



Sartre y nosotros

# Sartre y nosotros

---

Alicia Ortega Caicedo, editora

Noudelmann · Tinajero · Balseca  
Dávila Vázquez · Cruz · Astrid Dupret  
Baillon · Moreano · Ubidia · Estrella  
Rodríguez · Vallejo · Nieto Cadena  
Ortega Caicedo

## **Sartre y nosotros**

Alicia Ortega Caicedo, editora

### **Editorial El Conejo**

6 de Diciembre 2309 y La Niña, 3er. piso

Apartado postal: 17-03-4629

Quito, Ecuador

Teléfonos: (5932) 222 7948 / 222 7949

Fax: (5932) 250 1066

www.editorialelconejo.com

e-mail: info@editorialelconejo.com

### **© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador**

Toledo N22-80

Apartado postal: 17-12-569

Quito, Ecuador

Teléfonos: (5932) 320 8085 / 299 3600

Fax: (5932) 322 8426

www.uasb.edu.ec

e-mail: uasb@uasb.edu.ec

Diseño editorial: Tribal

ISBN Editorial El Conejo: 978-9978-87-322-9

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar: 978-9978-19-173-6

Derechos de autor: 027421

Depósito legal: 003822

Primera edición: diciembre 2007

Impreso en los talleres de NINA Comunicaciones - Quito, Ecuador

## **Índice**

---

### **Presentaciones**

#### **A propósito del primer centenario de Sartre**

Alicia Ortega Caicedo ..... 11

#### **Un obrero infatigable**

François Cousin ..... 19

### **Motivos**

#### **Trayectorias y memorias del diálogo con Sartre en la escena cultural de Quito**

Alicia Ortega Caicedo ..... 25

### **Referentes**

#### **¿Es Sartre el autor de su tiempo?**

François Noudelmann ..... 57

#### **Políticas del compromiso**

François Noudelmann ..... 75

### **Situaciones**

#### **El lenguaje de la libertad**

Fernando Tinajero ..... 99

#### **Sartre y la soberanía del escritor**

Fernando Balseca ..... 113

#### **A puerta cerrada: el infierno son los otros**

Jorge Dávila Vázquez ..... 125

### **Itinerarios**

#### **Sartre en Cuba, Cuba en Sartre**

Zuleika Cruz ..... 141

<b>Sartre y el psicoanálisis: sujeto, libertad y creación literaria</b>	
Marie-Astrid Dupret	155
<b>No se nace Simone de Beauvoir, se llega a serlo</b>	
Florence Baillon	165
<b>Memorias</b>	
<b>Sartre fue para nosotros el maestro de una filosofía de la vida</b>	
Entrevista de Alicia Ortega a Alejandro Moreano	183
<b>La galaxia Sartre</b>	
Abdón Ubidia	205
<b>El radicalismo de los tzántzicos</b>	
Entrevista de Hernán Ibarra a Ulises Estrella	253
<b>Dinámicas porteñas: el Montreal, Toña la Negra y Jean-Paul Sartre</b>	
Martha Rodríguez	269
<b>El Sartre que pervive es el del compromiso</b>	
Entrevista de Martha Rodríguez a Fernando Balseca	297
<b>La literatura era una forma de existencia</b>	
Entrevista de Martha Rodríguez a Raúl Vallejo	303
<b>Más que intelectuales orgánicos éramos intelectuales orgásmicos</b>	
Entrevista de Martha Rodríguez a Fernando Nieto	311
<b>Sartre, una cronología</b>	321
<b>Autoras y autores</b>	327

## Presentaciones

## **A propósito del primer centenario de Sartre**

---

### **Los caminos de Sartre**

Los trabajos reunidos en el presente libro hablan de las trayectorias, protagonistas, referentes y escenarios de una vigorosa y creativa recepción que intelectuales y escritores ecuatorianos mantuvieron, durante los años sesenta y setenta, con el pensamiento y la obra de Sartre. Un diálogo que, ciertamente, ha dejado profundas huellas en el movimiento cultural ecuatoriano y que, por otro lado, cobra inusitada fuerza en el marco de las nuevas circunstancias mundiales.

El apartado “Referentes” presenta dos ensayos del profesor François Noudelmann. El primero se inicia poniendo de relieve la participación de Sartre en todos los campos de la cultura y de la política, su protagonismo en las causas emancipadoras. Espacios múltiples desde donde Sartre se volvería, hacia finales de la Segunda Guerra Mundial, referente fundamental para entender los desafíos teóricos y políticos del siglo XX. Noudelmann

desmonta y analiza los diferentes registros de la teoría y práctica acerca del compromiso intelectual, la propuesta sartreana de escritura *situada*, la importancia del trabajo que Sartre realizó como crítico y el papel que desempeñó como mediador de su tiempo. ¿Cómo encarnó Sartre el siglo XX? ¿Qué significa desear ser el autor de su tiempo? ¿A nombre de qué se comprometía y otorgaba más crédito a una rebelión que a otra? son preguntas que articulan el ensayo, a la vez que problematizan la relación que el filósofo mantuvo con la historia. Noudelmann ahonda en las posibilidades de contemporaneidad de un autor y de su público, en la concepción que Sartre tenía del tiempo y en la escenificación que el filósofo realizó acerca de su propia relación con la época. El artículo insiste en esos intempestivos ritmos –hechos de anacronías, reinventiones, conversiones, rupturas, mutaciones– que imprimirían con un pulso tan original a la relación de Sartre con su siglo. Incluimos en el presente libro el ensayo “Políticas del compromiso”, escrito también por el profesor Noudelmann, pues se trata de un texto que destaca el multifacético rostro del filósofo francés, en conjunción con las fracturas históricas más relevantes de su tiempo. El diálogo Sartre-Flaubert; la conversión del filósofo individualista de la pre-guerra en el hombre público hacia finales de la Segunda Guerra Mundial, transformación leída en contrapunto con su obra *Los caminos de la libertad*; la noción de literatura comprometida y la fundación de la revista *Los tiempos modernos*; su temprana preocupación y estudios en torno al antisemitismo europeo; la relación de igualdad y plena libertad que mantuvo con Simone de Beauvoir; su desbordado activismo político a favor de los pueblos colonizados y las minorías oprimidas, su radical crítica a la colonización francesa en Argelia; su *alegato*

a los intelectuales, son líneas de reflexión que vertebran este texto que destaca la herencia que nos ha dejado una escritura y un pensamiento alentados por el exceso, la rebeldía y la libertad.

