder de vista el núcleo mesiánico presente en el liderazgo popular, que se vuelve una de las claves importantes para acrecentar el poder popular. Sólo mediante la encarnación del liderazgo, como una personalidad ética que se ha hecho paradigmática, los principios éticos tienen posibilidad de volverse constitutivos de la política y someterla a una transformación profunda. Es necesario, entonces, que constantemente existan encarnaciones de los preceptos éticos que renueven la relación del grupo o movimiento con los ideales y principios. Sin constantes encarnaciones que surjan en el índice del liderazgo fundador, los principios, aunque pueden quedar inscritos en múltiples formas, entran en el ámbito de la “vigencia sin significado” (vigentes, pero sin una figura ejemplar que los materialice). La crisis de los principios éticos en la política, es una crisis de los liderazgos. **M**

NOTAS

- 1 <https://www.jornada.com.mx/2025/06/30/opinion/012a1pol>.
- 2 Cf. Chantal Mouffe, *Por un populismo de izquierda*, Siglo XXI Editores, Argentina, 2018, p. 95.
- 3 Damián Selci, *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2018.



LA FORMACIÓN DE UNA POÉTICA ANTIFASCISTA:

EFRAÍN HUERTA ENTRE 1936 Y 1938

HUGO NATERAS

La poesía antifascista de Efraín Huerta suele estudiarse a partir de los poemas en los que existen referencias claras a la Guerra Civil española, la Segunda Guerra Mundial y la defensa de la URSS.¹ Esta perspectiva ha permitido reconocer la importancia que estos acontecimientos tuvieron en la configuración de su escritura temprana; sin embargo, ha relegado, en ocasiones, a un segundo plano el proceso intelectual que hizo posible la emergencia de esa poética. Antes de encontrar una formulación explícita en textos como “La traición general” (1937), “Ellos están aquí” (1937) y “Esa sangre” (1938), Huerta desarrolló, en una serie de artículos periodísticos publicados entre 1936 y 1937, una reflexión seria y profunda sobre el fascismo, la función de los intelectuales y las condiciones históricas de la creación poética.²

Fue en esas páginas donde comenzó a fraguarse una transformación que excedió la simple incorporación de temas políticos a su poesía. Lo que verdaderamente puso en cuestión fueron las formas de experimentar la relación entre poesía e historia y, con ello, el régimen de sensibilidad sobre el cual descansaba la concepción de la práctica poética en México.³ Este ensayo busca reconstruir ese itinerario crítico a partir de un conjunto representativo de artículos periodísticos y poemas publicados entre 1936 y 1938. No pretende ofrecer una revisión exhaustiva de la producción periodística ni del corpus poético de Huerta, su propósito es examinar aquellos textos que permiten seguir con mayor claridad la configuración de un problema intelectual específico. A partir de este recorrido analítico se propone la idea de que el antifascismo no sólo modificó el repertorio temático de la escritura huertiana, sino que transformó las condiciones histórico-políticas desde las cuales la poesía podía concebir su propia práctica.

LA CRISIS POÉTICA Y LA FORMACIÓN DE UNA POÉTICA ANTIFASCISTA

Hacia finales de 1936 Efraín Huerta inició en las páginas del Diario del Sureste un intenso ciclo de intervenciones perio-

dísticas dedicado a problemas que, considerados de manera aislada, parecían responder a la urgencia de la coyuntura internacional: el fascismo, la responsabilidad de los intelectuales, la guerra española o las discusiones abiertas por la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR). Una lectura de conjunto permite advertir que esos artículos estuvieron lejos de constituir simples comentarios sobre la actualidad política. A medida que avanzan el análisis del fascismo se desplaza hacia una reflexión sobre las condiciones históricas desde las cuales la poesía podía seguir reclamando un lugar en un mundo profundamente afectado por la crisis. En ese movimiento analítico, que va del examen del fascismo a una indagación crítica sobre la práctica intelectual y de ésta al problema específico de la escritura poética, es donde comenzó a tomar forma la idea de Huerta sobre la existencia de una crisis poética.

Ese itinerario de Huerta, no obstante, no puede comprenderse como una preocupación exclusivamente individual. A lo largo de la década de 1930 el antifascismo dejó de operar como una simple respuesta política frente al ascenso de los regímenes fascistas europeos y se convirtió, al mismo tiempo, en un espacio de reorganización de la cultura intelectual. Congresos internacionales, revistas, manifiestos, editoriales, asociaciones de escritores y redes de intercambio comenzaron a articular un intenso ámbito de circulación en el que la literatura apareció cada vez más estrechamente vinculada con la guerra, la revolución, la defensa de la República española y la redefinición de la función social del escritor. La LEAR, en México, participó activamente de ese proceso al convertir el problema de la cultura en uno de los frentes de la lucha antifascista. Por esta razón el antifascismo, aquí, nos interesa menos como una doctrina política y más como una formación discursiva que reorganizó las formas de inteligibilidad del trabajo intelectual, modificó los criterios a través de los cuales comenzaba a juzgarse la legitimidad de la práctica literaria y puso en circulación un nuevo vocabulario para pensar las relaciones entre poesía, historia y vida social.

Fue precisamente desde ese horizonte que Huerta comenzó a intervenir en el espacio público mexicano. Antes de que la

guerra española adquiriera una presencia decisiva en su poesía, el espacio donde empezó a gestarse esa reflexión fue el periodismo. El artículo “Esquema del fascismo”, publicado en octubre de 1936, constituye un buen punto de partida porque nos permite observar que el interés de Huerta no se agotaba en describir el funcionamiento del Estado fascista ni en repetir las caracterizaciones que ya circulaban dentro de la cultura política de izquierda. Lo que intentaba comprender, más bien, era la lógica específica mediante la cual el fascismo aspiraba a neutralizar el conflicto social, sustituyendo el antagonismo entre clases por la ficción de una comunidad nacional reconciliada. El problema, por tanto, no residía únicamente en las formas de organización estatal, sino en la producción de un orden político cuya eficacia dependía de invisibilizar los conflictos que estructuraban la vida social. Esa observación, aparentemente circunscrita al análisis del fascismo, terminaría por abrirle a Huerta una serie de problemáticas que iban más allá del terreno de la teoría política.⁴

Las consecuencias de ese diagnóstico comenzaron a hacerse visibles pocas semanas después. Si el fascismo encontraba una parte de su fuerza en la cancelación simbólica del conflicto, entonces la neutralidad intelectual no era una simple preferencia estética y adquiría un significado político mucho más profundo. En “La fe social de los artistas y escritores”, publicado el 31 de octubre de 1936, Huerta parte de unas declaraciones de Henri Bergson para desarrollar una crítica cuyo verdadero destinatario no era el filósofo francés, sino una forma de entender el trabajo intelectual fundada en el distanciamiento respecto de la experiencia histórica. El episodio le permitió interrogar una actitud ampliamente extendida dentro de la cultura letrada, nos referimos a la posibilidad de conservar intacta la autonomía del escritor en un momento en que la guerra, la desigualdad y el antagonismo político parecían comprometer todas las esferas de la vida social. De ahí que su llamado dirigido a las nuevas generaciones de escritores para que se dejaran “herir” por el caos contemporáneo no deba entenderse como una simple exhortación moral. Lo que estaba en juego era un determinado modo de experimentar la relación entre literatura y el mundo. La existencia social, con toda su crudeza, dejaba de aparecer como un objeto susceptible de contemplación para convertirse en el medio mismo dentro del cual el escritor debía reconocer las condiciones de posibilidad de su práctica escritural.⁵

Este desplazamiento resultó decisivo porque permite comprender que, a partir de ese momento, la reflexión de Huerta ya no se concentró exclusivamente en la función social del intelectual. Poco a poco empezó a rodear, en su reflexión, el asunto de la experiencia de la escritura misma. Esa transformación se plasmó de manera muy clara en el texto “Este caos que vivimos”, del 2 de enero de 1937, pues ahí la crisis dejó de nombrar una circunstancia exterior al sujeto y se convirtió en la atmósfera histórica en la que transcurría toda la experiencia contemporánea. Habitar el caos, nos dice Huerta, implicaba

reconocer que los repertorios culturales heredados habían perdido buena parte de su capacidad para organizar el presente y que la sensibilidad sobre la que descansaban ciertas formas de legitimidad estética comenzaban a mostrar signos de agotamiento. Es en este contexto discursivo donde se perfiló la idea de una crisis poética, entendida como la erosión del régimen de sensibilidad que había sostenido y estructurado una relación histórica entre lenguaje, experiencia y mundo. Lo que estaba en crisis no eran ciertas maneras de escribir, sino las condiciones desde las que la escritura encontraba un sentido.⁶

Este último elemento hace aún más visible la importancia que tiene el artículo “El problema de la poesía”, publicado el 17 de enero de 1937 en el diario capitalino *El Nacional*. Ese mismo día, cabe mencionar, se llevó a cabo la inauguración del Congreso Nacional de Escritores y Artistas convocado por la LEAR. La simultaneidad difícilmente puede reducirse a un dato cronológico, pues el artículo participa de un contexto de discusión donde los problemas de la cultura, la organización de los intelectuales y la expansión del fascismo aparecen vinculados, de modo que la pregunta por la poesía había dejado de ser un asunto exclusivamente literario y se había incorporado a una reflexión mucho más amplia sobre la función del escritor en una sociedad desgarrada por conflictos políticos y bélicos. Lo relevante del texto de Huerta no reside, entonces, en su defensa de la poesía de “contenido social”, sino en el movimiento que traslada al terreno de la creación poética los problemas sobre los que venía trabajando desde meses atrás. La crisis del presente lo obligó a reconsiderar la legitimidad del poeta, las condiciones sociales de producción de la poesía y el tipo de experiencia histórica desde la que la palabra podía aspirar a producir sentido.⁷

Es en este punto donde comienza a adquirir consistencia aquello que hemos denominado, en otro lugar, verbo militante.⁸ La expresión no pretende designar un estilo ni un repertorio de recursos retóricos asociados a la literatura comprometida. Remite, más bien, a un régimen de enunciación cuya aparición trastocó profundamente los fundamentos de la autoridad intelectual. La célebre afirmación de Huerta, según la cual la poesía debía intervenir “con la sangre, las vísceras y el cerebro en la lucha social” condensa ese desplazamiento con una fuerza difícilmente reducible a la dimensión de una consigna.⁹ En ella confluyen el cuerpo, la sensibilidad y la inteligencia como dimensiones indisociables de una práctica intelectual; la escritura ya no se legitima por la distancia que conserva respecto de los antagonismos sociales y comienza a hacerlo por la intensidad con la que participa de ellos. Lo que se asoma aquí es más que una poética del compromiso, es la reorganización de las condiciones desde las que el poeta concibe su relación con el mundo y, en consecuencia, una profunda reconfiguración del régimen de sensibilidad que había entrado en crisis durante este periodo histórico.

La formulación de estas ideas encontró una primera realización poética ese mismo 17 de enero de 1937 con la publicación

de “La traición general”. La coincidencia con “El problema de la poesía” difícilmente puede entenderse como un accidente editorial. Ambos textos participan activamente en una misma coyuntura intelectual y responden a un conjunto compartido de interrogantes, aunque cada uno lo haga desde registros discursivos distintos. Mientras el artículo intenta elaborar conceptualmente las consecuencias que la crisis histórica imponía sobre la práctica poética, el poema mueve esa reflexión hacia el terreno de la experiencia estética. La relación entre ambos no consiste, por tanto, en que uno explique aquello que el otro ilustra. Se trata, más bien, de dos formas diferentes de intervenir en una discusión que, en aquellos meses, atravesaba buena parte de la cultura antifascista a nivel global.

El poema comienza donde el ensayo encuentra los límites de su argumentación conceptual. Los versos iniciales permiten advertir con claridad la naturaleza de esa operación:

No; no era verdad tanta limpia belleza.
No es la primavera un retumbar de vivas al medio día
o un canto exaltado al mito del paisaje
como dispensador exclusivo de virtudes y glorias;
(...)
no son la soledad, la ausencia y el silencio,
las lágrimas y el tedio ciertas flojas nociones
impuestas a millares de alabanzas, sino ruines
y desquiciantes formas de soborno,
vergonzante sistema para frenar impulsos.¹⁰

Esta serie de negaciones podrían interpretarse, a primera vista, como un rechazo de ciertos motivos tradicionales del lirismo o como la expresión de una preferencia estética distinta. Sin embargo, situadas dentro del itinerario intelectual que Huerta había recorrido durante los meses anteriores, adquieren un sentido considerablemente más amplio. El poema no declara la guerra a las flores, al paisaje o al amor, lo que pone en suspenso es el régimen de experiencia que había permitido convertir esas imágenes en fundamento de una sensibilidad relativamente ajena al conflicto histórico. La negación recae sobre una determinada manera de organizar las relaciones entre el sujeto, el lenguaje y el mundo, de modo que la belleza ya no ofrece un refugio frente a la violencia, porque esa violencia ha modificado ya las condiciones bajo las cuales la experiencia estética podía producirse.

Conviene detenerse un momento en este punto porque aquí se hace visible la continuidad entre los artículos periodísticos y el poema. En “Este caos que vivimos” Huerta afirmó que los repertorios culturales heredados habían dejado de ofrecer respuestas suficientes para comprender el presente. Y esa observación reaparece ahora, aunque transformada por el lenguaje poético. La primavera, el silencio, el jardín o el amor no son simplemente imágenes desplazadas por otras más acordes con la guerra; aparecen como vestigios de una sensibilidad cuya capacidad para organizar la experiencia comenzaba a des-

moronarse bajo la presión del conflictivo presente. El poema, en consecuencia, no inaugura la crisis poética que venimos siguiendo desde finales de 1936, en todo caso la vuelve perceptible. Allí donde el artículo podía describir el agotamiento de un orden sensible, el poema permite experimentar sus consecuencias desde el interior de la propia escritura.

Esta lógica organiza también la figura del poeta que emerge en “La traición general”. Cuando Huerta dirige su crítica contra los “huecos poetas” que habían distribuido “calmantes y narcóticos”, el problema dista mucho de reducirse a una descalificación personal o al enfrentamiento con una corriente estética determinada, como la de los Contemporáneos. Esa expresión condensa una reflexión que sus artículos venían elaborando desde meses atrás en torno a la neutralidad intelectual. El poeta aparece aquí como una figura histórica cuya legitimidad ya no puede sostenerse únicamente sobre la destreza formal o el prestigio de la tradición literaria. Lo que comienza a discutirse es el lugar desde el cual la palabra poética reclama autoridad. La crítica de Huerta alcanza, por tanto, una concepción de la práctica intelectual que pretendía conservar intacta la distancia entre creación artística y experiencia histórica. La polémica, en consecuencia, rebasa con mucho el ámbito de la literatura, pues lo que está en discusión es la posibilidad de seguir ocupando una posición contemplativa en un momento en que la guerra parecía comprometer todas las dimensiones de la vida social.

No deja de resultar significativo que, inmediatamente después de esa impugnación, el poema introduzca una extensa enumeración de escritores españoles e hispanoamericanos: Alberti, Pla y Beltrán, Manuel Altolaguirre, Juan Gil-Albert, Rosa Chacel, Raúl González Tuñón. Con frecuencia esta serie de nombres ha sido entendida como un homenaje a los intelectuales comprometidos con la defensa de la República española. Aunque esa lectura no carece de fundamento, resulta insuficiente para explicar la función que la enumeración desempeña dentro del poema. Más que celebrar trayectorias individuales, Huerta construye aquí una genealogía intelectual cuya legitimidad no descansa en la pertenencia nacional, en la adscripción generacional ni en la continuidad de una tradición literaria específica. Lo que reúne a esos escritores es haber encontrado en la experiencia del antifascismo un nuevo fundamento para la práctica poética. La comunidad que el poema traza no está organizada por afinidades estéticas en sentido estricto, sino por una forma compartida de habitar el mundo.

Esta enumeración prolonga, además, una operación que Huerta desarrolló paralelamente en sus artículos dedicados a Maiakovski, García Lorca, Nicolás Guillén, Pablo Neruda, Louis Aragon o Paul Éluard.¹¹ En ambos casos se trata de delimitar un espacio transnacional de autoridad intelectual que depende menos de un canon literario que de una experiencia histórica común. El verbo militante encuentra aquí una de sus expresiones más acabadas, ya que deja de designar únicamente una forma de intervención para convertirse en el principio que

articula una comunidad de escritores dispersa geográficamente, pero unida por una reorganización de la sensibilidad.

Este último aspecto obliga a introducir un matiz que suele quedar oscurecido cuando la atención se concentra en un solo autor. Huerta no elaboró estas reflexiones en aislamiento ni las produjo como respuesta inmediata a los acontecimientos peninsulares. Formaba parte de una generación de jóvenes escritores que, desde los primeros años de la década de 1930, había compartido espacios de sociabilidad, revistas, lecturas y proyectos intelectuales mucho antes de la aparición de Taller. Nombres como Octavio Paz, José Revueltas, Rafael Solana, Enrique Ramírez y Ramírez, Alberto Quintero o Ignacio Carrillo Zalde remiten a un medio cultural donde la renovación de la poesía y la revolución comenzaban a entrelazarse de maneras inéditas. La experiencia antifascista ofreció a ese grupo un horizonte común de inteligibilidad, pero no creó desde cero las inquietudes que lo atravesaban. Más bien les proporcionó el lenguaje estético mediante el cual una serie de búsquedas previas adquirieron una nueva coherencia y pudieron reorganizarse alrededor del problema de la redefinición de la práctica intelectual en una época marcada por la guerra y la crisis del orden liberal.¹²

Desde esta perspectiva, el verso con el que concluye “La traición general” adquiere un alcance distinto del que suele atribuírsele: “Porque no hay más verdad, porque no hay más belleza / que la expuesta y vivida interviniendo / en el fiero conflicto...”. Estas líneas condensan la transformación del fundamento mismo sobre el cual verdad y belleza reclamaban legitimidad. Ninguna de las dos desaparece, lo que cambia es el régimen estético que las hace posibles. La experiencia del conflicto pasa a convertirse en el horizonte desde el cual la poesía vuelve a interrogar sus propias condiciones de existencia. Sólo así cobra pleno sentido la exigencia formulada semanas antes en “El problema de la poesía” de intervenir “con la sangre, las vísceras y el cerebro en la lucha social”. Esa formulación expresa el punto de llegada de un proceso intelectual que había comenzado varios meses antes y que cristalizó en “La traición general”.

Hasta este punto “La traición general” conserva todavía la forma de una intervención polémica. El poema necesita discutir con una tradición, señalar a sus adversarios, construir una genealogía alternativa y justificar las razones por las cuales una determinada concepción de la poesía ha dejado de resultar históricamente sostenible. La confrontación organiza buena parte de su escritura porque la prioridad consiste todavía en disputar la legitimidad de una práctica intelectual cuyos fundamentos aparecen sometidos a revisión. La crisis poética se manifiesta allí como un problema que exige ser nombrado, argumentado y convertido en objeto de reflexión.

Entre ese poema y “Esa sangre” (1938) existe, sin embargo, un momento cuya importancia suele pasar inadvertida. Me refiero a “Ellos están aquí”, publicado también en 1937, donde la experiencia antifascista comienza a desplazarse hacia

otro registro. Si en “La traición general” el conflicto aparece todavía bajo la forma de una polémica dirigida contra una determinada tradición poética, en “Ellos están aquí” la escritura abandona progresivamente ese horizonte para concentrarse en la manera en que la guerra española deja de entenderse como un acontecimiento lejano y comienza a incorporarse a la experiencia cotidiana del sujeto que escribe. El poema ya no necesita demostrar por qué España importa; parte del supuesto de que esa distancia histórica y geográfica ha sido abolida.

Los cadáveres, las lágrimas, los quejidos,
la sombra de Madrid. Aquí están.
Esos lamentos grandes como árboles creciendo,
como nubes cubriendo las montañas.
Los ha traído el Atlántico.
Están sobre las rocas, sobre las playas amarillas,
sobre las llanuras torturantes, los ríos y los desiertos;
sobre las ciudades y las estaciones enmohecidas.¹³

No deja de ser relevante que el poema se abra con una afirmación cuya insistencia marca el ritmo de toda la composición: “Ellos están aquí”. La frase produce esa presencia, antes que describirla. La guerra, a partir de ese momento, no ocupa más un espacio geográfico remoto y se instala sobre “las rocas”, “las playas amarillas”, “las ciudades” y “las estaciones enmohecidas”. Poco después el poema precisa el mecanismo de ese desplazamiento: “Los ha traído el Atlántico”. Al convertir al océano en el vehículo de esa experiencia compartida el poema hace que España irrumpa en el espacio mexicano y transforme la percepción de quienes contemplan el conflicto desde la otra orilla.

Esta operación modifica sensiblemente el lugar que ocupa el cuerpo dentro de la escritura. Si en “El problema de la poesía” la formulación de intervenir “con la sangre, las vísceras y el cerebro en la lucha social” conservaba todavía el carácter de una reflexión sobre las condiciones de la práctica intelectual, en “Ellos están aquí” ese vocabulario se afirma como la materia misma del poema. Aquí están. Pertenecen al aire

al suelo, a los edificios, a las calles,
al agua, al entusiasmo o pena
que cada día vivimos.
Nos pertenecen estos muertos, esta gloria perfecta.
Ved a este miliciano: campesino,
veinte años, una herida en el vientre;
tiene ojos castellanos y mirada de fiebre.
(...)
Ved a este niño: madrileño,
cinco años, el cuerpo destrozado;
(...)
Yace su sombra débil en tierra mexicana.¹⁴

La guerra ya no comparece como un objeto de representación, sino como una realidad que invade el cuerpo y reorganiza la

sensibilidad. La afirmación “Nos pertenecen estos muertos” constituye, en este sentido, uno de los momentos decisivos del poema, pues la solidaridad se formula como una pertenencia afectiva e histórica. La presencia del miliciano y del niño madrileño en “tierra mexicana” hace explícita la idea de que el conflicto español dejó de localizarse en la Península para incorporarse al horizonte cotidiano de experiencia del sujeto poético. La violencia ya no se contempla desde la distancia; se habita corporalmente.

Por ello, el verdadero desplazamiento que introduce “Ellos están aquí” no consiste solamente en trasladar la Guerra Civil española al espacio mexicano. Lo fundamental reside en que la solidaridad antifascista deja de fundarse en una adhesión política o intelectual para convertirse en una experiencia sensible compartida.

A los umbrales húmedos de nuestra Patria
llegan los hombres verdes a lamentos,
llegan los cuerpos rotos,
las mujeres sin senos,
los niños sin su fresca alegría,
(...)
Llegan las venas, las vísceras, los huesos,
los músculos: el ejemplo sonoro
de los trabajadores españoles.¹⁵

La acumulación de cuerpos mutilados, vísceras, huesos y músculos prolonga en el lenguaje poético aquello que los artículos apenas formulaban como exigencia político-intelectual. La guerra, el conflicto, no son acontecimientos exteriores y se instalan en el cuerpo mismo, de modo que la comunidad imaginada por el poema ya no descansa únicamente en afinidades ideológicas, sino en la posibilidad de compartir un mismo horizonte sensible. La guerra atraviesa el Atlántico porque se ha convertido en una experiencia capaz de reorganizar la percepción y la sensibilidad de quienes participan, aun a la distancia, de una misma coyuntura histórica.

Con “Esa sangre”, publicado al año siguiente, el panorama es algo distinto. El conflicto no ha desaparecido y las preguntas formuladas durante 1936 y 1937 conservan su vigencia, lo que ha cambiado es el grado de elaboración alcanzado por el proceso intelectual de Huerta. El poema ya no necesita discutir con los “poetas puros” ni enumerar una comunidad antifascista para legitimar su propia posición. Todo aquello que en “La traición general” aparecía todavía como objeto de controversia ha pasado a formar parte de las condiciones mismas desde las cuales el lenguaje organiza la experiencia. En ese sentido, la relevancia de “Esa sangre” no reside sólo en los acontecimientos históricos a los que remite, sino en la mutación del lugar desde el cual el poema hace posible su enunciación.

No la veo; no me baña su doloroso color,
ni la oigo correr sobre las piedras,

ni mis manos la tocan,
ni mis cabellos se oscurecen,
(...)

Es horrible que no llueva sangre española
sobre las ciudades de América
(...)

Pero sí, sí la veo, sí corre
por el cielo de mi ciudad,
sí la tocan mis manos,
sí mis cabellos oscurecen de miedo,
sí mi boca es una herida espantosa
y mis huesos roja pesadumbre.¹⁶

La sensibilidad que puede seguirse fragmentariamente en los artículos de Diario del Sureste y El Nacional, y cuya primera formulación poética se encuentra en “La traición general”, constituye ahora el horizonte desde el cual la escritura adquiere inteligibilidad. La propia estructura del poema muestra ese desplazamiento, pues la serie inicial de negaciones es sustituida por una secuencia afirmativa a través de la cual la sangre se incorpora a la experiencia corporal del sujeto. El acontecimiento adquiere la densidad de una experiencia vivida que reconfigura la percepción, el cuerpo y el lenguaje desde el interior.

La diferencia entre ambos poemas resulta, por ello, menos cronológica que histórica. Pertenecen al mismo ciclo de producción intelectual, participan de la constelación antifascista y responden a una experiencia común marcada por la Guerra Civil española y por la crisis de la cultura liberal. Sin embargo, ocupan momentos distintos dentro de este proceso. Mientras “La traición general” establece distinciones, denuncia la insuficiencia de una tradición y delimita una nueva comunidad intelectual, “Esa sangre” parte de una experiencia cuya legitimidad no requiere demostración. El conflicto deja de ser un objeto de reflexión para constituir el medio en el que se configura la experiencia poética. La escritura ya no argumenta la necesidad de intervenir en el conflicto; habla desde una sensibilidad irrevocablemente alterada por él. Es un poema que habita el caos.¹⁷

Esta modificación se advierte en las imágenes que organizan el poema. La sangre no comparece como un signo de la violencia ni como una metáfora del sacrificio revolucionario. En su corriente circulan “ojos y ojos de jóvenes”, “manos, manos de ancianos”, “vientres prodigiosos de muchachas”, “brazos prodigiosos de muchachos” y, finalmente, “sangre, siempre sangre”. El cuerpo funciona como el medio a través del cual la historia adquiere presencia sensible.

La guerra desborda el territorio español y se aleja de una mera descripción de un episodio político excepcional. Penetra en la percepción, reorganiza la memoria y modifica las formas mediante las cuales el sujeto establece una relación con el mundo. En este sentido, la importancia de la sangre no reside tanto en lo que representa, sino en la operación que hace posible; es decir, desplaza el conflicto hacia el interior del cuerpo



y sitúa la experiencia histórica en el núcleo mismo de la sensibilidad poética.

Conviene insistir en este aspecto porque permite releer una formulación cuya importancia sólo ahora se puede apreciar en toda su dimensión. Cuando Huerta afirma, en “El problema de la poesía”, que el poeta debía intervenir “con la sangre, las vísceras y el cerebro en la lucha social”, esa imagen podía parecer, en una primera lectura, una simple formulación del compromiso político. Pero al leerla retrospectivamente, después del recorrido que conduce hasta “Esa sangre”, adquiere un significado distinto. No anticipa una ética de la militancia ni prescribe un comportamiento para los escritores; anuncia una inflexión en la manera de concebir la experiencia poética. Pensar, sentir y actuar se integran indistintamente en una misma práctica histórica-política. Lo que el artículo formulaba todavía en el plano de la reflexión encuentra aquí una realización poética. Ya no requiere una formulación conceptual porque organiza la lógica del poema.

Es en los versos finales donde esa transformación alcanza su expresión más intensa:

Yo era. Yo era simplemente
antes de ver esa sangre.
Ahora soy, estoy, completo,
Desamparado, ensordecido,
Demasiado muerto para poder, después,
ver con serenidad ramos de rosas
y hablar de las orquídeas.
(...)
Yo soy, testigo muerto, testigo de la sangre
derramada en España
reverdecida en México
y viva en mi dolor.¹⁸

Tradicionalmente estos versos han sido leídos como la renuncia de Huerta a la poesía amorosa o como la afirmación definitiva de una estética comprometida. Pero esto admite otra lectura, ya que el poema no registra el abandono de ciertos temas ni la condena de determinadas imágenes, sino la reconfiguración del sujeto que enuncia. El paso de “Yo era” a “Ahora soy” convierte el drama de la guerra en un acontecimiento constitutivo de la identidad del poeta, mientras la reiteración de “Yo soy testigo” redefine el fundamento de su autoridad. Las rosas y las orquídeas siguen ahí, pero lo que ha cambiado es la posibilidad de contemplarlas con la serenidad que suponía una tradicional relación entre sujeto e historia. La guerra no anula la belleza, pero altera de forma irreversible el régimen de experiencia que la dotaba de sentido. El poema concluye, además, situando esa sangre al interior del propio sujeto —reverdecida en México / y viva en mi dolor—. La experiencia del antifascismo, en consecuencia, se convierte en la condición desde la cual la escritura adquiere su posibilidad de enunciación.

Es aquí donde la noción de crisis poética recupera toda su capacidad y potencia explicativa. Desde los primeros artículos publicados a finales de 1936, Huerta había sugerido que el problema iba más allá de la sustitución de unos temas por otros o el abandono de determinados procedimientos formales. Lo que estaba en crisis era una forma histórica de experimentar el mundo y, con ella, el conjunto de relaciones que vinculaban al poeta con el lenguaje, con la historia y con la comunidad de sus lectores. “Esa sangre” permitió observar el momento en que esa crisis encuentra una de sus realizaciones más acabadas en la escritura huertiana. La crisis, para este momento, había dejado de ser objeto de reflexión y se constituyó en el horizonte intelectual desde el que la experiencia estética adquiriría forma.

CIERRE

El antifascismo en la obra temprana de Efraín Huerta excedió la defensa de la República española y no se agotó en una estética del compromiso. El recorrido realizado en estas páginas mostró la elaboración progresiva de un nuevo régimen de sensibilidad que reorganizó simultáneamente la función del intelectual, los fundamentos de la autoridad poética y las condiciones históricas de la experiencia estética. Entre los artículos periodísticos y los poemas escritos entre 1936 y 1938 se desarrolló un mismo proceso de elaboración intelectual, perceptible sólo cuando esos materiales se leen en conjunto. Es ese proceso, más que un poema específico o una declaración programática, el que permite reconocer la formación de una poética antifascista. **M**

BIBLIOGRAFÍA

- García, Salvador, Bajo el signo de Taller. El nacimiento literario de Octavio Paz, Efraín Huerta y José Revueltas, México, El Colegio de San Luis, 2020.
- Huerta, Efraín, Poesía completa, (prólogo David Huerta, edición Martí Soler), México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Miranda, Julia, Frenética armonía. Vanguardias poéticas latinoamericanas en la Guerra Civil Española, Argentina, Beatriz Viterbo Editora, 2016.
- Delgadillo, Emiliano, La fragua de Los hombres del alba de Efraín Huerta: 1935-1944”, Tesis de licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas, UNAM, 2014.
- Rancière, Jacques, El malestar en la estética, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.
- Ugalde Quintana, Sergio, “Efraín Huerta y Pablo Neruda: poesía y política antifascista en el diario El Popular (1939-1944), Artelogie (en línea), núm. 21, 2024, consultado el 3 de diciembre del 2025;
- Ugalde Quintana, Sergio, “Entre poesía y periodismo: Los Poemas de guerra y esperanza (1943) de Efraín Huerta”, Iberoamericana, vol. 25, núm. 88, 2025, pp. 139-159.

NOTAS

- 1 Poemas que es posible ubicar en libros como Poemas prohibidos y de amor (1 y 2), y sobre todo Poemas de guerra y esperanza.
- 2 Para este ensayo han sido fundamentales los trabajos que sobre Efraín Huerta han venido realizando desde hace algunos años investigadores como Emiliano Delgadillo y Sergio Ugalde. Véase en particular Emiliano Delgadillo Martínez, “La fragua de Los hombres del alba de Efraín Huerta: 1935-1944”, Tesis de licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas, UNAM, 2014 y Sergio Ugalde, “Efraín Huerta y Pablo Neruda: poesía y política antifascista en el diario El Popular (1939-1944), Artelegie (en línea), núm. 21, 2024, consultado el 3 de diciembre del 2025; “Entre poesía y periodismo: Los Poemas de guerra y esperanza (1943) de Efraín Huerta”, Iberoamericana, vol. 25, núm. 88, 2025, pp. 139-159.
- 3 Esta formulación de Huerta la leemos en términos de lo que el filósofo francés Jacques Rancière ha definido como “el reparto de lo sensible”. Ya que a lo largo de este periodo existió una redistribución de los lugares de legitimidad intelectual, de las identidades, emergieron sujetos y objetos nuevos, se volvió visible aquello que antes no lo era. Y esto implicó que múltiples sujetos comenzaran a ser considerados como seres parlantes, creadores, y ya no como “animales ruidosos”. El malestar en la estética, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011, pp. 33-35.
- 4 Efraín Huerta, “Esquema de fascismo”, Diario del Sureste, Mérida, Yucatán, 8 de octubre de 1936, p. 3.
- 5 Efraín Huerta, “La fe social de los artistas y escritores”, Diario del Sureste, Mérida, Yucatán, 31 de octubre 1936, p. 3
- 6 Efraín Huerta, “Este caos que vivimos”, (Diario del Sureste, 2 de enero de 1937), El otro Efraín. Antología prosística, edición y selección de Carlos Ulises Mata, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 557-559.
- 7 Efraín Huerta, “El problema de la poesía”, El Nacional. Diario Popular, Sección Vida Literaria, México, D. F., 17 de enero de 1937, p. 2.
- 8 Este ensayo retoma algunas ideas de una investigación más extensa y aún inédita, titulada “El verbo militante. Historia intelectual del antifascismo mexicano, 1933-1938”. Que presentaré como tesis de doctorado en Historiografía en la UAM-A.