El tercer apartado, “Situaciones”, incluye tres estudios que atienden a propuestas clave del pensamiento sartreano: ética del compromiso y de la libertad, sentido de la soberanía del escritor y la condición humana concebida como infierno. Para comprender en toda su extensión la tesis del compromiso en la literatura, Fernando Tinajero sitúa *¿Qué es la literatura?* en el marco de un diálogo que, por un lado, considera la íntima trabazón que evidencia el conjunto de obras que Sartre produjo entre 1943 y 1948; por otro, justifica la pertinencia de leer toda la obra sartreana en *clave ética*. Una ética de la libertad; de la libertad en relación con el otro, en las luchas políticas y sociales, en el uso de la palabra que pierde toda inocencia al momento de ser hablada; esto es, *situada*. El ensayo de Fernando Balseca se abre con una pregunta interesante: “¿Habría aceptado Jean-Paul Sartre asistir a un homenaje como este que se le tributa en Quito?”. Pregunta con la que se introduce en una reflexión en torno a la concepción que tenía Sartre sobre la soberanía del escritor. Para ello, Balseca resitúa a Sartre a partir del impactante gesto de su rechazo al Nobel, su intenso activismo, sus escritos en torno al sentido de la escritura y del hecho literario, el lugar y rol del escritor en relación a las dinámicas del poder y el ejercicio de la libertad. Jorge Dávila centra su estudio en la pieza teatral *Hui clos (A puerta cerrada)*, leída como manifiesto angustioso de la condición humana, vista y sentida como infierno. En ella Dávila destaca su condición de universo cerrado, la circunstancia límite del confinamiento permanente, el carácter extremo del drama y sus personajes, el desenmascaramiento de la mala fe y el

ejercicio de la crueldad, la tematización de la culpabilidad social y la reminiscencia de ciertas ideas cristianas.

El cuarto apartado, “Itinerarios”, explora la trayectoria del pensamiento sartreano y la filosofía existencialista en diálogo con otros ámbitos que han devenido hitos de la aventura humana, en el siglo XX: la experiencia de la Revolución cubana, el psicoanálisis y la perspectiva feminista. Zuleika Cruz explora la relación Sartre-Cuba: las visitas que realizó el filósofo francés a la isla; su encuentro con el Che Guevara y las convergencias entre ambos pensadores; la influencia del método literario sartreano en las letras cubanas vía Alejo Carpentier y, más adelante, Lisandro Otero; el impacto que tuvo la representación de *La puta respetuosa* en Cuba, y la presencia del pensamiento de Sartre en obras como *Memorias del subdesarrollo*. Zuleika Cruz se pregunta si, a raíz del quinquenio gris y ciertos hitos polémicos como el caso Padilla, se va alejando Jean-Paul Sartre de Cuba. La investigadora cubana cierra su texto con la cita de un encuentro imaginario entre el filósofo y Simone de Beauvoir, relatado por Rolando Sánchez, perteneciente a la generación de los “novísimos”, en un cuento titulado “Umbral”. Marie-Astrid Dupret tiende puentes entre Sartre y el psicoanálisis. Con este propósito, destaca algunos conceptos elaborados por Lacan –como, por ejemplo, el sentido del acto, “entre-dos-muertes” y “segunda muerte”– que conectan con importantes pasajes de textos sartreanos. El tema de la libertad, ligado en Sartre a una cuestión ética, remitiría desde el psicoanálisis a la pregunta “¿por qué actuamos como actuamos?”. El “proyecto”, en términos sartreanos, el deseo, en Lacan; la referencia al “otro”, son elementos que permiten ahondar el diálogo propuesto. Florence Baillon ofrece un retrato de Simone de Beauvoir, en el que

incorpora datos biográficos de la filósofa relacionados con su filiación social; su formación universitaria y su trayectoria intelectual; la singular relación establecida entre ella y Sartre; su militancia feminista; su concepción sobre la relación entre filosofía y moral, filosofía y creación literaria. En el curso de esta trayectoria, el ensayo destaca de manera particular la enorme repercusión que tuvo la aparición de *El segundo sexo*; el escándalo que provocó el libro al momento de su aparición, su vigencia actual; las coincidencias y distancias entre su pensamiento feminista y la militancia socialista. Con aliento apasionado, Baillon cierra el ensayo con una respuesta múltiple y certera para responder ¿qué le debemos a Simone de Beauvoir?

El quinto y último apartado, “Memorias”, recoge las voces de quienes protagonizaron, con lucidez crítica y creativa, los diálogos y disputas entre nuestros artistas e intelectuales con Sartre. Alejandro Moreano evoca cómo llegó a Ecuador la moda del existencialismo, la recepción de los libros de Sartre entre los jóvenes intelectuales durante las décadas de los sesenta y setenta; las tesis de la libertad y el compromiso como uno de los ejes de la influencia sartreana; las disputas sobre cómo compaginar la vanguardia estética y la política; la influencia sartreana no solamente en el quehacer literario y político, sino también en el terreno de la intimidad y de la vida moral; la huella sartreana en *La bufanda del sol*; las relaciones Sartre-Che Guevara, Sartre-Fanon, Sartre-Genet; la resignificación de Sartre en el contexto de las nuevas situaciones mundiales, en el que el diálogo Sartre-Fanon vuelve a ser necesario, son reflexiones que articulan, con lúcida y exquisita pasión, los caminos de una prolífica recepción. Abdón Ubidia ofrece un testimonio de cómo, en su generación, leyeron a Sartre. Recupera la memoria de un “nosotros” que, en su momento y de

maneras diferentes, constituyera *la galaxia Sartre*. Ensayo respuestas a los sentidos e implicaciones que tuvo entonces “ser un sartreano”, vuelve a los referentes obligados de la reflexión sartreana y al impacto que generó el desenfadado estilo de vida proclamado y asumido por Beauvoir y Sartre. El diálogo mantenido por intelectuales latinoamericanos con escritores franceses; la guerra fría y las luchas por la liberación; el poder gravitatorio que ejerció la reorientación marxista de la doctrina existencialista; los modos como fue leída la obra de Sartre, el *capitán literario y filosófico*; la irrupción, y consecuencias de ello, de discursos “antisartreanos”, *los antihumanismos teóricos* (el estructuralista y el neoliberal); la presencia de Sartre en múltiples ejemplos relativos a elecciones literarias y vitales; la posible recuperación del pensamiento sartreano a comienzos del siglo XXI; las actuales condiciones políticas mundiales, son algunas de las líneas que organizan este ensayo que combina memoria autobiográfica, aliento poético y erudición literaria. Ulises Estrella, en la conversación con Hernán Ibarra, rememora, con riqueza en detalles y anécdotas, el origen y aventuras de los tzántzicos; sus recitales, viajes, lecturas, movilizaciones y actos políticos, escenarios, publicaciones, protagonistas; el ambiente político y cultural de unos años que tenían a Cuba y al continente latinoamericano en el horizonte de intensos diálogos e intercambios. Martha Rodríguez ofrece una suerte de reconstrucción arqueológica en busca de personajes guayaquileños, cuya vida y producción literaria se habrían inspirado en la obra, nociones y actos de Sartre: los primeros antecedentes de una incipiente recepción en los *Cuadernos del Guayas*, durante el decenio de 1950, y más adelante, en la siguiente década, en la revista *La Semana*. El ensayo rastrea la presencia de personajes desencantados en nuestra literatura –en Benjamín Carrión, Pedro Jorge Vera,