- 9 Efraín Huerta, “El problema de la poesía”, El Nacional. Diario Popular, Sección Vida Literaria, México, D. F., 17 de enero de 1937, p. 2.
- 10 Efraín Huerta, “La traición general”, El Nacional. Diario Popular, Sección Vida Literaria, México, D. F., 17 de enero de 1937, p. 2.
- 11 Como ejemplo los siguientes artículos: Efraín Huerta, “Los poetas y la política”, Diario del Sureste, 18 de enero de 1937, p. 3; “Poesía ‘sinistra’ y ‘mala’”, Diario del Sureste, 15 de marzo de 1937, p. 3; Efraín Huerta, “La rosa blindada (Un gran poeta argentino)”, El Nacional. Diario Popular, Segunda sección “Doctrina y cultura”, México, D. F., 25 de marzo de 1937, p. 1; “Romancero de guerra”, Mérida, Yucatán, Diario del Sureste, 10 de marzo de 1937, p. 3; “Romancero General de la Guerra de España”, El Nacional. Diario Popular, Segunda sección “Doctrina y cultura”, México, D. F., 18 de octubre de 1937, pp. 2-3. “Tres poetas ejemplares”, El Nacional. Diario Popular, Segunda sección “Doctrina y cultura”, México, D. F., 20 de abril de 1937, p. 1.
- 12 Xalvador García, Bajo el signo de Taller. El nacimiento literario de Octavio Paz, Efraín Huerta y José Revueltas, México, El Colegio de San Luis, 2020.
- 13 Efraín Huerta, “Ellos están aquí”, Poesía Completa, (prólogo David Huerta, edición Martí Soler), México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 47.
- 14 Efraín Huerta, “Ellos están aquí”, Poesía Completa, (prólogo David Huerta, edición Martí Soler), México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 47.
- 15 Efraín Huerta, “Ellos están aquí”, Poesía Completa, (prólogo David Huerta, edición Martí Soler), México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 47.
- 16 Efraín Huerta, “Esa sangre”, Poesía completa, (prólogo David Huerta, edición Martí Soler), México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 60-62.
- 17 En esta idea resuenan, desde luego, los ecos de Julia Miranda y su idea de las “escrituras en guerra” que presenta en su libro Frenética armonía. Vanguardias poéticas latinoamericanas en la Guerra Civil Española, Argentina, Beatriz Viterbo Editora, 2016.
- 18 Efraín Huerta, “Esa sangre”, Poesía completa, (prólogo David Huerta, edición Martí Soler), México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 60-62.

MEMORIA, LEGITIMIDAD Y MILITANCIA: LAS ESCRITURAS TESTIMONIALES ANTIFASCISTAS Y SUS USOS EDITORIALES EN MÉXICO (1938-1944)

FRANCISCO JOEL GUZMÁN ANGUIANO¹

La memoria, como señala Elizabeth Jelin, puede definirse como un esfuerzo por dar sentido al pasado a partir de los recuerdos y vivencias de individuos y actores colectivos. No se limita a la mera evocación, pues implica también la necesidad de transmitir y compartir aquellas experiencias significadas que inciden en la constitución del sujeto histórico y de las sociedades de las que forma parte.² La generación de narrativas sobre vivencias pasadas, orientadas a dar testimonio público de acontecimientos o fenómenos de trascendencia, resulta un elemento fundamental en los procesos de memoria y construcción histórica. La transformación de dichas experiencias en relato se halla imbuida de significaciones y propósitos que sitúan el suceso evocado en el momento mismo de la rememoración. Estos rasgos resultan particularmente visibles en las escrituras testimoniales producidas por distintos actores antifascistas y difundidas en el contexto mexicano durante las décadas de 1930 y 1940.

Durante estos años la generación de relatos testimoniales —memorias, autobiografías, crónicas, epistolarios o diarios— por parte de exiliados, viajeros, funcionarios, militantes o periodistas, acerca de sus vivencias directas vinculadas al ascenso del fascismo en Italia, del nacionalsocialismo en Alemania, las pretensiones expansionistas de estos regímenes sobre otros territorios, o los avatares de la Guerra Civil Española, se convirtió en una constante dentro de las experiencias antifascista desarrolladas en México durante estos años. Este fenómeno propició la aparición de un nutrido corpus de libros, como *Recuerdos de un antifascista* de Francisco Frola, *Alemania por dentro* de Francisco Navarro, *Una madre contra Hitler* de Irmgard Litten, *Ballet de Sangre. La caída de Francia* de Luis I. Romero, *Éxodo: diario de una refugiada española* de Silvia Mistral, o *Bajo las garras de la Gestapo* de Carlos Giménez Romero, por mencionar algunos ejemplos.

La producción de estos relatos y su materialización en soportes tanto privados (correspondencia, diarios, etc.) como públicos (prensa, revistas, folletos, libros, etc.) cumplió obje-

tivos diversos, como concientizar al lector sobre el peligro del fascismo en sus múltiples expresiones y la necesidad de tomar de postura; proyectar posibles riesgos —como la propaganda o la quinta columna— para México y América a la luz de las experiencias globales; proponer estrategias de acción y movilización; legitimar al narrador frente a comunidades políticas o grupos antifascistas; o servir como mecanismo de catarsis individual para conciliar y resignificar el trauma vivido.

TESTIMONIOS Y LEGITIMIDAD ANTIFASCISTA A TRAVÉS DEL LIBRO

Bajo estas premisas, la búsqueda de legitimidad antifascista mediante los testimonios escritos y su circulación en el entorno mexicano, una vez convertidos en libros, se asentó en la concepción de que sus autores, al haber vivido o presenciado de primera mano las atrocidades de los regímenes fascistas, adquirirían un “halo” de autoridad que los convertía en interpretes “autorizados” para definir dichos regímenes, sus características y las estrategias para combatirlos, pues conocían de manera sustancial su “medula” y de lo que eran capaces de hacer. Por ello, la experiencia se volvía un elemento que facultaba el habla y su presencia en la discusión pública.

Dicha autoridad se sustentaba en vivencias como la persecución política, el exilio forzoso, las pérdidas de seres queridos, las secuelas físicas o morales de la violencia, el cautiverio carcelario o en campos de concentración, entre otras. Los “costos” de oponerse al fascismo o de vivir bajo su yugo quedaban así plasmados en los testimonios, lo que convertía en una “obligación moral” darlos a conocer y transmitirlos al público mexicano y americano, con el fin de alertar y alentar una toma de posición frente a un fenómeno que podía ser percibido por algunos como lejano o ajeno al contexto nacional y regional.

La construcción de estos relatos y su proyección de legitimidad estuvieron atravesadas por la forma en que fueron ela-

borados y por el tránsito de sus formatos originales hacía otros más amplios. Mientras que algunas de estas textualidades trascendieron del ámbito privado al público por decisión de sus autores, con fines políticos o de reputación,³ otras adoptaron ese rumbo como homenaje a la militancia política de figuras caídas en la lucha antifascista, lo que llevó a amigos, familiares o camaradas a difundir sus escritos para testimoniar las significaciones de dicha lucha.⁴

No obstante, la situación más común fue la realización de estos escritos a la distancia —breve o extensa— de los sucesos narrados, una vez transcurrido un lapso que permitía su procesamiento y realización.⁵ En muchos de estos casos, la escritura evidencia una posición militante contraria al fascismo, donde las palabras se conciben como herramienta de movilización política, aunque también perciben tensiones entre la narrativa y los propósitos políticos que la alientan.

Por ello, la materialización impresa de estos escritos en formatos como el libro o el folleto estuvo estrechamente ligada a los propósitos políticos y comerciales de las iniciativas editoriales que los acogieron. Sellos como Minerva o Nuevo Mundo vieron en el testimonio un género que permitía acercar al lector, de viva voz de los actores, los sucesos coyunturales, al tiempo que generaba beneficios económicos por las ventas.⁶

Por otro lado, los propios autores, mediante la autoedición o pequeñas iniciativas editoriales, como José Calero o Eulalia Guzmán,⁷ emplearon estas textualidades como herramientas para influir en la opinión pública, ya fuera para contrarrestar la propaganda fascista en la sociedad mexicana o para alertar sobre las posibles atrocidades que podría traer el surgimiento de un régimen fascista en el país.

Pero también estas obras sirvieron como instrumentos para afianzar la posición de militantes antifascistas en el contexto político nacional, especialmente de exiliados políticos recién llegados. Este fue el caso de autores como el italiano Francisco Frola o el español Carlos Giménez Romero, para quienes sus libros autobiográficos sirvieron como “tarjetas de presentación” ante la sociedad mexicana y los grupos antifascistas. A través de la narración de su persecución política y desventuras —ya fuese por Europa y América en el caso del primero, o de su reclusión en campos de concentración en Francia en el segundo— buscaron construir legitimidad y autoridad entre las agrupaciones críticas del fascismo.⁸

LAS “VOCES” AUTORALES Y LA FUNCIONALIZACIÓN DEL TESTIMONIO ANTIFASCISTA

En la materialización de estas textualidades en libros y su circulación entre el público lector mexicano y americano confluyeron numerosos actores e intereses, reflejo de la interconexión internacional que vinculaba política y edición durante estos

años. El colapso de la industria editorial española a causa de la Guerra Civil,⁹ junto con los reajustes globales en los circuitos editoriales derivados de la conflagración mundial, hicieron que para la década de 1940 buena parte de la edición antifascista a nivel mundial se concentrara en los países americanos, la Unión Soviética y en el entorno inglés.¹⁰ A ello se sumó el papel asignado por diversos gobiernos y representaciones nacionales en el exilio a la propaganda impresa como componente esencial del esfuerzo bélico. La necesidad de convencer a la opinión pública —tanto nacional como extranjera— de que su causa era justa y de la necesidad de apoyarla significó el empleo de una gran cantidad de recursos económicos y de infraestructura para respaldar dichas iniciativas.¹¹

Por estos factores, la edición de escrituras testimoniales requirió en ocasiones de toda una estructura que permitiera su traducción y resignificación al contexto mexicano, sobre todo cuando las obras provenían del extranjero y habían sido editadas originalmente por editoriales francesas, estadounidenses o inglesas. El hecho de que obras como *Una francesa en la tormenta* de Madeleine Gez-Le Verrier —publicada originalmente en Inglaterra en 1942 y traducida al español por Fronda en 1943— o *Una madre contra Hitler* de Irmgard Litten —impresa por primera vez en Inglaterra en 1940 y editada por Minerva en 1941— fueran traducidas en México exigió políticas editoriales orientadas tanto a adaptar estos escritos al contexto mexicano y americano, como a aprovechar su mensaje para resaltar la lucha antifascistas en sus múltiples significados.

Algunas de estas estrategias incluyeron la coordinación de programas de traducción promovidos por organismos propagandísticos de los países beligerantes, como el Comité de Propaganda Interaliada —vinculado a Inglaterra y la representación de Francia Libre en el exilio— y la editorial Minerva,¹² o la inserción de paratextos propios de la edición en español con el propósito de adaptar y transformar el sentido de la obra según los intereses de los editores y las necesidades contextuales del país.¹³ Este tipo de políticas no solo buscaron trastocar las significaciones de las obras originales, sino también acercar el fenómeno fascista a los lectores hispanohablantes, configurar nuevas definiciones sobre qué era este fenómeno y encauzar la lectura hacia la acción militante en alguna organización o iniciativa antifascista.

El tipo de voces que encontraron cauce dentro de las obras testimoniales publicadas durante estos años evidencia tanto la diversidad de experiencias políticas que las motivaron como las propias iniciativas editoriales que las respaldaron. Por un lado, fue habitual la publicación de crónicas y escritos autobiográficos realizados por militantes antifascistas europeos —particularmente españoles— que encontraron refugio en México u otros países americanos. Estos libros, que no requirieron traducción y que en buena medida fueron respaldados por iniciativas editoriales vinculadas al exilio español o de carácter más político, ofrecieron una oportunidad para dar a conocer las razones que hicieron necesario el exilio,¹⁴ resaltando sobre

todo las atrocidades sufridas o la “inquebrantable” convicción militante que sostuvo su postura antifascista.

Por otro lado, también fue común que funcionarios diplomáticos, periodistas o viajeros mexicanos publicaran sus impresiones sobre el fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán y su responsabilidad en el estallido de conflictos como la Guerra Civil española o la Segunda Guerra Mundial. Estos escritos tenían como propósito justificar tanto la adopción de una postura antifascista a partir de las experiencias vividas en sus funciones oficiales o en sus viajes, como legitimar medidas políticas o intelectuales más amplias. Ejemplo de ello son los testimonios de diplomáticos mexicanos como Francisco Navarro, con su obra *Alemania por dentro*,¹⁵ o Luis I. Romero, con *Ballet de sangre*,¹⁶ escritos para refrendar la postura diplomática del gobierno mexicano de abrirse a recibir los exiliados europeos y legitimar la entrada del país al conflicto mundial en 1942.

En esta misma línea se inscriben las figuras que podrían denominarse “convertidos”, aquellos que previamente simpatizaban con los fascismos, pero que, al ser testigos directos de lo que sucedía en esos países, cambiaron radicalmente de perspectiva y pasaron a criticarlos de forma tajante. Sin inscribirse necesariamente en una militancia política directa, la figura de José Calero resulta significativa de esta cuestión, pues su libro *Cruces y alambradas. La tragedia europea vivida por un mexicano* —autopublicado en 1942— representó un punto de inflexión en su visión del nazismo. Antiguo simpatizante declarado, tras residir varios años en Alemania cambió su parecer a partir de lo atestiguado, y escribió su obra como un ejercicio contrapropagandístico sobre los crímenes y la violencia del régimen nacionalsocialista contra la disidencia política.¹⁷

Por otro lado, la recuperación de crónicas y escritos autobiográficos de actores europeos refugiados en Estados Unidos o Inglaterra requirió, en el caso mexicano, de la realización de traducciones. Esta labor significó una política editorial sostenida que demandó grandes recursos para cubrir los costos de traducción e impresión. Esto explica que pocas editoriales, como Nuevo Mundo o Minerva, se enfocaran en construir catálogos con numerosas obras testimoniales originalmente publicadas en inglés, francés u otras lenguas.

Esta postura editorial tuvo un doble propósito, pues además de procurar el interés económico, al publicar obras que habían tenido éxito en otros mercados, también perseguía una intención política, pues los editores buscaban acercar los testimonios externos a los lectores mexicanos e hispanoamericanos tanto para legitimar la causa aliada frente a los países del Eje durante los años de la Segunda Guerra Mundial, y para precaver a los lectores sobre el riesgo —real o imaginario— del establecimiento de un régimen fascista en la región.

Esta política se enfocó en la traducción de dos tipos de obras. El primero comprende los relatos de refugiados y militantes antifascistas que sufrieron en carne propia la persecución y la violencia del nazismo alemán o el fascismo italiano.

Obras como *Una madre contra Hitler* de Irmgard Litten o *Tras las alambradas* de Robert Guerlain, editados ambos por Minerva entre 1941 y 1942,¹⁸ dieron a conocer estos testimonios al público mexicano para generar empatía y sensibilizar al lector sobre el fascismo a partir de casos como el de una madre que había sufrido el asesinato de su hijo a manos del aparato represor nazi o el de un soldado francés que había vivido como prisionero de guerra en un campo de concentración alemán.

El segundo tipo de obras se centró en la traducción de testimonios de funcionarios gubernamentales y diplomáticos europeos o estadounidenses que fueron testigos de las intrigas y golpes políticos derivados del avance del nazismo alemán por el dominio de diversos territorios antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial, o de la conquista de países a partir del *blitzkrieg* una vez iniciada la guerra. Libros como *Mi misión en Noruega* de Florence Jaffray Hurst Harriman, *Lo que vi en Noruega* de Carl Joachim Hambro o *Último tren de Berlín* de Howard Kingsbury Smith subrayaban el papel que la estructura diplomática italiana o alemana había desempeñado en la obtención de información y espionaje para el diseño de estrategias bélicas posteriores.¹⁹ Por ello estas obras cobraban vigencia editorial como una forma de situar al lector frente al aparente peligro que representaban las embajadas y consulados de estos países como parte de la articulación de una quinta columna y en el diseño de sistemas de propaganda.

REFLEXIONES FINALES

El desarrollo de escrituras testimoniales ha acompañado invariablemente a los procesos políticos de diversa índole. La necesidad de los actores políticos de dejar constancia de aquello que vivieron y que resultó trascendente para su militancia ha sido una constante en las movilizaciones sociales del siglo XX. Sin embargo, es preciso ser conscientes que esta clase de productos narrativos trascienden al individuo escritor y devienen producciones colectivas en las que intervienen diversos actores del circuito del libro, como editores, traductores, impresores o libreros. En el caso de los antifascismos, estas escrituras resultan fundamentales para comprender las formas en que las vivencias subjetivas de viajeros, exiliados, diplomáticos y periodistas sirvieron como herramientas de legitimación y politización social, así como para entender la significación de los fascismos como amenazas tangibles y de carácter universal, susceptibles de surgir en cualquier contexto. **M**

BIBLIOGRAFÍA

- Agustí Ruiz, Lluís, “L’edició espanyola a l’exili de Mèxic: 1936-1956. Inventari i propostes de significat”, Tesis doctoral, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2018.
- Calero, José. *Cruces y alambradas. La tragedia europea vivida por un mexicano*. México: Sin pie de imprenta, 1943.