Miguel Donoso–; las dinámicas culturales porteñas: el grupo Sicoseo, los talleres de lectura y formación, el café Montreal, las universidades, la militancia política, en el esfuerzo por recuperar la atmósfera vital y cultural de una época que, desde el puerto, evidencia coincidencias, acercamientos y enormes distancias con relación a la escena quiteña de su momento. Fernando Balseca, en el diálogo que mantiene con Martha Rodríguez, rememora su vinculación con el grupo literario Sicoseo y el espacio de diálogo y aprendizaje que brindó el café Montreal, las primeras lecturas sartreanas en la universidad, el magisterio ejercido por escritores de la generación anterior, las rutas aprendidas en la marginalidad del puerto, los puentes de acercamiento entre Guayaquil y Quito. Raúl Vallejo vuelve a los tiempos de Sicoseo con el propósito de destacar la idea de compromiso sartreano, pero concretado más bien como una opción estética que diera forma literaria al lenguaje popular. En esta entrevista, Vallejo recupera la memoria del movimiento cultural guayaquileño de fines de los setenta: el café Montreal; la relación de los jóvenes escritores con la Casa de la Cultura; las primeras obras de Velasco Mackenzie, de Nieto Cadena, de Fernando Artieda; toda una “onda desacralizadora” que, al decir de Vallejo, “tenía más apego por la existencia que por el existencialismo”. Fernando Nieto, en la entrevista con Martha Rodríguez, resalta otras dimensiones y otras geografías de la recepción sartreana: las apropiaciones y posturas que asumieron los intelectuales y artistas de Guayaquil en torno a la figura de Sartre. Recrea, con cierto desparpajo y humor reflexivo, un ambiente cultural pautado por ritmos y ritos diferentes.

## Las deudas con Sartre

Con el deseo de celebrar el centenario del nacimiento de Jean-Paul Sartre, el Área de Letras de la Universidad Andina Simón Bolívar, conjuntamente con la Embajada de Francia y el Ministerio de Educación y Cultura, organizó el seminario internacional “¿Qué le debemos a Sartre?”, del 21 al 24 de junio de 2005, con el propósito no solamente de rendir homenaje al filósofo francés, sino, a la vez, de recuperar la vigencia de su pensamiento y la memoria de un prolífico diálogo que intelectuales y escritores ecuatorianos mantuvieron con el filósofo francés, en el esfuerzo por releer y resignificar su obra desde la perspectiva y retos de un nuevo siglo. Como todo trabajo, este libro es el resultado de un esfuerzo conjunto. Agradecemos a Florence Baillon por sus iniciativas en la realización del seminario, por sus reflexiones en torno a la figura de Simone de Beauvoir y por sus traducciones de los textos escritos originalmente en francés, del profesor François Noudelmann. Agradecemos a Raúl Serrano Sánchez, por el especial cuidado en la preparación conjunta de este trabajo y por sus valiosas sugerencias en el proceso de indagación tras las pistas sartreanas. Al escritor Abdón Ubidia por haber cedido como título del presente libro el que fue, inicialmente, título de su ensayo.

Gracias a todos los profesores, colegas y amigos que participaron con sus ensayos y reflexiones en el seminario y en la realización de la presente edición.

Alicia Ortega Caicedo  
Área de Letras,  
Universidad Andina Simón Bolívar,  
Sede Ecuador

## Un obrero infatigable

---

“Obrero infatigable, centinela presente en todos los frentes de la inteligencia”, según el refrán de Audiberti, Jean-Paul Sartre ocupa un espacio importante en la historia de las ideas contemporáneas. La Embajada de Francia quiso asociarse, desde el inicio, al seminario: “¿Qué le debemos a Sartre?”, organizado en Quito por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Sartre, sin duda alguna, representa el singular ejemplo de un hombre que al mismo tiempo ha construido una gran obra literaria y filosófica, a partir de su existencia personal y en el reino de la libertad. A pesar de los ataques de los que ha sido y es objeto, continúa siendo uno de los autores franceses más estudiados y comentados de nuestra época. Gran parte de sus textos ya son clásicos; en literatura: *La náusea*, *El muro*, *Las palabras*; en filosofía: *El ser y la nada*, *La trascendencia del ego*; en teatro: *A puerta cerrada*, que ha sido representada en innumerables ocasiones; *Las moscas* y *Las manos sucias* a menudo se han reactualizado; la puesta en escena de

Daniel Mesguisch demuestra la gran fuerza teatral de *El diablo y el buen Dios*.

Filósofo influenciado por Husserl y Heidegger, Sartre descubre la fenomenología, adaptándola a la tradición francesa y practicando una filosofía más pública y abierta: el existencialismo que, para citar a Boris Vian, “no guarda ninguna relación con las camisas a cuadros, los cabarets y el pelo largo”, y proclama la necesidad del compromiso: “Hay que hacer algo con lo que los demás han hecho de nosotros”.

Convertido en el representante del existencialismo francés recorre el mundo; el compromiso se vuelve una tarea permanente que asume valiéndose de todos los instrumentos tradicionales de la protesta (declaraciones públicas, debates y manifestaciones callejeras). Recordemos entonces que Jean-Paul Sartre es a quien el General de Gaulle, durante la guerra de Argelia, no duda en compararlo con Voltaire, diciendo: “a Voltaire no se lo lleva a la cárcel”.

No cabe duda que el filósofo y novelista fallecido hace veinte y siete años será por mucho tiempo uno de los pilares fundamentales del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. Vale resaltar que la contribución de la Embajada de Francia en Ecuador se tradujo en la participación del filósofo francés François Noudelmann, profesor de la Universidad París VIII y reconocido especialista en Sartre. Su conferencia “El imaginario iconoclasta de Sartre”, dictada en la Alianza Francesa, contribuyó a abrir nuevas perspectivas para el público ecuatoriano en una de las problemáticas centrales del pensamiento y escritura de Sartre: la imagen, la imaginación y el imaginario.