De la Torriente Brau, Pablo, *Peleando con los milicianos*, México, Editorial México Nuevo, 1938.

Frola, Francisco. *Recuerdos de un antifascista. 1925-1938*. México: Editorial México Nuevo, 1939.

Giménez Romero, Carlos. *Bajo las garras de la Gestapo: 26 días en capilla*. México: Sociedad Mexicana de Publicaciones, 1941.

Guerlain, Robert, *Tras las alambradas: la vida en los campos de prisioneros en Alemania*, México, Minerva, 1942.

Guzmán, Eulalia, *Lo que vi y oí*, México, Tipográfica SAG, 1941.

Hambro, Carl Joachim, *Lo que vi en Noruega*, México, Minerva, 1941.

Hench, John B., *Books as weapons: propaganda, publishing, and the battle for global markets in the era of World War II*, Ithaca, Cornell University Press, 2010.

Hurst Harriman, Florence Jaffray, *Mi misión en Noruega*, México, Minerva 1942.

Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2002.

Litten, Irmgard, *Una madre contra Hitler*, México, Minerva, 1941.

Martínez Martín, Jesús A., “La autarquía editorial. Los años cuarenta y cincuenta”, en *Historia de la edición en España (1939-1975)*, Jesús A. Martínez Martín (Ed.), Madrid, Marcial Pons ediciones, 2015, pp. 233-271.

Mistral, Silvia, *Éxodo: diario de una refugiada española*, México, Minerva, 1942.

Navarro, Francisco, *Alemania por dentro*, México, Minerva, 1942.

Ortiz Garza, José Luis, *México en guerra. La historia secreta de los negocios entre empresarios mexicanos de la comunicación, los nazis y E.U.A.*, México, Planeta, 1989.

Rauschning, Hermann, *Hitler me dijo...*, México, Mexicana, 1940.

Romero, Luis I., *Ballet de sangre. La caída de Francia*, México, Nigromante, 1942.

Shirer, William L., *Mi diario en Berlín. Notas secretas de un corresponsal extranjero. 1934-1941*, México, Nuevo Mundo, 1942.

Smith, Howard Kingsbury, *Último tren de Berlín*, México, Nuevo Mundo, 1942.

Zavala Mondragón, Lizbeth, “Traducción y exilio: México”, en *Historia de la traducción en España*, 2024, disponible en <https://phte.upf.edu/hte/siglo-xx-xxi/zavala/>.

NOTAS

- 1 SECIHTI-Universidad de Guadalajara.
- 2 Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2002, p. 33.
- 3 Este es el caso del libro *Mi diario en Berlín* de William L. Shirer, publicado en 1942 por la editorial Nuevo Mundo. El autor consideraba que “La mayoría de los diarios, tal vez, se escriben sin pensar en publicarlos [...] Este libro no pretende ser de esa clase. Claro que lo escribí para mi placer y tranquilidad espiritual; pero también —si he de ser perfectamente franco— con la idea de que en algún día lo más de él pudiera publicarse [...]”. William L. Shirer, *Mi diario en Berlín*, México, Nuevo Mundo, 1942, pp. XI-XII.
- 4 Este es el caso de Pablo de la Torriente Brau y su libro *Peleando con los milicianos*, editado en 1938 por la editorial México Nuevo. Este fue concebido como una forma de celebrar la memoria del militante cubano, fallecido en la línea de combate en su labor de comisario po-

- lítico bajo las órdenes de Valentín González “El Campesino”. Por ello los editores de la obra decidieron dar a conocer las crónicas y la correspondencia política que el cubano había enviado desde España, como forma de reivindicar su figura como ejemplo de compromiso y lucha política. Véase “Preámbulo”, en Pablo de la Torriente Brau, *Peleando con los milicianos*, México, Editorial, México Nuevo, 1938, pp. 7-10.
- 5 Esto es visible en el libro *Lo que vi y oí*, de Eulalia Guzmán. Escrito por la arqueóloga mexicana a su llegada a México después de un viaje por diversos países europeos entre 1936 y 1940, fue producido meses —e incluso años— después de las experiencias que narra en él. El motivo de su elaboración fue el servir como una herramienta contrapropagandística que posibilitara desmentir y combatir la desinformación acerca del nazismo alemán y el fascismo italiano. Eulalia Guzmán, *Lo que vi y oí*, México, Tipográfica SAG, 1941, pp. 3-6.
- 6 Minerva fue una editorial cercana a actores del exilio español, cuyas obras se enfocaron en problematizar la Segunda Guerra Mundial desde una mirada crítica hacia el fascismo. Para profundizar véase Lluís Agustí Ruiz, “L’edició espanyola a l’exili de Mèxic: 1936-1956. Inventari i propostes de significat”, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2018, 341-354. Nuevo Mundo fue un proyecto editorial impulsado por el editor estadounidense Harold Block y cuyo catálogo se centró primordialmente en la producción de obras de carácter antifascista, tanto literarias como testimoniales. Véase Lizbeth Zavala Mondragón, “Traducción y exilio: México”, en *Historia de la traducción en España*, disponible en <https://phte.upf.edu/hte/siglo-xx-xxi/zavala/>.
- 7 Véase José Calero, *Cruces y alambradas. La tragedia europea vivida por un mexicano*, México, Sin pie de imprenta, 1943.
- 8 Véase Carlos Giménez Romero, *Bajo las garras de la Gestapo: 26 días en capilla*, México, Sociedad Mexicana de Publicaciones, 1941; Francisco Frola, *Recuerdos de un antifascista. 1925-1938*, México, Editorial México Nuevo, 1939.
- 9 Véase Jesús A. Martínez Martín, “La autarquía editorial. Los años cuarenta y cincuenta”, en *Historia de la edición en España (1939-1975)*, Jesús A. Martínez Martín (Ed.), Madrid, Marcial Pons ediciones, 2015, pp. 233-271.
- 10 John B. Hench, *Books as weapons: propaganda, publishing, and the battle for global markets in the era of World War II*, Ithaca, Cornell University Press, 2010, pp. 19-40.
- 11 José Luis Ortiz Garza, *México en guerra. La historia secreta de los negocios entre empresarios mexicanos de la comunicación, los nazis y E.U.A.*, México, Planeta, 1989, pp. 103-110.
- 12 Agustí Ruiz, “L’edició espanyola a l’exili de Mèxic: 1936-1956”, pp. 341-343.
- 13 Esto puede observarse en el caso del libro de Hermann Rauschning *Hitler me dijo*, publicado en 1940 por Editorial Mexicana. Esta versión del libro, publicado originalmente en francés en 1939, incluyó una nota editorial inicial titulada “Dos palabras de los editores”, en la cual justificaban la traducción del libro como una herramienta que ayudara a combatir la propaganda fascista en el país. Rauschning, Hermann, *Hitler me dijo...*, México, Mexicana, 1940, pp. 5-6.
- 14 Ejemplo de esto es la obra de Silvia Mistral, *Éxodo: diario de una refugiada española*, México, Minerva, 1942.
- 15 Francisco Navarro, *Alemania por dentro*, México, Minerva, 1942.
- 16 Luis I. Romero, *Ballet de sangre. La caída de Francia*, México, Nigromante, 1942.
- 17 José Calero, *Cruces y alambradas. La tragedia europea vivida por un mexicano*, México, Sin pie de imprenta, 1943, pp. 20-23.

18 Irmgard Litten, *Una madre contra Hitler*, México, Minerva, 1941; Robert Guerlain, *Tras las alambradas: la vida en los campos de prisioneros en Alemania*, México, Minerva, 1942.

19 Florence Jaffray Hurst Harriman, *Mi misión en Noruega*, México, Minerva 1942; Carl Joachim Hambro, *Lo que vi en Noruega*, México, Minerva, 1941; Howard Kingsbury Smith, *Último tren de Berlín*, México, Nuevo Mundo, 1942.



100



ANTES DE ESPAÑA: INTERNACIONALISMO, SOLIDARIDAD Y FORMACIÓN DEL ANTIFASCISMO CUBANO (1922-1939)

YANET JIMÉNEZ ROJAS
ALBERTO CONSUEGRA SANFIEL

Durante mucho tiempo, la historiografía sobre el antifascismo en América Latina ha señalado a la Guerra Civil española como el gran detonante que despertó la oposición al fascismo a este lado del Atlántico. Para el caso de Cuba, se solía pensar que la apasionada defensa de la Segunda República fue el acontecimiento fundacional que movilizó a intelectuales, obreros y estudiantes, convirtiendo al conflicto español en la cuna del antifascismo insular durante los años treinta. Sin embargo, al ampliar la mirada hacia la trayectoria internacional de la isla, salta a la vista que la movilización popular comenzó bastante antes. No surgió de la noche a la mañana en 1936, sino que fue el resultado de la maduración política a partir de una serie de acontecimientos internacionales que transformaron la manera en que la sociedad cubana entendía el imperialismo, la democracia y su propio papel en el mundo. El impacto ante la consolidación del fascismo italiano, la invasión japonesa a Manchuria en 1931, la agresión a Etiopía en 1935 y la propia contienda española, actuaron como peldaños de un mismo aprendizaje político.

Aceptar esta mirada implica desplazar el foco desde una visión puramente hispanocéntrica hacia una historia transnacional. En ella, los acontecimientos lejanos fueron apropiados, debatidos y utilizados por la gente en Cuba para intervenir en sus propias disputas locales. Como ha demostrado la historiografía reciente, los movimientos antifascistas no fueron meros ecos pasivos de lo que ocurría en Europa, sino redes vivas de circulación de ideas, discursos y prácticas de protesta. En la Cuba de los años treinta, periodistas, sindicatos, asociaciones de inmigrantes, grupos afrodescendientes, estudiantes y partidos políticos dieron vida a una cultura política internacionalista cuyos horizontes iban mucho más allá de las fronteras de la isla. Y es que la formación de ese movimiento estuvo ligada, paradójicamente, al empeño de la Italia fascista por proyectar su sombra sobre América Latina. Desde la *Marcha sobre Roma* en 1922, Mussolini comprendió que para labrarse un prestigio de gran potencia necesitaba influir fuera de Europa, especialmente, en aquellos países con comunidades de emigrados ita-

lianos. Si bien Cuba no tuvo la prioridad que Roma otorgó a la Argentina o a Brasil, por ejemplo, la diplomacia italiana desplegó en La Habana un intenso esfuerzo propagandístico para vender las bondades del Estado corporativo y encuadrar a sus compatriotas residentes. Las reacciones en la sociedad cubana no se hicieron esperar y fueron ambivalentes: mientras algunos sectores conservadores aplaudían el supuesto “orden” logrado por el *Duce*, las voces democráticas y de izquierda rápidamente identificaron al régimen de Roma como una amenaza frontal en detrimento de las libertades.

La invasión japonesa de Manchuria, en septiembre de 1931, sacudió de golpe aquel panorama. Aunque la agresión venía del lejano Oriente y de una potencia distinta a Italia, el hecho demostró que el sistema internacional nacido tras la Gran Guerra se desmoronaba y que la Sociedad de Naciones era incapaz de frenar el militarismo, respuesta que desde la isla no se hizo esperar, siendo la amplia comunidad china quién protagonizó la lucha desde varios espacios políticos. Organizados a través de diversas asociaciones políticas, económicas y de socorro mutuo, los inmigrantes chinos movilizaron a la opinión pública insular mediante huelgas, colectas, actos cívicos y boicots comerciales. Aquellas jornadas de protesta enseñaron en la práctica métodos de lucha colectiva que el antifascismo cubano adoptaría más tarde. Precisamente, la agresión italiana a Etiopía, en octubre de 1935, terminó por abrirle los ojos a la sociedad cubana y, a diferencia de Manchuria, la invasión de un Estado africano independiente y miembro de la Sociedad de Naciones puso al régimen de Mussolini directamente en el centro del debate político nacional. A partir de ese suceso, la guerra dejó de verse como un pleito colonial lejano y se transformó en una batalla decisiva entre el derecho de los pueblos y la voracidad fascista. La solidaridad con el pueblo etíope logró articular a grupos muy diversos (intelectuales, comunidades negras, comunistas, sindicatos y asociaciones cívicas), que encontraron en la causa africana un lenguaje común para combatir, al mismo tiempo, el racismo, el colonialismo y el fascismo.

Por último, la Guerra Civil española vino a radicalizar y dar madurez a toda esa experiencia acumulada. España no inventó el antifascismo cubano sino, más bien, le ofreció un escenario vital donde convergieron las redes, las consignas y los métodos de protesta ensayados durante los quince años anteriores. Precisamente, el presente ensayo sostiene que el antifascismo en Cuba fue el fruto de un proceso de maduración internacionalista desarrollado entre 1922 y 1939, donde Manchuria, Etiopía y España no fueron fogonazos aislados, sino los capítulos de una misma historia compartida.

I. EL FASCISMO ITALIANO Y LAS PRIMERAS RESPUESTAS DE LA SOCIEDAD CUBANA (1922-1931)

Desde la isla caribeña, la llegada al poder de Benito Mussolini en 1922 no fue vista como un simple cambio de gobierno en Europa. En poco tiempo, el fascismo pretendió venderse como una tercera vía universal, una fórmula capaz de dejar atrás tanto a las democracias parlamentarias como al fantasma de la revolución socialista. Semejante vocación expansiva se reflejó de inmediato en una política exterior decidida a marcar presencia en América Latina. Exactamente, el despliegue italiano coincidió con un período convulso para la república cubana y, si bien los años del presidente Alfredo Zayas (1921-1925) mostraron cierta calma institucional, la economía insular seguía atada de pies y manos al mercado azucarero estadounidense, mientras el sistema político se mostraba incapaz de responder a las exigencias de una población golpeada y cada vez más activa. Fue, más tarde, con el ascenso de Gerardo Machado en 1925, que llegaron las esperanzas de modernización, aunque también derivó rápidamente en una concentración autoritaria del poder, lo que tentó a la prensa a trazar comparaciones entre la mano dura local y el modelo de Roma.

En medio de ese ambiente, el periodismo y los políticos cubanos siguieron los pasos de Mussolini con una mirada dividida. En un primer momento predominó cierta fascinación, alimentada por la idea de que el fascismo había traído disciplina, eficiencia y paz social tras la crisis italiana de posguerra. Para muchos observadores de la época, cansados de los vicios del liberalismo tradicional, la Italia del *Duce* parecía un espejo de firmeza administrativa, algo que el propio gobierno fascista se encargó de alimentar enviando material propagandístico y construyendo la figura del líder como un héroe de la modernidad. Con ese objetivo, las cancillerías fascistas volcaron gran parte de sus recursos diplomáticos en convertir sus consulados en auténticos centros de difusión ideológica. Como revelan los archivos del *Ministero degli Affari Esteri*, Roma buscó afianzar su posición mundial captando política y culturalmente a las colectividades italianas en el exterior. Si bien en la zona caribeña no tuvieron un peso demográfico relevante, como sí lo fue en el Cono Sur, la legación italia-

na en La Habana trabajó sin descanso para organizar festejos patrióticos, repartir folletos y tender puentes con los sectores más conservadores de la isla.

Periódicos tradicionales como el *Diario de la Marina* se convirtieron en caja de resonancia de esa campaña, publicando crónicas que elogiaban la eficacia del régimen italiano y su papel como muralla frente al comunismo. La violencia y la represión que el fascismo ejercía en su propio suelo solían silenciarse o justificarse como un mal menor en nombre del orden, aunque el recibimiento favorable no significaba que las élites cubanas se hubieran vuelto fascistas de la noche a la mañana, sino que reflejaba el desencanto generalizado de los años veinte hacia los viejos partidos y las instituciones democráticas. Sin embargo, frente a esa corriente de simpatía surgieron de inmediato voces de rechazo, siendo las primeras aquellas provenientes del sindicalismo, el movimiento universitario y, sobre todo, la izquierda reformista y marxista. Dichos sectores denunciaron, sin rodeos, la naturaleza dictatorial del régimen italiano, recordando el aplastamiento de los sindicatos, la persecución de la oposición y la violencia de las escuadras fascistas. Si bien en un principio fueron protestas aisladas, lograron instalar en la opinión pública cubana, sobre todo en la capital del país, la noción de que el fascismo era el brazo armado del gran capital contra las conquistas obreras.

Precisamente, la fundación del primer Partido Comunista de Cuba en 1925 dio mayor firmeza a esa denuncia. Desde sus primeros comunicados, los comunistas caracterizaron al fascismo como la versión más agresiva del capitalismo monopolista, aunque también sería un error pensar que el primer antifascismo cubano fue patrimonio exclusivo del marxismo. Y es que en la segunda mitad de la década de 1920 fueron encontrándose diversas corrientes, dígame liberales, estudiantes reformistas, intelectuales antiimperialistas y trabajadores que, a pesar de sus diferencias, compartían el pánico ante el avance de las dictaduras en Europa. La convergencia de estas corrientes explica por qué el antifascismo cubano nació antes de tener una estructura formal y se expresó más allá de configuraciones partidarias permitiendo, también, que la lucha contra el fascismo se transformara en un espejo para criticar el autoritarismo propio, la violencia policial y los atropellos contra los derechos ciudadanos.

Así, durante la década de 1920, la propaganda italiana terminó jugando en contra del propio régimen de Roma, lo que hizo que la opinión pública cubana, sobre todo aquella que emanaba de los círculos intelectuales, de la dirigencia política y del movimiento obrero-estudiantil, se dividiera entre quienes añoraban la mano dura como remedio a los males republicanos, y quienes veían en el fascismo la encarnación del militarismo y el fin de la libertad, fractura política que preparó el terreno para las grandes movilizaciones del decenio siguiente. Fue, precisamente, en septiembre de 1931, con la invasión japonesa a Manchuria, que una parte importante de la sociedad cubana pudo constatar el peligro de los imperios

armados, allanando el camino para el inicio de un ciclo importante de protestas y articulación del movimiento antifascista cubano.

II. LA INVASIÓN JAPONESA A MANCHURIA Y EL NACIMIENTO DEL ANTIFASCISMO INTERNACIONAL EN CUBA (1931)

La ocupación de Manchuria, en septiembre de 1931, influyó en que la sociedad cubana comenzara a percibir y analizar la fragilidad y progresivo deterioro del orden internacional. Si hasta ese momento la mayoría veía al fascismo como un problema europeo, ligado a las extravagancias de Mussolini, la agresión japonesa fue el primer acontecimiento internacional que demostró que el impulso conquistador no conocía fronteras y que las potencias militares estaban dispuestas a repartirse el planeta ante la mirada impotente de la diplomacia internacional. Aunque el imperio japonés no encajaba exactamente en el molde del fascismo italiano, la brutalidad de sus generales y el desprecio por los acuerdos de paz llevaron a que la izquierda y la intelectualidad cubana percibieran sus acciones como parte de un mismo fenómeno reaccionario, lo que hizo que periodistas, estudiantes, políticos, y pueblo en general, asociaran el militarismo nipón, el fascismo europeo y el imperialismo occidental como el mismo enemigo de la paz mundial.

En consecuencia, la crisis manchuriana activó el dinamismo de la comunidad china afincada en la isla, la misma que se había consolidado desde finales del siglo XIX a partir de la conformación de una red formidable de sociedades de socorro mutuo, clubes regionales, periódicos y comercios. Aquella estructura cívica, con el Casino Chung Wah y el Kuomintang a la cabeza, se puso en marcha a las pocas horas de conocerse el ataque a Mukden para organizar el respaldo a su patria agredida. Los barrios chinos de La Habana y de otras ciudades se llenaron de mítines, colectas públicas, verbenas benéficas y carteles que pedían el boicot a los productos japoneses, iniciativas todas que estuvieron perfectamente coordinadas como parte de un movimiento patriótico global impulsado por la diáspora china en todo el mundo, y que en Cuba encontraron un eco especial que desbordó los límites de la propia colectividad. La trascendencia histórica de estas campañas radicó en que enseñaron a los cubanos una forma distinta de hacer política internacional, ya que hasta entonces la solidaridad por causas extranjeras solía quedarse en discursos o notas periodísticas. De esta forma, la movilización por China, amplificada a partir de 1937, trajo a las calles un repertorio práctico de acciones cívicas las cuales, sin ninguna duda, fueron perfeccionadas y apropiadas por los comités antifascistas.

A medida que los combates se prolongaban en Asia, el patriotismo chino fue transformándose en una defensa apasionada de la soberanía de las naciones pequeñas, del derecho

internacional y del rechazo a la prepotencia militar. Tanto los líderes de la comunidad sínica, como los cubanos que se habían sumado, supieron explicar que la suerte de China afectaba a todos los pueblos expuestos a los abusos de las grandes potencias, idea que se fue consolidando, cada vez más en el pueblo cubano, e hizo que la causa asiática fuera percibida como propia. Así, intelectuales, líderes sindicales, estudiantes y periodistas se sumaron a los actos de la colonia china, creando un espacio de fraternidad desconocido hasta entonces entre inmigrantes y nacionales. La solidaridad dejó de ser un asunto étnico para convertirse en una verdadera causa cívica transnacional, lo que se evidenció a través de varias publicaciones periódicas, las cuales difundieron crónicas de guerra, fotos de los bombardeos, así como sendas editoriales con el fin de sensibilizar a los lectores y generar una corriente de simpatía hacia el pueblo agredido. Al mismo tiempo, los diplomáticos chinos en La Habana supieron tejer alianzas con la intelectualidad y el periodismo local, convirtiendo su legación en un motor de agitación cívica y fortaleciendo los lazos entre Cuba y China.

En el campo de las ideas, la crisis coincidió con el clima de rebeldía que condujo a la caída de la dictadura de Gerardo Machado en 1933. En medio de las luchas universitarias y del auge del movimiento obrero, la resistencia del pueblo chino se leyó como un ejemplo de dignidad ante el despotismo. La trayectoria sostenida de estos actores explica por qué muchos de los profesionales, sindicalistas y escritores que alzaron su voz por China estuvieron en primera fila, poco después, defendiendo a Etiopía y a la España republicana. En definitiva, la invasión de Manchuria fue una gran escuela de la solidaridad internacional en Cuba, que enseñó a organizar la ayuda, a usar la prensa como altavoz y a conectar los sufrimientos de un pueblo lejano con las propias luchas por la libertad. Cinco años más tarde, cuando las tropas de Mussolini invadieron Etiopía en el otoño de 1935, el movimiento popular cubano ya sabía lo que tenía que hacer.

III. ETIOPÍA Y LA CONSOLIDACIÓN DEL ANTIFASCISMO CUBANO (1935-1936)

La invasión italiana a Etiopía en octubre de 1935 constituyó un hito decisivo en el desenmascaramiento del fascismo europeo y en el colapso del sistema de seguridad colectiva, lo que generó un profundo movimiento de indignación popular en Cuba. Si bien la agresión a Manchuria ya había puesto de manifiesto el expansionismo militarista asiático, el ataque a Etiopía produjo un impacto ético de mayor resonancia debido a la flagrante contradicción entre el discurso hegemónico del régimen y sus métodos en el frente. Para Benito Mussolini, la conquista del territorio abisinio respondía tanto a una obsesión personal y política —quería consagrar a Italia como superpotencia y resarcir la humillación histórica sufrida en la batalla de Adua (1896)—, como a un viraje violento en la po-

lítica exterior de Roma, que buscaba canalizar sus tensiones internas mediante el colonialismo y la fuerza bruta. De este modo, el empleo sistemático de gases tóxicos y el bombardeo a la población civil destruyeron la narrativa propagandística que previamente proyectaba a Italia como faro de “civilización y orden”, arruinando de forma definitiva el prestigio del fascismo ante la opinión pública cubana.

Los periódicos de la isla siguieron las acciones militares con dramatismo, presentando el conflicto como un dilema moral entre la civilización y la barbarie. La figura del emperador Haile Selassie y la resistencia de su pueblo fueron elevadas a la categoría de símbolo, pues Etiopía representaba la dignidad de una nación pequeña que históricamente había luchado contra el colonialismo europeo y se negaba a ser devorada por la codicia de un imperio reaccionario. A diferencia de la lejanía con que se percibió en otros países latinoamericanos, la causa abisinia caló con singular fuerza en la comunidad afrodescendiente cubana, ya que la invasión y posterior ocupación del país africano coincidió con una etapa de esplendor y afirmación identitaria en el pensamiento negro insular durante la década de 1930. Intelectuales y poetas como Nicolás Guillén, quienes habían denunciado incansablemente el racismo y la opresión colonial, articularon la agresión italiana a Etiopía dentro de la lucha global contra el fascismo. De este modo, la defensa del pueblo abisinio se transformó en una postura activa de resistencia frente a las teorías de superioridad racial con las que Europa pretendía justificar la subordinación de los pueblos negros.

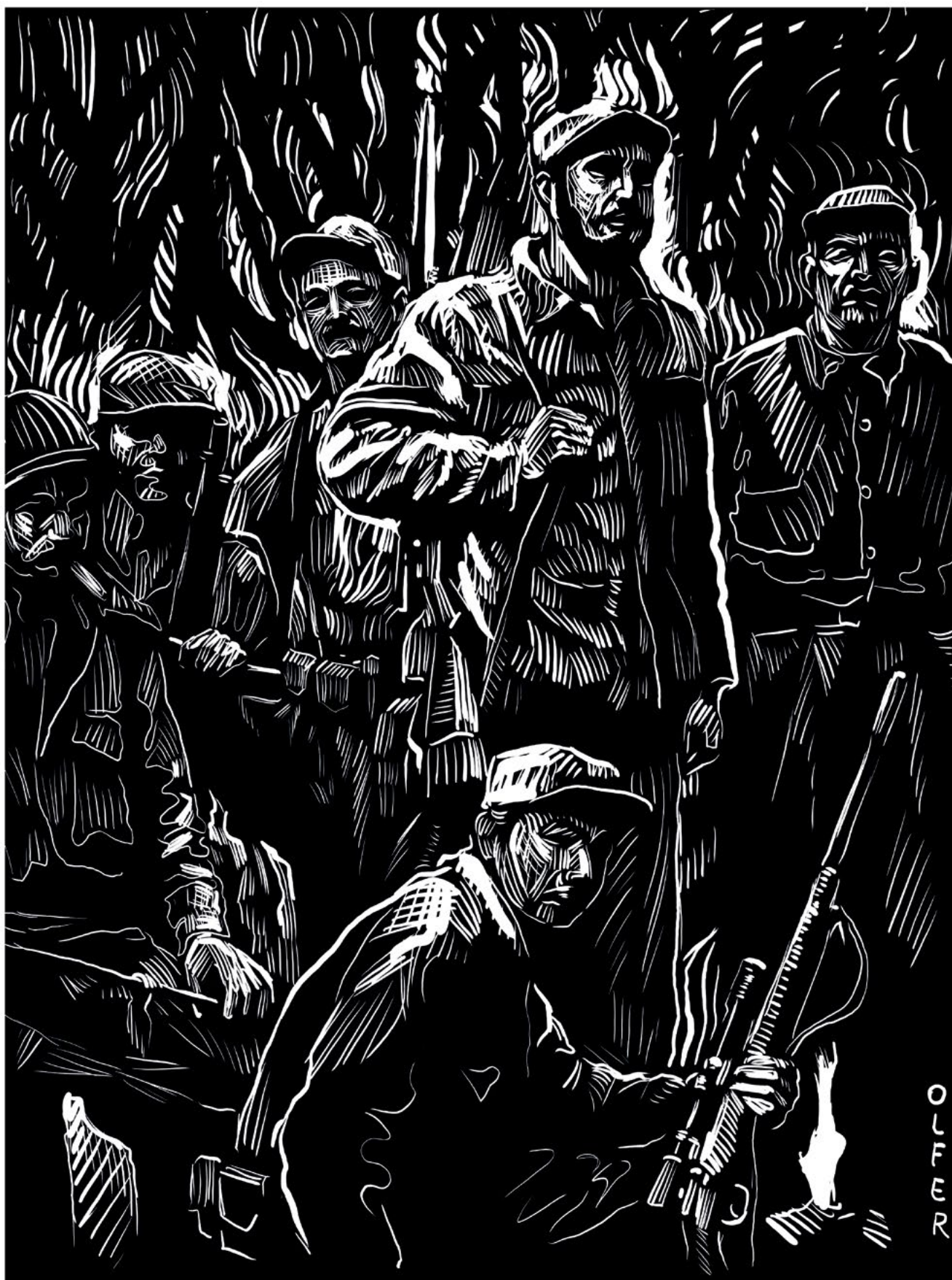
Al mismo tiempo, los sindicatos y las organizaciones estudiantiles denunciaron que la aventura imperial de Mussolini era la prueba reina de que el fascismo constituía la fase más despiadada del capitalismo. En sus mítines y publicaciones, la lucha por la defensa del pueblo etíope se unió a la defensa de los derechos de los trabajadores y a la resistencia antiimperialista, ensamblando en un solo hilo histórico la represión obrera, el zarpazo japonés en Asia y la matanza en África. Profesionales, comunistas, estudiantes, sindicatos, organizaciones afrodescendientes y sectores cívicos de todas las tendencias coincidieron en una misma trinchera moral, mostrando una fuerte indignación, lo que poco a poco fue evidenciando una identidad colectiva sólida que devino en lo que, muy pronto fue la cultura política del antifascismo cubano. Las estructuras creadas durante esos meses (comités de recaudación, actos públicos, manifiestos de intelectuales y redes de propaganda) no se disolvieron cuando la guerra en África terminó con la ocupación de Addis Abeba, lo cual quedó demostrado apenas un año más tarde, cuando los generales españoles se sublevaron contra la República española. Sin lugar a dudas, la guerra ítalo-etíope fue el verdadero momento de bautismo del antifascismo insular, y cuando llegaron las primeras noticias de la península ibérica en julio de 1936, los cubanos supieron al instante que la batalla por Madrid era la continuación de lo sucedido en África.

IV. DE ETIOPÍA A ESPAÑA: LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA Y LA MADURACIÓN DEL ANTIFASCISMO CUBANO (1936-1939)

El estallido de la rebelión militar en España, a mediados de julio de 1936, encontró a la sociedad cubana en un estado de profunda ebullición política. Tras la convulsión política de la llamada “Revolución del 33”, la isla vibraba con un movimiento obrero reorganizado, una juventud estudiante radicalizada y una opinión pública acostumbrada a seguir los vaivenes del mundo. Por eso, la noticia del golpe franquista no fue leída como un simple pleito interno entre españoles, sino como el zarpazo más peligroso de la ofensiva fascista internacional. Aquel clima de movilización explica la rapidez con que se abrieron los primeros comités de ayuda a la Segunda República. Si en 1931 hubo que improvisar y en 1935 articular alianzas nuevas, en el verano de 1936 la respuesta fue instantánea, lo que hizo que sindicatos, agrupaciones universitarias, intelectuales, partidos de izquierda, logias masónicas y la nutrida red de asociaciones regionales de inmigrantes españoles se coordinaron en cuestión de días para dar su apoyo al bando republicano.

Sin lugar a dudas, los lazos de sangre, cultura y memoria entre Cuba y España eran profundos y recientes. Con miles de inmigrantes españoles viviendo en la isla y familias enteras con parientes a ambos lados del Atlántico, el dolor de la contienda se sintió muy hondo en casi todas las familias, lo que rápidamente hizo que lo que pasaba en la península doliera como un conflicto propio, cercano. Sin embargo, sería un error reducir todo aquel impulso a una mera cuestión de nostalgia o parentesco ya que, si bien la cuestión afectiva-cultural tuvo gran peso, la contienda española fue comprendida a través de categorías de análisis que se elaboraron y se consolidaron en los años precedentes, sobre todo con las crisis de Manchuria y Etiopía. Los manifiestos de los comités, los discursos de los mítines y los editoriales de los periódicos así lo plasmaron al volver a emplear en la mayoría de sus tiradas conceptos como “defensa de la democracia”, “resistencia contra la barbarie” y “solidaridad de los pueblos”.

Como ya había ocurrido, el alzamiento liderado por Francisco Franco fue entendido de inmediato no como un pronunciamiento tradicional, sino como una ramificación del fascismo europeo, y la prueba estuvo en la llegada rápida de aviones, armas y tropas de la Alemania nazi y de la Italia de Mussolini. Aquella intervención fascista dio un nuevo sentido al antifascismo cubano, pues no hubo dudas de que ya no se trataba solo de compadecer a un pueblo invadido, sino de defender la legitimidad de un gobierno democrático y constitucional amenazado por el militarismo reaccionario. Esta vez, pero ahora con más fuerza, fue el mundo de la cultura quién protagonizó con más fuerza la defensa de la República española. Figuras de la talla de Juan Marinello, Nicolás Guillén, Emilio Roig de



OLFER

OLFER

PERÚ
@o_l_f_e_r

UTOPIX

FIDEL X100



Leuchsenring, Fernando Ortiz, José Antonio Portuondo, Mirta Aguirre y Pablo de la Torriente Brau convirtieron sus plumas en trincheras en favor de la República.

La prensa de izquierda y progresista, con la revista *Mediodía* y el periódico *Noticias de Hoy* al frente, cubrió el conflicto con una devoción incansable, publicando crónicas desde el frente y mensajes de solidaridad. La indignación ante las bombas italianas y alemanas fue tal que, incluso, publicaciones de centro o conservadoras no tuvieron más remedio que condenar la agresión fascista en suelo español, demostrando cómo la causa republicana unió a sectores sociales muy diversos. El trabajo de los comités de ayuda alcanzó cifras asombrosas, llegando a recaudar grandes sumas de dinero, hicieron colectas de ropa, medicinas y alimentos, llevaron a cabo actos culturales y, sobre todo, iniciaron campañas permanentes para mantener informada a la población. Muchos de estos comités aplicaron al pie de la letra las técnicas organizativas que se habían practicado durante las campañas de apoyo a China y a Etiopía, confirmando la continuidad de un método de trabajo cívico. El punto más alto de ese compromiso fue la partida de cientos de voluntarios cubanos para luchar en las Brigadas Internacionales. Aunque su número no se puede comparar con el que partió desde algunos países europeos, su gesto tuvo una carga simbólica inmensa, pues aquellos jóvenes no iban solo a pelear por España sino, también, formaban de un ejército internacional que veían en la defensa de República la ocasión para frenar, esta vez de manera fáctica, al fascismo.