Me complace de manera personal y, ante todo, en lo que concierne a mi representación diplomática, haber

participado en esta iniciativa de la Universidad Andina Simón Bolívar, que estrecha firmemente las relaciones franco-ecuatorianas, en esta ocasión en torno a Jean-Paul Sartre, emblemático filósofo, tan apreciado por los ecuatorianos.

*François Cousin*  
Embajador de Francia en Ecuador

**Motivos**

## **Trayectorias y memorias del diálogo con Sartre en la escena cultural de Quito**

---

**Alicia Ortega Caicedo**

---

He realizado mi acto, Electra, y este acto era bueno.  
Lo llevaré sobre mis hombros como el vadeador  
lleva a los viajeros, lo pasaré a la otra orilla  
y rendiré cuenta de él. Y cuanto más pesado sea de llevar,  
más me regocijaré, pues él es mi libertad.

*Las moscas*

El 5 de junio de 2005 se celebraron los 100 años del nacimiento de Jean-Paul Sartre. La influencia del pensador francés en América Latina es ampliamente reconocida. Por ello, veinte y siete años después de su muerte, nos preguntamos: ¿Qué queda del filósofo, del escritor comprometido y activista político, del dramaturgo y novelista, del compañero de Simone de Beauvoir, del periodista, del crítico y polemista hombre de izquierda, de su alegato a los intelectuales a “meterse en lo que no les corresponde” y su filosofía de la “situación”, de sus combates, de sus errores? Personaje polémico, objeto de admiración y de rechazo, hoy en día no deja de ser una figura que encarna las grandes preocupaciones, búsquedas y utopías del siglo XX. Trabajador incansable al servicio de una inteligencia fuera de lo común, preocupado siempre por vincular los fenómenos creativos con los desafíos de su tiempo y con los problemas centrales de la condición humana, Jean-Paul Sartre es aún considerado, a pesar de sus contradicciones, un símbolo del intelectual comprometido.

## Primeros antecedentes, década de 1950. *Letras del Ecuador*. De la perplejidad a la admiración

Quise el amor puro; necesidad; amarse,  
es odiar al mismo enemigo;  
me desposaré, pues, con vuestro odio.  
Quise el bien; tontería; sobre esta tierra  
y en estos tiempos, el Bien y el Mal son inseparables;  
acepto ser malvado para llegar a ser bueno.  
*El diablo y el buen Dios*

Jean-Paul Sartre es, sin duda alguna, uno de los principales interlocutores de intelectuales y escritores ecuatorianos, durante las décadas de los sesenta y setenta. Sin embargo, hay antecedentes de una temprana recepción de Sartre, desde finales de los años cuarenta.

En abril de 1946, aparece en *Letras del Ecuador* un artículo titulado “Tres escritores de Francia”.<sup>1</sup> El texto, escrito originalmente en francés por Pierre Descaves –dramaturgo y director de la Comédie Française entre 1947 y 1953–, destaca como “último acontecimiento exclusivamente literario” la publicación de dos novelas de Sartre, *La edad de la razón* y *La prórroga*, primeros volúmenes de *Los caminos de la libertad*. El ensayo pone de relieve el talento, audacia y “crudas expresiones” de Sartre; apunta que no es posible que un escritor semejante no sea “el hombre del momento”. Ofrece luego detalles importantes de su biografía: su cautiverio de 1940, su ejercicio docente, sus primeras obras escritas durante los años de ocupación, su participación detrás de las barricadas durante la semana de la liberación de París, sus viajes, su reciente cargo como director de *Los tiempos modernos*, sus costumbres bohemias. Retrato que cierra diciendo:

1 Pierre Descaves, “Tres escritores de Francia”, en *Letras del Ecuador*, No. 12, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1946, p. 8.

“Jean-Paul Sartre podría estar a la misma altura que los enciclopedistas de fines del siglo XVIII, capaces de efectuar un balance de diversos acontecimientos y de señalar nuevas rutas”. Aborda los rasgos generales de su filosofía existencialista, en la que destaca la lucidez de Sartre, su “moral valerosa” para ser responsable y actuar frente a la situación. Reseña muy sucintamente las dos novelas arriba mencionadas, y señala que el lector de dichos libros se verá colocado en una situación similar a la de muchos intelectuales franceses: el de una profunda soledad y una incesante interrogación. Sin embargo, concluye, todo eso sería muy triste, “si el propio autor no nos anunciara que la cobardía ante la vida se transformará en heroísmo por *Los caminos de la libertad*”.

El mismo año aparece otro artículo, también escrito originalmente en francés, “Jean-Paul Sartre. El filósofo de la nada”.<sup>2</sup> Este trabajo más bien pone el acento en las querrelas desatadas en París alrededor de la filosofía que expone y propaga la obra de Sartre. Reseña brevemente *A puerta cerrada*, *El ser y la nada*, *La náusea* y *Las moscas*. Apunta que lo más importante de tales controversias son las respuestas que ha ofrecido Sartre a sus propios adversarios. De las varias respuestas citadas, destaca particularmente la siguiente: “El existencialismo no es una delectación lúgubre, sino una filosofía humanista de acción, de esfuerzo, de combate y de solidaridad”. El autor del ensayo explicita su perplejidad ante la palabra “solidaridad”, puesto que “la última obra teatral de Sartre, *A puerta cerrada*, que muestra la solidaridad en el mal, llevada al paroxismo, contiene estas palabras terribles: “El infierno son los otros”. Filosofía, concluye, “tremendamente desprovista de amor.

2 André Rousseau, “Jean-Paul Sartre. El filósofo de la nada”, en *Letras del Ecuador*, No. 13, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1946, p. 20.

[...] O bien no tiene la importancia que se le atribuye, o bien es sólo un lujo del espíritu, sin incidencia real sobre los hechos”.

Al año siguiente, Salvador Reyes<sup>3</sup> escribe una nota desde París, “Saint Germain des-Prés, meridiano intelectual”,<sup>4</sup> publicada en *Letras del Ecuador*. El tono del ensayo es más bien de perplejidad, con algo de ingenuidad y cierto espanto. Describe Saint Germain des-Prés como “el sitio más traidor de París”, “peligroso paraje [...] cargado de dinamita intelectual”; en el que el visitante desconfiado que se aproxima a los cafés del barrio –el Lipp, el Deux Magots y el Flore–, verá una “clientela sospechosa”:

Las melenas hirsutas y las calvas agresivas, los vestones masculinos de colores insólitos, los anteojos grandes como ventanas, los muslos de mujeres que se ofrecen escapando de las cortas faldas, los libros que se amontonan sobre las mesas, las pipas que humean como viejos barcos a todo vapor, son elementos suficientes para poner en alarma al menos impresionable. Nada bueno puede incubarse en esa atmósfera cargada de humo y de nombres de artistas.