Un análisis retrospectivo evidencia que el antifascismo cubano no surgió de forma intempestiva con el estallido de la Guerra Civil española, sino que constituyó el resultado de un proceso paulatino de acumulación de experiencias políticas e ideológicas. Dicha trayectoria se articuló desde la temprana condena al modelo mussoliniano en la década de 1920 y la solidaridad con la causa china a partir de 1931, hasta la maduración de un discurso de resistencia compartida frente a la agresión a Etiopía en 1935 y la movilización popular en favor de la República española entre 1936 y 1939. Lejos de constituir episodios aislados, Manchuria, Etiopía y España representaron hitos interconectados de un mismo compromiso cívico. Comprender esta secuencia continua permite trascender visiones historiográficas reduccionistas y situar a Cuba en un lugar de relevancia dentro de la historia global de las luchas contra el fascismo, por la libertad y la democracia en el siglo XX. **M**

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Álvarez Martens, Berta. “La Constituyente de 1940 es una lección de madurez nacional. El período 1935-1940 en la historia de Cuba”, en Guanche, Julio César. *La imaginación contra la norma. Ocho enfoques sobre la República*. La Habana: Ediciones La Memoria, 2004.
- Consuegra Sanfiel, Alberto. “Una guerra colonial a destiempo: el Segundo Conflicto ítalo-abisinio (1935-1941)”, *Guerra Colonial*. Universidad Rey Juan Carlos, España, nro. 10, junio-diciembre, 2022, pp. 15-25, en: <https://doi.org/10.33732/RDGC.10.56>
- Consuegra Sanfiel, Alberto. Conexiones solidarias: los Comités de Defensa de Revolución y su compromiso con la libertad y la soberanía de los pueblos africanos. *Historia Actual Online*, 69 (1), 2026, pp. 153-170, en: <https://doi.org/10.36132/yxkbnp22>
- Consuegra Sanfiel, Alberto. Las repercusiones del Conflicto Ítalo-etíope en el movimiento antifascista cubano y su conexión con la Guerra Civil española (1936-1941). *Americania: Revista de Estudios Latinoamericanos*, (21), 2025, pp. 1-28, en: <https://doi.org/10.46661/americania.11000>
- De la Fuente, Alejandro. *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba (1900-2000)*. Madrid: Editorial Colibri, 2000.
- Domingo Cuadriello, Jorge. *El exilio republicano español en Cuba*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2009.
- González, Froilán; Adys Cupull. Julio Antonio Mella y Tina Modotti contra el Fascismo. Ciudad de La Habana: Casa Editora Abril, 2005.
- Herrera, Miriam y Mario Castillo. *De la memoria a la vida pública. Identidades, espacios y jerarquías de los chinos en La Habana republicana (1902-1968)*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003.
- Jiménez Rojas, Yanet. *Chinos en Cuba: discursos políticos, sociabilidades y prácticas en el contexto de la agresión japonesa a China (1931-1945)*. (Tesis doctoral inédita). Ciudad de México: Instituto Mora, 2020.
- Jiménez Rojas, Yanet. El Monumento al soldado chino en La Habana: memorias, usos y significados (1926-presente). *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (48), 1, 2022, pp. 200-230, en: <https://doi.org/10.14482/memor.48.998.861>
- Naranjo Orovio, Consuelo. Cuba, otro escenario de lucha. La Guerra Civil y el exilio republicano. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.
- Rojas Blaquier, Angelina. El primer Partido Comunista de Cuba. Sus tácticas y estrategias, 1925- 1935. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2005.

“CONTRA LOS ESPECTROS DEL FASCISMO Y LA GUERRA”: UN PANORAMA DEL MOVIMIENTO DE MUJERES ANTIFASCISTAS EN CHILE DURANTE LAS DÉCADAS DE 1930 Y 1940¹

VALERIA ALEJANDRA OLIVARES-OLIVARES²

El 28 de mayo de 1935, hace más de noventa años, un grupo de mujeres de diversa procedencia respaldó, desde el recientemente creado Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres de Chile (MEMCH), una carta titulada “A las mujeres”. En ella, las “memchistas” realizaron un diagnóstico de la situación de las mujeres en el mundo occidental a raíz de las principales problemáticas que las afectaban. Del conjunto de puntos identificados, uno que las conectó en mayor medida con el contexto internacional en el que vivían fue el fascismo y la guerra. En palabras de las firmantes Elena Caffarena Morice y María Antonieta Garafulic: “la mujer es hoy por hoy el ser más desvalido de la sociedad y como si esta situación no fuera aún lo suficientemente penosa, ahí están acechándola *los espectros del fascismo y de la guerra*, para privarla de todos sus pequeños derechos adquiridos, para obligarla a ser tan solo la preparadora de máquinas de muerte en la retaguardia de la guerra o el descanso del guerrero fatigado de la lucha”³.

Para esta asociación feminista en formación, el fascismo y la guerra fueron los grandes peligros que las mujeres de su época debieron afrontar. Si bien esto puede resultar llamativo, sobre todo porque el MEMCH se formó en un país geográficamente muy distante de los acontecimientos que se estaban desarrollando en Europa —primordialmente en Alemania, Italia y, por sobre todo, España—, al revisitar su historia nos damos cuenta de que este posicionamiento no fue solo discursivo, sino que implicó una serie de actividades concretas que, durante las décadas de 1930 y 1940, desarrollaron en alianza con otros organismos de la sociedad civil.

A pesar de la importancia y el impacto que tuvo las actividades de las memchistas antifascistas del periodo, la historia de su desarrollo es escasamente conocida y recientemente convertida en un objeto de interés para la historiografía del movimiento de mujeres en Chile y Latinoamérica. Por cierto, esto se debe a que durante muchas décadas la historia del antifascismo fue narrada como una historia protagonizada por hombres. Bajo esa mirada, las mujeres aparecieron como figuras secundarias, relegadas a tareas de apoyo o a espacios consi-

derados marginales dentro de la lucha política. Sin embargo, con experiencias como las del MEMCH sabemos que la realidad fue muy distinta.

La historia del movimiento antifascista latinoamericano ha puesto el foco mayormente desde mediados de la década de 1930 en relación con los acontecimientos de la Guerra Civil Española (1936-1939) y las formas en que diversos políticos, intelectuales y estados solidarizaron con el bando republicano. El caso más emblemático en Chile es la gestión diplomática llevada a cabo por Pablo Neruda, quien en 1939, por encargo del presidente del Frente Popular Pedro Aguirre Cerda (1879-1941), organizó la llegada de refugiados republicanos desde Francia. A bordo del *Winnipeg*, más de 2.200 exiliados españoles arribaron al país en septiembre de ese año, convirtiendo a Chile en uno de los principales destinos del exilio republicano. En palabras del propio Neruda, fueron muchas las cartas de petición que recibieron para poder ser incluidos en el viaje, “mis colaboradores, secretarios, cónsules, amigos, a lo largo de las mesas, eran una especie de tribunal del purgatorio. Y yo, por primera vez y última vez, debo haber parecido Júpiter a los emigrados. Yo decretaba el último SI o el último NO. Pero yo soy más SI que NO, de modo que siempre dije SI”⁴.

Por cierto que este viaje fue sumamente relevante, pero formó parte de la prolongación, en un nuevo escenario, de las redes de solidaridad que durante la guerra habían articulado organizaciones como el MEMCH. De esta asociación de mujeres sabemos que fue fundada en Santiago de Chile en mayo de 1935 y nació con el propósito de reunir a mujeres de distintas procedencias sociales y políticas en torno a un programa común de emancipación. Su aspiración era construir un movimiento amplio capaz de intervenir en la vida pública y disputar las limitaciones que seguían condicionando su participación ciudadana en el amplio sentido de lo que esto significa. Pero, como ya mostramos en la carta “A las mujeres”, esa aspiración no quedó restringida al escenario chileno. Desde sus primeros documentos y desde las páginas de su boletín informativo *La Mujer Nueva* (1935-1941)⁵, sus dirigentes

sostuvieron que la conquista de los derechos de las mujeres exigía enfrentar también el avance de los regímenes fascistas que, en distintos lugares del mundo, promovían el retorno de las mujeres al espacio doméstico y cuestionaban los avances alcanzados durante las primeras décadas del siglo XX.

Por ello, el antifascismo ocupó un lugar constitutivo dentro de su programa. Las memchistas denunciaron que el fascismo reducía a las mujeres a la maternidad y al trabajo doméstico, negándoles toda participación en la vida política. Esa crítica iba acompañada por un firme rechazo a la guerra, entendida como una expresión de intereses económicos y políticos que sacrificaban la vida de millones de personas. Antifascismo y antibelicismo aparecieron así como dos dimensiones inseparables de una misma concepción de la emancipación femenina. Defender los derechos de las mujeres implicaba también defender la paz y oponerse a las formas de dominación que el fascismo pretendía imponer.

Esta perspectiva explica por qué los acontecimientos internacionales ocuparon un lugar tan relevante en la actividad del organismo, lo que se evidencia en las páginas de *La Mujer Nueva* en la que combinaron la discusión sobre los problemas que enfrentaban las mujeres chilenas con el seguimiento permanente de los sucesos que se desarrollaban en Europa. Las victorias de los frentes populares, el avance del fascismo y la situación de las mujeres en distintos países fueron presentados como parte de un mismo escenario político. Para las dirigentes del movimiento, Chile no constituía un espacio aislado: lo que ocurría en Alemania, Italia o España también afectaba el horizonte de posibilidades para las mujeres chilenas.

La Guerra Civil Española terminó por convertir esa convicción en una práctica política cotidiana. Desde 1937, los distintos comités del MEMCh participaron activamente en campañas de solidaridad con los republicanos. La ayuda a España movilizó a militantes de Santiago y de numerosas ciudades del país, que organizaron colectas, actos públicos, campañas de propaganda y actividades destinadas a reunir alimentos, ropa y recursos para mujeres, niños y combatientes. Más que un gesto humanitario, estas acciones expresaban la certeza de que la defensa de la República española formaba parte de una lucha común contra el fascismo, al mismo tiempo que, si lo analizamos desde la perspectiva de género, formó parte de un conjunto de prácticas políticas profundamente arraigadas en su convicción como mujeres de izquierda.

A su vez, la correspondencia del movimiento —conformada por casi 800 cartas resguardadas en el Archivo Mujeres y Géneros del Archivo Nacional de Chile—⁶ permite apreciar el alcance de esa movilización. En ellas aparecen instrucciones, solicitudes de propaganda, informes sobre actividades y noticias de campañas realizadas en distintas localidades. Rancagua, ciudad ubicada a unos 90 kilómetros al sur de la capital nacional, organizó bailes y colectas para reunir leche destinada a la infancia española; La Serena, a casi 500 kilómetros de la capital, articuló campañas de apoyo junto a sindicatos y organizaciones obreras; en Chañaral, a casi 1000 kilómetros de

Santiago, las militantes decidieron incluso apadrinar a un niño afectado por la guerra. Estos ejemplos muestran que el antifascismo no permaneció restringido al discurso de las dirigentes de Santiago, sino que fue apropiado por mujeres de distintas regiones, que lo incorporaron a sus propias formas de organización y militancia.

En ese proceso ocurrió algo que resulta especialmente significativo. A través de las campañas de solidaridad, el MEMCH comenzó a construir una comunidad política que trascendía las fronteras nacionales. Las mujeres chilenas no actuaban únicamente en apoyo de una causa extranjera; se reconocían como parte de un movimiento internacional que entendía la defensa de la democracia, la paz y la emancipación femenina como objetivos inseparables. Allí radica uno de los rasgos más originales de la experiencia memchista: haber convertido el internacionalismo en una práctica cotidiana y no solo en una consigna política.

Las campañas de solidaridad no agotaron la dimensión internacional del MEMCH. Paralelamente, el movimiento fue incorporándose a una red de organizaciones e intelectuales que concebían el antifascismo como una causa común de las mujeres. A través de *La Mujer Nueva*, sus militantes siguieron la labor del Comité Mundial de Mujeres contra la Guerra y el Fascismo y difundieron entre sus lectoras las iniciativas impulsadas desde Europa en defensa de la paz y contra el avance de los regímenes fascistas. De esta manera, el boletín no solo informaba sobre acontecimientos internacionales: contribuía a construir un lenguaje político compartido entre mujeres de distintos países.

Estas redes adquirieron un carácter más concreto con la estadía en Chile de la filósofa española María Zambrano (1904-1991) entre 1936 y 1937, cuya participación en actividades de la asociación acercaron a las militantes chilenas la experiencia de la guerra desde la voz de una intelectual comprometida con la causa republicana. Zambrano destacó que el conflicto estaba transformando profundamente el lugar de las mujeres en la sociedad. Frente a un orden que las había relegado históricamente al ámbito doméstico, muchas comenzaron a asumir responsabilidades políticas y sociales que modificaban las formas tradicionales de entender la maternidad, la ciudadanía y el compromiso público.

Esa reflexión encontró un terreno fértil entre las memchistas, quienes compartían la idea de que la emancipación no consistía únicamente en acceder a nuevos derechos legales, sino también en disputar las representaciones que reducían a las mujeres al hogar y a la maternidad como destino exclusivo. El antifascismo ofrecía, en ese sentido, un espacio desde el cual cuestionar esos modelos y afirmar la legitimidad de su participación política. Vista desde esta perspectiva, la dimensión internacional del MEMCH no fue un complemento de su programa político, sino una parte constitutiva de su identidad. Las redes tejidas durante esos años permitieron que las reivindicaciones de las mujeres chilenas dialogaran con debates y experiencias desarrollados en otros países, insertando al

movimiento dentro de un antifascismo que adquiriría múltiples expresiones según los distintos contextos nacionales.

Ese proceso comenzó a modificarse en 1939. La derrota de la República española, el pacto de no agresión entre la Unión Soviética y la Alemania nazi y el inicio de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) alteraron profundamente el escenario político que había dado forma al antifascismo de la década anterior. Las organizaciones internacionales se debilitaron, muchas de sus dirigentes fueron perseguidas o partieron al exilio y las alianzas construidas durante los años de los frentes populares entraron en crisis.

El MEMCh no permaneció ajeno a esos cambios. Las campañas internacionales perdieron intensidad y las discusiones internas comenzaron a reflejar estas tensiones. Sin embargo, ello no significó el abandono de la perspectiva internacional, pues las relaciones del organismo se reorientaron hacia América Latina y Estados Unidos, donde se desarrollaron encuentros de mujeres que incorporaron estas preocupaciones. Así, más que una desaparición del antifascismo, se produjo una reconfiguración de sus formas de organización y de sus espacios de actuación. Esto se nota en el nuevo escenario geopolítico mundial producto del fin de la Segunda Guerra Mundial, en que el MEMCH rearticuló también su lucha antifascista. La nueva secretaria general Olga Poblete (1908-1999), proyectó las acciones de la organización en el plano internacional, sobre todo, en el ámbito del movimiento por la paz, de que ella era reconocida como una de las figuras clave⁷.

La posibilidad de realizar estudios de posgrado con una beca en la Universidad de Columbia en New York conectó a Poblete con destacadas feministas como Heloise Brainerd, quien ya mantenía contacto con intelectuales del país como Gabriela Mistral y que, además, en estos años era parte de la Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad (LIMPAL). Sumado entonces a su participación en el movimiento feminista panamericano, a sus redes con el Comité Mundial de Mujeres contra la Guerra y el Fascismo, además de la LIMPAL, durante este periodo tejen redes de alianza con la Comisión Interamericana de Mujeres y la Federación Democrática Internacional de Mujeres (FEDIM), las que tuvieron una relevante influencia en organismos tales como la recién conformada Organización de Naciones Unidas.

Desde esta plataforma, el discurso memchista fue transitando del antifascismo al antiimperialismo y al pacifismo, lo que demuestra que sus integrantes tuvieron la capacidad de ir adecuando estratégicamente su discurso, sus acciones y sus consignas sin abandonar el espíritu que las había reunido en 1935 y que podemos ver en su carta "A las mujeres". Si bien el MEMCH se disolvió en 1953, su experiencia nos permite comprender que el antifascismo en Chile fue mucho más que una respuesta a acontecimientos ocurridos en Europa, pues constituyó una forma de entender la política desde una perspectiva internacional, en la que la defensa de los derechos de las mujeres, la oposición a la guerra, la solidaridad con otros pueblos y la demanda por la paz formaban parte de una misma lucha.

Las campañas en favor de la República española, la circulación de ideas y personas, las redes construidas con organizaciones de distintos países durante las décadas de 1930 y 1940 muestran que las memchistas pensaron su acción política más allá de las fronteras nacionales y situaron al feminismo chileno dentro de un movimiento internacional que buscaba enfrentar el avance del fascismo.