Más adelante, describe el café de Flore:

La mayor parte de los habitués de Saint Germain parecen cultivar un cierto snobismo de la fealdad. Van de la ausencia absoluta de maquillaje a la máscara de color agresivo, se diría que cada uno busca el peinado más desfavorable a su tipo [...] barbas desordenadas, camisas sospechosas, pies negros a través de las sandalias en verano [...] el snobismo de la fealdad llevado al extremo. [...] Saint Germain es ahora el corazón literario y artístico de París. Montparnasse ha muerto. [...] Saint Germain, más exactamente el café de Flore, es la cuna

3 Salvador Reyes, escritor y ensayista chileno (1899–1970). Ejerció la diplomacia, y desempeñó varios cargos en París.

4 Salvador Reyes, “Saint Germain des-Prés, meridiano intelectual”, en *Letras del Ecuador*, No. 26-27, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1947, p. 14.

del existencialismo. Es allí donde el maestro Jean-Paul Sartre viene diariamente y donde sus discípulos lo rodean para recibir la buena nueva.

Anota, más adelante, que, aunque el existencialismo es una “doctrina cargada de pesimismo”, el “jefe de la escuela de la desesperación *ne se prive de rien*. [...] Provincianos y extranjeros, saliendo de la estación, se dirigen a Saint-Germain para ver a Sartre antes que la Torre Eiffel”.

Confiesa Reyes que la pregunta por el existencialismo lo sobrepasa. Reseña, a continuación, la recepción de la conferencia “El existencialismo es un humanismo” con hiperbólica ironía: “Cuando se restableció la calma, Sartre pudo explicar a la muchedumbre sumida en un silencio religioso, los puntos de contacto que su doctrina tiene con el humanismo. La juventud gritó a rabiar y las damas snobs gritaron ¡maravilla!”. Finalmente, reseña las respuestas que diera Sartre a un periodista en el afán de explicar su visión sobre el existencialismo.

Jorge Carrera Andrade publicó “Grandeza y miseria del existencialismo”,<sup>5</sup> en 1950. Se pregunta, al inicio, si el existencialismo es una escuela literaria, una filosofía, una moral, o un culto. El existencialismo, afirma, es todo eso y “se va transformando en una secta”. Luego de hacer un breve retrato de Sartre y constatar que la corriente existencialista invade todos los dominios, Carrera Andrade señala que resulta “altamente sospechosa” la resonancia del existencialismo en plena ocupación alemana y después de la guerra. Hace también una reseña, bastante esquemática, sobre las doctrinas existencialistas: habría obligado a los franceses a mirar, después de la guerra,

5 Jorge Carrera Andrade, “Grandeza y miseria del existencialismo”, en *Letras del Ecuador*, No. 62, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1950, pp. 7-8.

“el horror, la podredumbre y la sordidez humana”. En un segundo momento, otorgaría una “tabla de salvación a los náufragos y suicidas”. En conclusión, Carrera lamenta la popularidad de una filosofía que “reduce el horizonte espiritual”, que “sacrifica el sentimiento noble de solidaridad humana”, que es “un golpe terrible contra el idealismo y el sueño”. “Una invitación –afirma– a la empresa personal, a la aventura sin ley y a la búsqueda del éxito a toda costa, sin reparar en la moralidad”.

El poeta Gonzalo Escudero ensaya una lectura diferente, que evidencia una sensibilidad más aguda, más en sintonía con el filósofo francés. Su artículo<sup>6</sup> de 1951, lo escribe desde París como delegado permanente del Ecuador ante la UNESCO. Fundamentalmente, reseña la pieza teatral *El diablo y el buen Dios*, así como también da cuenta de la polémica que suscitara la recepción de la obra entre el público francés. Destaca la “maestría técnica” y el “denuesto contra toda ética y todo equilibrio moral”; “La temeraria tesis de que el bien engendra el mal aún más que el mal mismo, constituye el sentido esencial del drama y nos conduce al extremo absurdo del agnosticismo ético”. Escudero apunta que Sartre, en su defensa, arguye que “apenas se ha ceñido a descubrir y confrontar la semejanza entre la humanidad del siglo dieciséis y la actual, idénticamente rebeldes contra la superstición religiosa y el impudor eclesiástico”. Como balance final, Escudero afirma que “es preciso mirar y admirar el reverso, la contrafigura de Sartre, esto es la del escritor integral que se afirma en esta pieza dramática”. Destaca el “acento goethiano por su reminiscencia fáustica”, “la soberanía de su pensamiento”, “la magnificencia estética de su palabra exterminadora y el

---

6 Gonzalo Escudero, “Aventura demoníaca de Jean-Paul Sartre”, en *Letras del Ecuador*, No. 69, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1951, pp. 5-6.

aliento demoníaco de su vocación de creador que lleva en sí mismo los gérmenes de su propia destrucción”.

Como vemos, los ensayos de estos primeros años<sup>7</sup> de recepción evidencian una actitud que se mueve entre la admiración y la perplejidad, la sorpresa y el rechazo; unas veces, miedo ante lo que se avecinaba como amenaza a los nobles sentimientos y al orden moral. Lecturas a veces esquemáticas que, en el mejor de los casos –con la excepción, era de esperarse, de Gonzalo Escudero–, destacan la lucidez, una concepción heroica de la vida, la proyección universalista y humanista del filósofo francés, su aliento *demoníaco* que lo asimilaría a la grandeza de un Goethe o de un Shakespeare. La mayoría de los textos escritos por europeos que, en versiones traducidas, aparecen en *Letras del Ecuador*, reseñan los libros, las polémicas y el ambiente cultural del París de esos primeros años que se desarrollarían bajo el vigoroso influjo de Sartre.

---

7 Jacques Thiériot, “Ensayo de un paralelo entre Sartre y Camus”, en *Letras del Ecuador*, No. 118, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1960, pp. 10-17. Este ensayo, escrito a raíz de la muerte de Albert Camus, establece analogías y discrepancias entre el pensamiento de Camus y el de Sartre.

## Décadas del sesenta y setenta. Los tzántzicos y el “Café 77”

    Mi siglo fue una farsa cruel:  
    la liquidación de la especie humana  
    se decidió en las altas esferas...  
El hombre ha muerto y yo soy su testigo.  
    *Los secuestrados de Altona*

La generación siguiente reaccionaría –con desenfado, agudeza y pasión devastadora– contra los postulados de la generación inmediatamente anterior a ella. En este reclamo, volvería sus ojos a los fundamentos y búsquedas de los escritores de la generación del Treinta. Veamos.

Durante los años sesenta surgió en Ecuador un amplio movimiento de renovación cultural, una de cuyas expresiones más importantes fue el grupo Tzántzico. El tzantzismo fue, a partir de 1962, el movimiento de vanguardia y ruptura que protagonizara la escena cultural, en Quito, a la vez que negara y desacreditara la herencia cultural occidental y cristiana, impuesta por la colonización. Movimiento iconoclasta y de negación total, marcado por el llamado de la acción, la demanda de presente y el sentido de la urgencia; que propone nuevos modos de asumir la función de la literatura, las tareas del intelectual y el ejercicio de la militancia política, en el marco de una búsqueda que deviene primordial: la construcción de una “auténtica cultura nacional y popular”.

Los tzántzicos –afirma Fernando Tinajero– trasladaron a la cultura la estrategia de la guerrilla, renunciaron a la investigación reposada y a la elaboración estética, y adoptaron la oralidad y el montaje cuasiteatral como vehículos que garantizaban una comunicación directa y agitacional con un público

de obreros y estudiantes, bien que sacrificando para siempre una buena parte de su producción poética.<sup>8</sup>

Los tzántzicos llevan su poesía a la calle, a los sindicatos de obreros, a las universidades, a las organizaciones barriales, en el esfuerzo por romper con los espacios y sujetos de recepción tradicionales. Se trataba, en palabras de Alejandro Moreano:

del develamiento de la dimensión ética y estética de la praxis social, política y cultural. Una ética y una estética de la insurrección, el hombre nuevo, la nueva sociedad. [...] El joven Marx, el Che, Frantz Fanon y Sartre, fueron los ideólogos de esas corrientes revolucionarias que tendieron a fundir moral y política, poesía y revolución.<sup>9</sup>

Las tesis y actitudes parricidas, el carácter subversivo del movimiento, el afán de experimentación formal, la predilección por la poesía oral, el *happening* y el teatro agitacional, el deseo de nacionalizar la cultura en el reencuentro con sus raíces auténticamente propias y tradicionales, el esfuerzo por replantear la relación entre el pueblo y los intelectuales, e identificar la voz del poeta con la de su gente, son elementos fundamentales que estuvieron ligados a la demanda de compromiso del escritor inspirada en las tesis sartreanas.

En suma, para las nuevas generaciones se trataba de “un nuevo estilo de concebir y vivir el arte y la literatura. Jugarse el pellejo en todos los actos sin disociar al hombre del escritor”, como manifestara Alejandro Moreano, en 1967, en la revista *Pucuna*.<sup>10</sup>

8 Fernando Tinajero, *De la evasión al desencanto*, Quito, El Conejo, 1987, p. 90.

9 Alejandro Moreano, “El escritor, la sociedad y el poder”, en *La literatura ecuatoriana en los últimos treinta años (1950-1980)*, Quito, El Conejo, 1983, p. 113.

10 Alejandro Moreano, “Nueva actitud intelectual”, en *Pucuna*, No. 9, Quito, 1967, pp. 43-44.

Ulises Estrella responde, en la entrevista realizada por Hernán Ibarra,<sup>11</sup> a propósito de las influencias del momento: “Nosotros fuimos lectores fervientes de Jean-Paul Sartre. Éramos existencialistas. *¿Qué es la literatura?* es el libro básico para todo el grupo. Pero para mí el libro más removedor al principio fue *La imaginación* y luego por supuesto *La crítica de la razón dialéctica*; *La náusea*, novela que nos pasábamos de mano en mano, y la que más nos removió”. El café “Águila de Oro” –rebautizado por ellos como “Café 77”, ubicado a una cuadra del Palacio de Carondelet (Chile y Benalcázar)– fue el punto de encuentro al que acudía un numeroso público a los “Coloquios sobre arte y literatura”, a recitales y manifestaciones de oposición a la junta militar.<sup>12</sup> “Era –rememora Ulises Estrella– nuestro cuartel general, el ambiente trataba de semejarse al Café de Flore de Sartre en París. Tenía unas ventanas grandes que la gente incluso miraba desde la calle; con las ventanas abiertas se oía desde la calle lo que sucedía ahí adentro y tenía un cuartito aparte por donde se podían hacer las reuniones medio secretas. El “Café 77” se clausuró precisamente por una decisión de la dictadura.” Lectura y práctica tan diferentes a las percibidas y ejercidas por la generación anterior.

11 Cfr. entrevista a Ulises Estrella incluida en el presente volumen.

12 La década del sesenta se abre con la crisis del auge bananero; intensas movilizaciones populares traducidas en huelgas estudiantiles y obreras; nuevas esperanzas alentadas por el triunfo de la Revolución cubana (el mito de la revolución posible); tercera presidencia de Velasco Ibarra (1960), seguida de su casi inmediata deposición, a raíz de lo cual Arosemena Monroy asume la presidencia. Como resultado de una campaña religioso-política contra la izquierda y contra el gobierno, en 1963 el ejército da un golpe de Estado (acordado por el Pentágono), y asume el poder una junta militar. La nueva dictadura se caracterizó por su carácter anticomunista, desarrollista y tecnocrático. La junta militar fue derrocada en 1966. Cfr. Agustín Cueva, “El Ecuador de 1960 a 1979”, en *Nueva historia del Ecuador*, vol. 11, Quito, Corporación Editora Nacional, 1996.

## Con el tzantzismo

se cambió la forma de ver el mundo, revolucionándola y a la vez desprovincianizándola, en la medida en que el poeta era ahora también un trotamundo de barba y mochila, peregrino de América Latina [...] y orgulloso de un tercermundismo que no sólo busca revolucionar el mundo, sino también totalizar la historia, por primera vez, desde la periferia.<sup>13</sup>

Son los intelectuales y escritores ligados al tzantzismo<sup>14</sup> y a las revistas literarias de la época sobre quienes ejercerá Sartre, entre otros, su cautivante magisterio. Como testimonia Tinajero,<sup>15</sup> la adhesión a la tesis de la literatura comprometida fue, en la década de los sesenta, la que alimentó las fiebres revolucionarias de esos años, pero también las frustraciones de la década siguiente. En la novela de Tinajero, *El desencuentro*, Enrique Franco escribe una novela en la que rememora “el tiempo de las fiebres”, de la afiliación al partido y el virus de la revolución.

Éramos muchos –dice el narrador– y hacíamos poemas y relatos y gritábamos y leíamos sobre todo leíamos a Sartre y a Camus y a Kierkegard y a Miller y a Nietzsche y a Unamuno y a Dostoievski y a Steinbeck a no sé cuántos más y nos intoxicábamos con libros y con licores baratos porque nadie tenía dinero pero sabíamos que también la vida era un río en libertad y citábamos a Nazim Hikmet y a Vallejo y a Neruda y a Valéry y a Rilke pero sobre todo nos citábamos a nosotros mismos.<sup>16</sup>

13 Agustín Cueva, *Lecturas y rupturas*, Quito, El Conejo, 1986, p. 192.

14 Sobre el tzantzismo, movimientos culturales y revistas durante las décadas del sesenta y setenta, consultar: María del Carmen Porras, *Aproximación a la intelectualidad latinoamericana. El caso de Ecuador y Venezuela*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala y Corporación Editora Nacional, 2000; y Rafael Polo, *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala y Corporación Editora Nacional, 2002.