Esa dimensión transnacional constituye uno de sus principales legados. Durante mucho tiempo la historiografía privilegió el estudio de sus demandas nacionales, especialmente aquellas vinculadas a los derechos civiles y políticos de las mujeres. Sin embargo, observar al movimiento desde el antifascismo permite advertir que su proyecto fue más amplio. Las memchistas no solo lucharon por transformar la situación de las mujeres chilenas; también se reconocieron como parte de una comunidad política internacional que entendía la democracia, la paz y la emancipación femenina como causas inseparables. **M**

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Referencias citadas

- Caffarena, Elena y María Antonieta Garafulic. 1935. "A las mujeres". Carta, 28 de mayo. Memoria Chilena. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-87353.html>.
- Lanfranco, María Fernanda y Valeria Alejandra Olivares-Olivares. 2025. "Nuestra lucha iba mucho más allá que votar". Olga Poblete: memchista y feminista internacionalista (1940-1990)". En *Olga Poblete. Educadora, historiadora, feminista, militante de la paz*, Serie Maestros y Maestras de la Universidad de Chile. Santiago: Editorial Universitaria / Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones Universidad de Chile.
- La Mujer Nueva*. Boletín del Movimiento Pro-Emancipación de las Mujeres de Chile. 1935-1941. Memoria Chilena. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-75713.html>
- Olivares-Olivares, Valeria Alejandra. 2022. "Antifascismo y género en América Latina: el caso del Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres de Chile (MEMCh) entre 1935-1939". *Revista Páginas* 14 (36): 1-22. <https://doi.org/10.35305/rp.v14i36.683>.
- Neruda, Pablo. 1980. *Confieso que he vivido*. Barcelona: Editorial Argos Vergara S.A. Disponible en Memoria Chilena: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96360.html>.

Bibliografía complementaria

- Antezana-Pernet, Corinne. 1997. *El MEMCH hizo historia*. Santiago: Fundación Biblioteca y Archivo de la Mujer Elena Caffarena.
- Lanfranco, María Fernanda. 2022. "Between National and International: Women's Transnational Activism in Twentieth-Century Chile". *International Review of Social History* 67 (S30): 49-74. <https://doi.org/10.1017/S0020859021000687>.
- Marino, Katherine M. 2021. *Feminismo para América Latina. Un movimiento internacional por los derechos humanos*. Ciudad de México: CIDE.
- Montero, Claudia y Graciela Rubio. 2021. "El Movimiento pro-Emancipación de las Mujeres de Chile (MEMCH). Desarrollo

- de una política integral y formas de educación popular para el reconocimiento de los derechos de las mujeres, 1935–1941”. *Tras-humante. Revista Americana de Historia Social*, n.º 17: 174-197. <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n17a08>.
- Navarrete González, Carolina, María Adelaida Escobar-Trujillo y Gabriel Saldías Rossel. 2019. “Recorrido por La Mujer Nueva y las cartas del MEMCH”. *Revista de Letras* 59 (2): 153-164.
- Olivares, Valeria. 2020. “La forja de una ciudadanía femenil: el ‘Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres de Chile de 1935 a 1940’”. Tesis doctoral, Universidad de Guanajuato.
- Olivares-Olivares, Valeria Alejandra. 2023. “Cartas que forjaron una asociación: el papel de la correspondencia en la articulación del ‘Movimiento pro Emancipación de las Mujeres de Chile’ (MEMCH), 1935-1949”. *Revista História Unisinos* 27 (3): 558-570. <https://doi.org/10.4013/hist.2023.273.09>.
- Olivares-Olivares, Valeria Alejandra y Juan Camilo Riobó. 2022. “La circulación de imágenes y su papel en el movimiento antifascista transnacional: el caso de las fotografías de la Guerra Civil Española en el periódico chileno La Mujer Nueva (1936-1939)”. *Revista Esboços. História em contextos globais* 29 (52): 710-730. <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2022.e92127>.
- Pernet, Corinne. 2026. *MEMCH, una historia de organización feminista (1935-1953)*. Santiago: Ediciones Universidad de Chile.
- Rojas Mira, Claudia y Ximena Jiles. 2020. “La extraordinaria acción política protagonizada por el Movimiento pro-Emancipación de las Mujeres de Chile, (MEMCH): 1935-1949”. *Revista Izquierdas*, n.º 49: 3352-3372. http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2020/n49/art158_3352_3372.pdf.
- Rojas Mira, Claudia y Ximena Jiles. 2023. “La impronta feminista del Movimiento pro Emancipación de las Mujeres de Chile (MEMCH) y su lucha antifascista, 1935–1989”. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes* 48 (3): 435-452. <https://doi.org/10.1080/08263663.2023.2223876>.

NOTAS

- 1 Parte de estas ideas fueron publicadas por la autora en Olivares-Olivares, 2022, “Antifascismo y género en América Latina”.
- 2 Investigadora Postdoctoral ANID, Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile. Doctora en Historia, especialista en historia de las mujeres, de género y del movimiento feminista chileno del siglo XIX y XX. Responsable del proyecto “Trayectorias intelectuales de mujeres de izquierda en Chile: entre la producción de un pensamiento feminista propio y la discusión sobre la renovación socialista, 1950-1990” (2024-2027).
- 3 Carta de Elena Caffarena y María Antonieta Garfulic, “A las mujeres”, 28 de mayo de 1935, Memoria Chilena <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-87353.html>
- 4 Neruda, *Confieso que he vivido* en Memoria Chilena <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96360.html>. Mayúsculas en el original.
- 5 Véase *La Mujer Nueva*, Boletín del Movimiento Pro-Emancipación de las Mujeres de Chile (8 de noviembre de 1935 – febrero de 1941), <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-75713.html>
- 6 Las que en su mayoría pueden ser consultadas en la entrada “MEMCH”, ítem Documentos del portal Memoria Chilena <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3611.html>
- 7 Lanfranco y Olivares-Olivares, 2025, “Nuestra lucha iba mucho más allá que votar”, p. 246.





IGNACIO ANDRÉS
PARDO VÁSQUEZ

CHILE
@ignanpv

STOPTHEWALL
UTOPIX

FIDEL X100



SUMUD: LOS PUEBLOS DECIDEN NAVEGAR HACIA LA HUMANIDAD

ARLIN MEDRANO

Hay una palabra en árabe que no tiene traducción exacta al español: *sumud*. Puede interpretarse como firmeza, perseverancia, resistencia, permanencia, pero ninguna de esas palabras alcanza por sí sola, *sumud* no significa únicamente resistir lo que intenta destruirte: significa permanecer cuando quien te oprime espera que abandones, reconstruir entre las ruinas, ser madre como forma de resistencia, sembrar olivos entre las bombas, aprender pese a que han destruido tu escuela y recordar cuando han intentado convertir la memoria en otro territorio ocupado. Raja Shehadeh escribió sobre esa forma palestina de resistencia cotidiana como una tercera vía entre la sumisión y la lucha armada: ni rendirse ni empuñar un arma, sino permanecer. Antes de zarpar rumbo a Gaza, esa palabra era para nosotras un concepto que habíamos leído. A bordo de Adara entendimos que era, también, una instrucción de uso inmediato para salvar lo que nos queda de humanidad.

Subimos a barcos de madera el 31 de agosto de 2025, en el puerto de Barcelona, como parte de la Global Sumud Flotilla. En ella viajaba una delegación mexicana. El primero de octubre, en aguas internacionales, la Armada israelí nos interceptó ilegalmente a más de quinientas personas repartidas en cincuenta embarcaciones. Pasamos los días siguientes detenidas en Ketziot, en el desierto del Néguev. Escribimos esto un año después, no como memoria personal, sino como testigos de algo que nos parece más grande que cualquier historia individual: una misión civil que, sin quererlo del todo, terminó revelando cómo funciona el poder en el siglo XXI, y cómo se le puede responder.

LA MISIÓN EN EL TABLERO GEOPOLÍTICO

La misión en la que participamos no fue solamente un conjunto de barcos transportando ayuda humanitaria. Fue una pregunta lanzada al tablero geopolítico entero: ¿qué ocurre cuando la sociedad civil decide poner el cuerpo donde los organismos internacionales y los gobiernos del mundo solo dejan tibios comunicados de prensa? A la flotilla se sumarían después otros embarcaderos, hasta reunir alrededor de 500 personas provenientes de 50 países: padres de familia, abuelos, parlamenta-

rios, periodistas, activistas, pero sobre todo personas comunes, con el propósito de romper el cerco humanitario que pesa sobre Palestina desde 2007 y que ha sido factor de un genocidio activo. Nos interceptaron ilegalmente, pero no consiguieron detener una causa más grande que cualquiera de nosotras.

En la primavera de 2026, cuando la operación había crecido hasta reunir más de setenta embarcaciones y cerca de tres mil personas de cien países —incluida una flota médica de casi mil profesionales de la salud—, volvieron a interceptarla. Y, sin embargo, la misión volvió a zarpar. Ahí está, creemos, la parte más importante de esta historia: no llegamos a Gaza, pero tampoco consiguió Israel que la flotilla dejara de ser motor de esperanza y de organización.

Durante décadas nos enseñaron a pensar las fronteras como líneas sobre los mapas. Una línea entre México y Estados Unidos, una frontera entre Colombia y Venezuela, un límite marítimo entre aguas nacionales e internacionales. Pero las fronteras nunca han sido solamente líneas. Son relaciones de poder que deciden quién puede entrar, salir, comerciar, recibir alimentos y medicinas y quién puede ser encerrado detrás de una barrera que el resto del mundo aprende, poco a poco, a considerar normal. Gaza es uno de los experimentos más brutales de la política contemporánea en ese sentido: convertir el territorio de millones de personas en un espacio cuya circulación puede administrarse desde fuera. Lo comprobamos desde la cubierta de un barco, donde hasta el hambre y la espera se revelaron como formas de frontera.

Ahí aparece la paradoja que vivimos en carne propia y que hace de esta misión un hecho geopolítico: un grupo de civiles sin armas, ni intención de conquistar territorio, que solo intentaba llevar ayuda a una población cercada, obligó a un ejército colonial a movilizar una estructura militar completa para detenernos como presos políticos. Íbamos con chalecos salvavidas y nos recibió una maquinaria de guerra. Éramos médicos, madres de familia, estudiantes, periodistas y ellos soldados. La desigualdad de fuerzas, lejos de debilitarnos políticamente, se convirtió en evidencia ante el mundo entero. No porque nuestros barcos pudieran competir con una armada, sino porque precisamente no podían, y frente a ello, la imagen resultó tan poderosa como ventana al mundo entero: la de un

ente armado mostrando, ante cámaras que ya no controlaba del todo, hasta dónde estaba dispuesto a llegar para impedir que la ayuda llegara a su destino.

EL MAR AL REVÉS: DE LAS CARABELAS A LOS BARCOS CIVILES

Hay una capa de esta historia que rara vez se nombra; sin embargo, es quizás la más antigua de todas: el mar como tecnología de conquista. Durante 500 años, los barcos que cruzaron el Mediterráneo y el Atlántico llevaron casi siempre el mismo cargamento simbólico, aunque cambiaran de bandera y de siglo: soldados, misioneros, mercancías, personas esclavizadas, y la convicción de que había gobiernos con derecho a decidir el destino de otros pueblos. Colón zarpó hacia lo que creyó las Indias, con carabelas financiadas para extender un imperio. El Requerimiento —aquel documento que los conquistadores leían en voz alta, en español, frente a pueblos que no hablaban ese idioma, para declarar legalmente conquistado un territorio— fue quizás el primer bloqueo administrativo de la historia moderna. Una frontera hecha de lenguaje, leída sobre cuerpos que nunca habían sido consultados.

Navegamos ese mismo mar en sentido exactamente contrario. No zarpamos para imponer un relato sobre un pueblo, sino para negarnos a aceptar el relato que otro poder les había impuesto. No llevábamos un requerimiento redactado para legalizar el despojo, sino un cargamento de insulina, gasas y alimentos. Pese a ello, hubo una inversión simbólica que sentimos con claridad mientras esperábamos, de noche, a que las luces de un buque de guerra se acercaran. Por primera vez en mucho tiempo, un conjunto de barcos surcó el Mediterráneo no para decidir el futuro de un pueblo ajeno, sino para afirmar que ese futuro le pertenece únicamente a quienes le habitan en la memoria. Donde antes el mar llevaba la conquista, esa noche llevaba su negativa. Esa inversión no deshace quinientos años de historia colonial, ni pretende hacerlo. Pero sí interrumpe, aunque sea por un instante y con el costo de una intercepción ilegal, la asociación casi automática entre navío y dominio que Occidente construyó desde el siglo XV.

Palestina tiene una historia política concreta, y buena parte de ella pasa por la izquierda internacional. Después de apoyar inicialmente la partición de Palestina en 1947, la Unión Soviética giró hacia el reconocimiento de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), que hacia mediados de los setentas llegó a tener, dentro de la política soviética, un estatus comparable al de un partido comunista hermano. En 1975, el bloque socialista impulsó en la Asamblea General de la ONU la resolución que equiparaba al sionismo con una forma de racismo. Un episodio que marcó durante años el modo en que buena parte de la izquierda mundial narró el conflicto. Cuba, quien ahora también enfrenta un genocidio, rompió relaciones diplomáticas con Israel en 1973 y reconoció a la OLP como única representante legítima; desde 1966, a través

de la Organización de Solidaridad con los Pueblos de África, Asia y América Latina, había integrado la causa palestina a una misma lucha global contra el colonialismo. Fidel Castro cultivó una relación personal con Yasser Arafat que se prolongó por décadas. Esa tradición —la de un internacionalismo de izquierda que entendió a Palestina como parte de la misma lucha anticolonial que atravesó a Cuba, a Argelia, al Congo— sigue viva en buena parte de los gobiernos progresistas latinoamericanos y en los partidos comunistas y socialistas que hoy participan en las movilizaciones propalestinas. Aunque la flotilla en sí misma haya sido, deliberadamente, una coalición más amplia que una militancia partidista: cupieron ahí liberales, católicos, sindicalistas, anarquistas, verdes y comunistas, porque el cerco sobre Gaza no distingue ideologías para decidir a quién le niega el plato de comida.

Por eso tampoco nos sorprendió que la flotilla recuperara, casi sin proponérselo, una palabra que en tiempos de nacionalismos reaccionarios parecía anticuada: internacionalismo. No el de las cumbres oficiales, sino uno construido desde abajo, entre una mujer tunecina que se organiza con una persona mexicana, un médico brasileño que comparte ruta con una estudiante sudafricana. A esa tradición pertenece la Global Sumud Flotilla, la misma que en 1955 llevó a veintinueve países recién descolonizados de África y Asia a reunirse en Bandung para afirmar que podían construir relaciones internacionales sin someterse de nuevo a quienes los habían colonizado.

ANTROPOLOGÍA DE UNA MEMORIA QUE NAVEGA

La Global Sumud Flotilla tampoco nació en 2025. Su historia comienza mucho antes: el 31 de mayo de 2010, el *Mavi Marmara*, integrante de la llamada Flotilla de la Libertad, fue abordado por fuerzas israelíes cuando intentaba llegar a Gaza. Nueve activistas turcos fueron asesinados durante la operación y un décimo murió años después a causa de sus heridas. Cuando subimos a Adara no navegábamos solamente sobre el Mediterráneo: navegábamos sobre esa memoria, la de los barcos anteriores, la de quienes fueron detenidos, golpeados o asesinados por intentar hacer algo que la diplomacia internacional ha sido incapaz. Lo sabíamos todas a bordo. Y aun así zarpamos.

El sociólogo Maurice Halbwachs explicó hace un siglo que la memoria nunca es completamente individual: recordamos dentro de grupos, mediante marcos colectivos que nos permiten interpretar el presente a partir de experiencias compartidas. Eso fue, casi con precisión de manual, lo que vivimos a bordo. Cada tripulante sabía que había existido un *Mavi Marmara* antes de nuestra propia embarcación, sabía que la misión muy probablemente sería interceptada ilegalmente, y aun así navegaba. Ese saber compartido transformó el significado de la derrota. Si una flotilla se entendiera únicamente como una operación destinada a llegar físicamente a Gaza, la intercepción sería el final de la historia; pero entendida como

una práctica de memoria, la interceptación no la termina, la incorpora. Cada abordaje se convierte en un nuevo capítulo del archivo, cada detenido tiene un nombre, cada denuncia construye evidencia, y cada gobierno que debe responder por sus ciudadanos detenidos queda obligado a pronunciarse sobre algo que hasta entonces prefería no nombrar.

Hay también algo estrictamente ritual en la experiencia de cruzar ese mar sabiendo lo que se sabe. El antropólogo Victor Turner llamó liminalidad al estado de quienes atraviesan un umbral: ni lo que eran antes ni lo que serán después. Suspendidos en un tiempo que no pertenece del todo a la vida ordinaria, entramos en ese umbral en cuanto pisamos cubierta, dejando atrás la ciudadanía cómoda de quien observa desde una pantalla sin haber llegado todavía a la orilla que buscaba alcanzar. En esa suspensión, el miedo y la comunidad se volvieron indistinguibles: organizamos turnos, revisamos motores, aprendimos a leer las señales de radio, y sobre todo aprendimos que el destino de cada persona dependía del resto de la tripulación. En tierra firme se puede fingir que la violencia que afecta a otras personas no nos alcanza. En un barco, no. Cuando los soldados del ente sionista subieron a cubierta, no había pantalla que permitiera convertirlo en abstracción: había cuerpos frente a otros cuerpos, las manos en alto, una cámara transmitiendo, muchas voces diciendo al mismo tiempo, que ahí solo había civiles y un mundo observando.