15 Cfr. artículo que integra este libro.

16 Fernando Tinajero, *El desencuentro*, Quito, Libresa, 1995 [1976], pp. 195-196.

Tal como sostiene Alejandro Moreano: “las influencias en nuestra época son tan extrañas, que no empatan en una pura coherencia teórica y política. Eran Sartre y Brecht, pero también Henry Miller y los beatniks”.<sup>17</sup>

El narrador de la novela *Teoría del desencanto*, de Raúl Pérez Torres, rememora los años de la “década heroica”, cargada de aliento épico y la mirada depositada en el horizonte de la Revolución cubana:

y nos asombrábamos de mirar llena de escombros nuestra antigua literatura y algunos sentimos miedo porque no había con qué reemplazarla, y buscamos puntos de vista desde donde empezar nuevamente, partiendo desde cero y escribimos pensando en que eran tiempos antes del furor, renegando de todo, inclusive de nuestra vida pasada y nos hicimos terroristas, militantes de un Partido que nos miraba con gran preocupación y que empezaba a resquebrajarse como una cáscara de huevo, y estuvimos con Sartre y contra Sartre y también nos importaba una mierda *La Náusea* frente a los niños que diariamente se morían de hambre en los suburbios.<sup>18</sup>

En el presente de la narración, aquellos años han quedado atrás, y los personajes parecen caminar ciegos hacia un horizonte carente de salidas; marcados por la soledad, la vergüenza y la abulia; envueltos en humo, palabras que parecen no decir nada y breves raptos amorosos. Visión ciertamente desencantada, y desencontrada, de la historia. Los jóvenes protagonistas de la novela de Alejandro Moreano, *El devastado jardín del paraíso*, combinan –en los tiempos anteriores a la militancia y la ofensiva armada– lecturas existencialistas y andanzas por las calles de la vieja ciudad:

17 Cfr. entrevista a Alejandro Moreano incluida en el presente volumen.

18 Raúl Pérez Torres, *Teoría del desencanto*, Quito, Abrapalabra, 1985, pp. 17-18.

jóvenes intelectuales que fluían por el sistema vascular de la ciudad como los exponentes vivos de la nueva doctrina: no los poetas del existencialismo sino sus poemas, no los pensadores sino los personajes de carne y hueso que habían escapado de los libros: aquel era Roquentin, este Meursault, el otro Bernard Rieux. [...] Se creía un rebelde, un enemigo a muerte de la cultura, la moral y la civilización. Pero, ¿a lo mejor no era más que un muchacho confuso en una época incierta y que tiempo después entraría en la edad de la razón, retornaría al padre?<sup>19</sup>

Sin duda, “La infancia de un jefe” advierte los caminos de vuelta a la edad del orden y la razón, cuando la rebeldía deviene en paréntesis de inofensivos excesos.

### La misión del escritor. *Pucuna*, *Indoamérica* y *La bufanda del sol*

El hombre no es otra cosa que lo que él se hace...  
El hombre es un proyecto que se vive subjetivamente.  
*El existencialismo es un humanismo*

Las revistas que canalizaron las ideas y estéticas del movimiento fueron: *Pucuna* –de la que salieron un total de nueve números, de octubre de 1962 a febrero de 1968–, *Indoamérica* –fundada por Agustín Cueva y Fernando Tinajero, de la que se publicaron ocho números, entre 1965 y 1967– y *La bufanda del sol* –dirigida en su primera época por Alejandro Moreano y Francisco Proaño, de la que salieron tres números, entre junio de 1965 a julio de 1966. En su segunda época, a partir de 1972, aparece como revista del Frente Cultural,<sup>20</sup> que

19 Alejandro Moreano, *El devastado jardín del paraíso*, Quito, El Conejo, 1990, pp. 106-114.

20 El movimiento Tzántzico se disolvió hacia finales de 1969. El sector de la izquierda que había participado, en 1966, en la “toma” de la Casa de la

aglutina a un amplio conjunto de jóvenes intelectuales. Como recuerda Alejandro Moreano,<sup>21</sup> el primer número de *La bufanda del sol* se abre en su portada con un epígrafe tomado de Sartre: “No nos convertimos en lo que somos, sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros”. Texto que también aparecerá en la portada de su segundo número. En el editorial del primero, Moreano se pregunta por la misión del escritor en un escenario que lleva las marcas de la colonización y carente, por tanto, de una “auténtica cultura”. De allí el llamado a una “toma de conciencia de su responsabilidad”, en el esfuerzo por convertirse en “sujeto de la historia” y “la necesidad de una literatura profundamente entregada a su época”. La revista contiene una encuesta sobre “la responsabilidad del escritor latinoamericano”, con la intención declarada de controvertir y aclarar los puntos antes anotados. Este número presenta, en su tercera página, un autorretrato del filósofo, “Sartre habla. Coloquio en Praga”, en el que destaca sus aproximaciones al marxismo, a la vez que discrepa con ciertas lecturas, de carácter socialista, que tachan de manera gratuita a ciertos escritores como decadentes por la sola razón de pertenecer a una sociedad

---

Cultura, se dividió pronto, pues su ala más radical se vincula a tendencias maoístas y provoca la disolución de la Asociación de Escritores y Artistas Jóvenes. Como resultado se forma, en 1968, el Frente Cultural, al margen de la Casa de la Cultura y como proyecto que aspiraba a ser la “vanguardia cultural de la revolución”, al que se vinculan Ulises Estrella, Fernando Tinajero, Alejandro Moreano, Agustín Cueva, Francisco Proaño, Abdón Ubidia, Jaime Galarza, Esteban del Campo, Raúl Pérez, entre otros. Desde 1972, el Frente Cultural publica nuevamente *La bufanda del sol* “en distinto formato y con caracteres que aunaban la profundización del análisis del fenómeno estético y el abandono de la iconoclastia parricida”. (Tinajero, *De la evasión al desencanto*, p. 105). A partir de 1972 asume el poder la corriente nacionalista de las Fuerzas Armadas, que concreta una política petrolera nacionalista. En 1978 se prepara el retorno al régimen constitucional.