LO QUE TEJEN LAS MUJERES: UNA LECTURA FEMINISTA DEL SUMUD

Ninguna crónica de esta misión estaría completa sin nombrar algo que vivimos de cerca y que suele pasar desapercibido en los relatos geopolíticos convencionales: buena parte de la arquitectura del *sumud*, tanto en Palestina como a bordo de la flotilla, se sostiene sobre trabajo históricamente codificado como femenino. La politóloga Cynthia Enloe lleva décadas insistiendo en que la política internacional se sostiene, sin reconocerlo, sobre el trabajo de cuidado de las mujeres: quién cocina, quién cura, quién sostiene emocionalmente a un grupo bajo presión, quién transmite la memoria familiar cuando los archivos oficiales han sido destruidos. Ese trabajo rara vez aparece en los análisis de seguridad nacional. En esta misión, fueron las mujeres a bordo quienes sostuvieron la logística de la misión.

El bordado palestino, el *tatreez*, se transmite tradicionalmente de madres a hijas: cada punto, cada color, cada patrón geométrico cuenta la geografía de una familia y de un pueblo. Lejos de ser solo una artesanía decorativa, es un archivo textil que sobrevive. Precisamente porque se guarda en el cuerpo y en la memoria de las mujeres, en un lugar que ningún bombardeo puede confiscar del todo. Ser madre en Gaza, sostener una casa, mantener con vida a una familia bajo asedio, enseñar a un hijo a leer en una tienda de campaña: todo eso es *sumud* en su forma más cotidiana y menos fotografiada. La que no sale en la portada internacional porque no tiene la espectacularidad

de 50 barcos interceptados, pero que sostiene, en los hechos, la posibilidad misma de que exista un pueblo al que regresar.

Esa misma lógica de cuidado atravesó la flotilla en la que navegamos. La flota médica que se sumó en 2026, con cerca de mil profesionales de la salud, no fue un detalle logístico menor. Fue la prueba de que esta misión eligió deliberadamente el cuidado —curar, alimentar, acompañar— frente al vocabulario de conquista con el que históricamente se ha escrito la historia naval.

La geopolítica feminista lleva años argumentando que la seguridad no debería definirse únicamente como ausencia de amenaza militar, sino como presencia de condiciones para vivir dignamente. Bajo esa definición, lo que hicimos no fue una misión de seguridad fallida. Fue una de las expresiones más claras de qué aspecto tiene la seguridad cuando se piensa desde el cuidado y no desde las armas.

UNA SOLIDARIDAD QUE NO PIDE PERMISO

El sociólogo peruano Aníbal Quijano llamó colonialidad del poder a la persistencia de estructuras coloniales incluso después de que los imperios formales terminaran. El colonialismo puede desaparecer de los documentos jurídicos y sobrevivir intacto, en la distribución desigual de quién tiene derecho a ser escuchado, quién puede bombardear sin que su legitimidad internacional se derrumbe, quién puede llamar seguridad a lo que para otros significa hambre. En la cárcel desértica de alta seguridad de Ketziot donde fuimos encarceladas se mostró algo que hasta entonces solo habíamos estudiado: Palestina produce una identificación tan profunda en América Latina no porque nuestras historias sean idénticas —no lo son, y toda comparación que ignore las diferencias históricas corre el riesgo de banalizar ambas experiencias—, sino porque existen estructuras reconocibles: el despojo territorial, la militarización, la construcción del enemigo, la apropiación del territorio acompañada por la apropiación de la narrativa. América Latina conoce esa gramática desde la Colonia, desde las dictaduras, desde los golpes de Estado, desde los archivos destruidos por gobiernos que han querido forzar a sus ciudadanos a olvidar su historia.

LA GUERRA POR LA VISIBILIDAD

La batalla de esta misión tampoco terminó en el mar. Hay, y sigue habiendo, un bloqueo menos visible: el de la información. Human Rights Watch documentó restricciones sistemáticas al contenido pro palestino en plataformas como Meta, un patrón que afectó la capacidad de las personas para documentar violaciones de derechos humanos en tiempo real. Llevamos teléfonos a bordo sabiendo que probablemente serían lo primero que nos confiscarían, y aun así los llevamos, porque en una guerra

contemporánea no basta con controlar el territorio: también se busca controlar la narrativa del territorio. El teléfono celular se convirtió, en ese sentido, en una pequeña herramienta de soberanía. Una cámara puede ser una forma de archivo. Un video puede sobrevivir a quien lo grabó, incluso cuando el barco que lo transmitió ya fue abordado por un ejército.

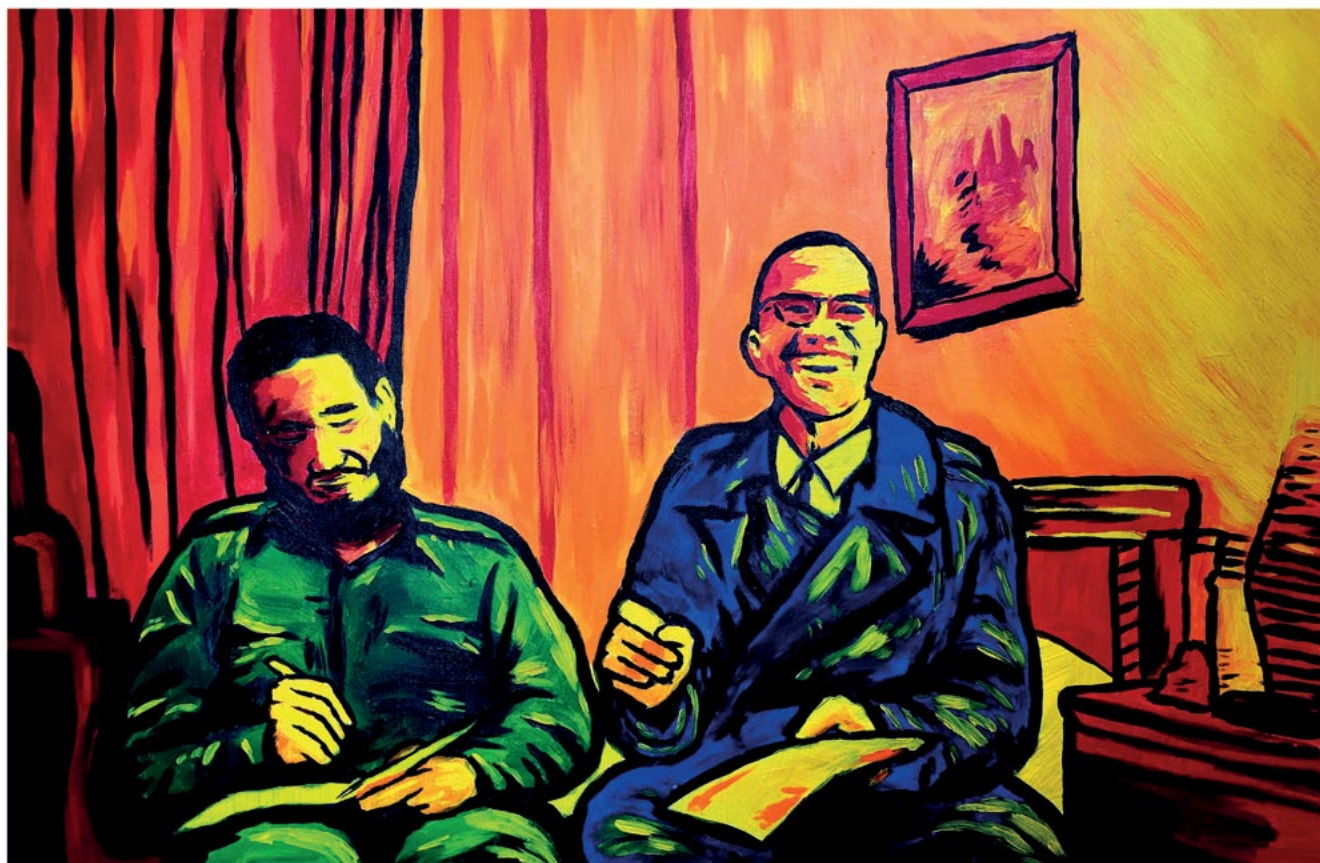
La respuesta del poder frente a todo esto reveló algo que aprendimos a desconfiar desde adentro: no siempre se teme a la fuerza, a veces se teme al testimonio. Donde nos convertimos en un archivo de testimonios vivenciales en diferentes lenguas y cosmovisiones haciendo posible que el mundo entendiera en su realidad latente, que el Genocidio que enfrenta Gaza no está lejos ni en la otredad, sino frente a alguien de los suyos. Esto evidencia un patrón y demuestra que lo que vivimos no fue un incidente excepcional, sino una secuencia histórica que el poder repite porque, hasta ahora, le ha resultado más barato la repetición que romper el eterno retorno.

SUMUD

Hoy después de un año todavía creemos que lo que está en juego en Palestina, no es solamente sobrevivir, ni recibir ayuda, tampoco detener las bombas, sino conservar el derecho a decidir quiénes son, qué recuerdan y qué futuro imaginan. La autodeterminación de su pueblo y memoria.

No llegamos a Gaza. Llegamos a otra frontera: la frontera moral de un mundo que llevaba demasiado tiempo observando desde lejos. Lo que vimos desde la cubierta de Adara, y después desde una celda en el desierto del Néguev, nos mostró que mientras los Estados tardan años en construir una respuesta, los pueblos pueden organizarse en días; que mientras la diplomacia se queda atrapada en el lenguaje, la solidaridad civil puede convertirse en movimiento. La soberanía no es solamente aquello que está escrito en un tratado, sino también la capacidad de un pueblo para decidir que la vida de otro pueblo le importa.

Los pueblos indígenas de Mesoamérica han pensado el tiempo de otra manera: no como una línea recta que avanza del pasado al futuro, sino como una espiral donde lo ocurrido regresa, aunque nunca exactamente de la misma forma. El *Mavi Marmara* regresó en los barcos donde navegamos. La primera flotilla Sumud regresó en la segunda. Y esa segunda volverá, de una forma u otra, en quienes aprendimos de ella. *Sumud* no promete que quien resiste vencerá de inmediato, ni que el próximo barco llegará, ni que el poder se derrumbará mañana. Promete algo más pequeño y, por eso mismo, más poderoso y temible para cualquier poder absoluto: que nadie podrá decidir completamente cuándo termina la historia. Porque *sumud* no significa que el mar deje de ser peligroso. Significa navegar juntas, la marea de una humanidad que se rehúsa a perderse a sí misma. **M**



La realidad está en La Jornada



■ La mezcla mexicana de exportación perdió 1.59 dólares y el barril cerró en 38.11: Pemex Sigue con fuerza la vertiginosa caída de los precios petroleros

■ En un escenario de sobreoferta, Brent y WTI terminaron en sus niveles más bajos desde 2009
■ Países productores de la OPEP se enfrentan para retener su participación del mercado

■ AP, REUTERS Y NEXUS
La vertiginosa caída del precio del petróleo continuó con más fuerza. La mezcla mexicana de exportación retrocedió 1.59 dólares respecto al cierre del viernes pasado, al venderse en el mercado energético internacional en 38.11 dólares por barril, indicó Petróleos Mexicanos (Pemex).
En un contexto de sobreoferta en el mercado, el barril de *light sweet crude* (WTI) para entrega en febrero perdió 2.29 dólares, a 46.07 dólares, en el New York Mercantile Exchange (Nymex), su nivel de cierre más bajo desde el 11 de marzo de 2009.
En Londres, el crudo Brent terminó por debajo de la barrera psicológica de 50 dólares, por primera vez desde 2009. Así, se extendió la segunda mayor caída de la que se tiene registro, luego de que Goldman Sachs recortó de que los precios de corto plazo y sus pronósticos de corto plazo y los productores del Golfo Pérsico no dieran señales de reducir la producción.
En el Intercontinental Exchange (ICE) de Londres, el Brent del Mar del Norte para entrega en febrero cerró a 47.43 dólares, con una caída de 2.68 dólares. No terminaba por debajo de los 50 dólares desde el 28 de abril de 2009.
Las nuevas previsiones del banco Goldman Sachs estiman un WTI a 41 dólares en tres meses y a 39 dólares en seis meses, antes de un retorno a 65 dólares en un año, frente a 70.75 y 80 dólares estimados en la previsión anterior. En el caso del Brent el panorama es similar: el banco estima un barril a 42 dólares en tres meses, 43 en seis meses y 65 en un año próximo, frente a 90 dólares antes.
Las valuaciones también bajaron en el banco francés, redujo igualmente el precio promedio del crudo WTI para el año, para ubicarlo en 51 dólares por barril o 14 dólares por debajo de su anterior proyección. Los ajustes de Goldman Sachs y de Société Générale siguieron a las reducciones esperadas la semana pasada por los bancos Citigroup, BNP Paribas y Commerzbank AG.

de Petróleo (OPEP) se muestra inflexible sobre su techo de producción, actualmente en 30 millones de barriles por día.
La caída del petróleo ha desencadenado una guerra de presiones entre productores para asegurar clientes en Asia. La semana pasada, Emiratos Árabes Unidos se unió a Kuwait e Irak al fijar el precio del petróleo que venden a Asia por debajo del de Arabia Saudita, el mayor productor de la OPEP.
Los descuentos muestran cómo algunos miembros del Golfo Pérsico, que responden por la mitad de la producción de la OPEP, están preparados para enfrentarse unos a otros para retener participación de mercado y, al hacer eso, presionar más los precios internacionales del crudo.
Además de tener como blanco al esquivo de América del Norte, los ministros de Petróleo de la OPEP, incluyendo los Emiratos Árabes Unidos, han llamado a los productores como Rusia, a reducir la producción para apoyar el precio.

■ No existe sanción en su... Grupo Higa en la lic...

■ JUAN CARLOS MIRANDA
Grupo Higa, la empresa ligada al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y que ha vendido residencias a la esposa del presidente Enrique Peña Nieto, Angélica Rivera, así como al secretario de Hacienda, Luis Videgaray, podrá volver a participar en la licitación para construir el tren de velocidad México-Querétaro que no existe ninguna sanción contra de ella ni de las empresas del conglomerado de Julián Olvera.
En una donde se menciona el nombre de Julián Olvera, el gobernador del Estado de Querétaro, el secretario de Hacienda, Luis Videgaray, el 6 de noviembre, poco antes de la difusión de un reporte...



ANTIFASCISMO, AYER Y HOY

- 3 FIDEL CONTRA EL FASCISMO**
JAIME ORTEGA
- 4 POST-FASCISMO Y ANTICOMUNISMO DEL SIGLO XXI**
HÉCTOR ALEJANDRO QUINTANAR
- 7 DIEZ LECCIONES DEL PSICOANÁLISIS MATERIALISTA
PARA EL ACTUAL MOVIMIENTO ANTIFASCISTA**
DAVID PAVÓN-CUÉLLAR
- 15 MITO, FASCISMO Y LA DIALÉCTICA**
ALBERTO TOSCANO
- 23 NO ES LA DERECHA: ES FASCISMO**
EUGENIO HUARTE CUÉLLAR
- 27 LA DISTORSIÓN DE LA ESPERANZA**
LUIS RODRIGO WESCHE LIRA
- 31 APUNTES SOBRE EL POSFASCISMO Y
LAS CRISIS DE LEGITIMIDAD**
DIEGO ASDREL LÓPEZ MONDRAGÓN
- 3b REFLEXIONES SOBRE “BLOCCHIAMO TUTTO”**
SERGIO MOISSEN
- 4b LA HIBRIS DE LAS DERECHAS CONTEMPORÁNEAS**
DIANA FUENTES

EMERGENCIA FEMINISTA

- 43 FEMINISMOS IMPERIALISTAS,
FEMINISMOS DE LA BLANQUITUD**
PERLA VALERO

MÉXICO

- 4a ¿CRISIS DE LOS PRINCIPIOS
ÉTICOS Y CRISIS DE LOS LIDERAZGOS
EN LA IZQUIERDA?**
BERNARDO CORTÉS MÁRQUEZ

HACER MEMORIA

- 53 LA FORMACIÓN DE UNA POÉTICA
ANTIFASCISTA**
HUGO NATERAS
- 61 MEMORIA, LEGITIMIDAD Y MILITANCIA**
FRANCISCO JOEL GUZMÁN ANGUIANO
- 6b ANTES DE ESPAÑA**
YANET JIMÉNEZ ROJAS
ALBERTO CONSUEGRA SANFIEL
- 72 “CONTRA LOS ESPECTROS
DEL FASCISMO Y LA GUERRA”**
VALERIA ALEJANDRA OLIVARES-OLIVARES

MUNDO

- 77 SUMUD: LOS PUEBLOS DECIDEN
NAVEGAR HACIA LA HUMANIDAD**
ARLÍN MEDRANO