21 Cfr. entrevista a Alejandro Moreano antes cit.

caduca. Se pregunta, finalmente, si será posible establecer un frente común entre los escritores de izquierda de los países del Este y del Oeste. Así mismo, en su segundo número, la revista incluye un artículo de Moreano, en el que reseña, de manera crítica y apasionada, el conocido debate a propósito de “Los escritores contra Sartre”. Finalmente, concluye que

controvertida, polemizada, apasionadamente atacada y apasionadamente defendida, la figura de Sartre aparece íntegra: la de un hombre que se juega entero en medio de sus contradicciones y que ha llevado, en su vida y en su obra, al máximo la responsabilidad del intelectual de Occidente.<sup>22</sup>

En el número uno de la revista *Indoamérica*, Françoise Perus publica un ensayo titulado “Sartre: una moral de la responsabilidad”. En este texto Perus reseña la renuncia de Sartre a recibir el Premio Nobel que le fuera otorgado, así como el rechazo constante que hiciera el filósofo a las distinciones oficiales.

Es que –dice Sartre– un escritor que tome posiciones políticas, sociales o literarias no debe actuar sino con los medios que son suyos, es decir con la palabra escrita. El escritor que acepta una distinción de este género –añade– compromete igualmente, al tomar posición, a la institución que le ha honrado y al mismo tiempo se institucionaliza él. Sucede que en nuestro mundo dividido que ve el afrontarse de dos bloques políticos y de dos culturas, no cabe duda de que toda distinción acordada por una institución de uno u otro campo toma un carácter eminentemente político. Ni Aragon, ni Neruda han recibido nunca el Premio Nobel y se ha decidido darlo a Pasternak por una obra editada en el extranjero y prohibida en su país, contra Sholoyov de quien nadie pone en duda su

---

22 Alejandro Moreano, “Los escritores contra Sartre”, en *La bufanda del sol*, No. 2, Quito, 1965, p. 39.

admirable *Don apacible*. Es por esto –insiste Sartre– y ante la contradicción fundamental de nuestro mundo moderno, que la confrontación pacífica y necesaria de las dos culturas presentes debe tener lugar entre los hombres y su cultura sin la intervención de las instituciones.<sup>23</sup>

A propósito de esta cita, Perus reflexiona acerca de los problemas fundamentales de su tiempo y el puesto que ocupa Sartre dentro del pensamiento contemporáneo, para resaltar los términos fundamentales de la moral sartreana. Destaca la producción de una literatura que, en el siglo XX, “pone todo en tela de juicio” y “se esfuerza en volver sensibles los problemas fundamentales que la humanidad no ha resuelto”. En el segundo número de la revista, Agustín Cueva<sup>24</sup> ensaya una poética del ejercicio de la crítica. Suerte de manifiesto en el que recalca la necesidad de no hablar del “Hombre”, sino de los hombres concretos de una sociedad y un tiempo determinados; de romper, a la hora de mirar la realidad nacional, con los “espejismos creados por otras culturas”; de ejercer una “verdadera libertad de pensamiento”, y de abrir “el estrecho ámbito de la aldea o la provincia”, en un reclamo de aliento cosmopolita y desprovincialización de la literatura. Elementos fundamentales de un pensamiento que se propone la radical renovación de la cultura.

En 1968, los antiguos tzántzicos y otros jóvenes intelectuales forman el Frente Cultural, que da continuidad, durante la siguiente década, a debates anteriores en torno a la cultura nacional, la trascendencia del compromiso y el rol del intelectual en la gran tarea revolucionaria, en abierta pugna con las políticas desarrollistas instauradas

23 Françoise Perus, “Sartre: una moral de la responsabilidad”, en *Indoamérica*, No. 1, Quito, 1965, p. 18.

24 Agustín Cueva, “El sentido de la crítica”, en *Indoamérica*, No. 2, Quito, 1965, pp. 93-97.

por un Estado militarizado. Así, Tinajero afirma, en un ensayo escrito en 1973,<sup>25</sup> que

Este sólo enunciado [el de la responsabilidad de los intelectuales] me hace pensar que Ursula Iguarán tenía razón cuando decía que ‘el tiempo da las vueltas’, porque a lo largo de todos estos años este ha sido el problema que más ha ocupado nuestra atención, suscitando no pocas polémicas y ensayos.

Allí Tinajero ensayó una mirada que, con diez años de distancia, quiere poner en balance el alcance del tzantzismo y relativizar esa actitud de “desgarramiento” y con voluntad de escandalizar, mas no traducida en “militancia de ninguna especie”. En suma, este es un ensayo que pone en cuestión el aparente divorcio político de intelectuales y escritores no comprometidos con una escritura revolucionaria, en el contexto de un debate que se pregunta por la pertinencia de plantear la elección entre literatura y revolución. Toda esta disputa en torno a la “mala conciencia” del intelectual, el compromiso revolucionario, la auténtica creación y la subjetividad del escritor, tiene, entre otros referentes, la recepción de varias polémicas suscitadas a nivel internacional:<sup>26</sup> aquélla que sostuvo Julio Cortázar con José

25 Fernando Tinajero, “El que no habla a un hombre”, en *La bufanda del sol*, No. 6-7, Quito, 1974, pp. 15-23.

26 Uno de los hitos políticos de las polémicas que Cortázar sostuvo, entre 1968 y 1971, es la sostenida con Arguedas. En el número 6 de la revista peruana *Amaru*, Arguedas publicó un capítulo de lo que sería *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Criticado por Cortázar, en *Life en español* (“El escritor y su soledad”, abril de 1969), Arguedas le responde con un texto en *Amaru*, en el que instala la polémica alrededor de lo nacional y lo supranacional, a propósito del escritor profesional latinoamericano. “Don Julio ha querido atropellarme y ningunearme, irritadísimo, porque digo en el primer diario de este libro, y lo repito ahora, que soy provinciano de este mundo, que he aprendido menos de los libros que en las diferencias que hay, que he sentido y visto, entre un grillo y un alcalde quechua, entre un pescador del mar y un pescador del Titicaca, entre un oboe, un penacho de totora, la picadura de un piojo blanco y el penacho de la caña de azúcar...” (Segundo diario, *El zorro...*). Otra polémica, acerca del “papel del escritor”, es la que protagonizaron Cortázar, Collazos y

María Arguedas, la disputa que protagonizaran Cortázar, Oscar Collazos y Mario Vargas Llosa, en 1970, acerca del “papel del escritor”; así como toda la discusión en torno a Sartre a propósito del sentido “de la literatura en un mundo que se muere de hambre”.

En el siguiente número de la revista, Iván Carvajal<sup>27</sup> discrepa con Tinajero, pues fundamentalmente advierte sobre la inutilidad de la literatura para los fines de la política revolucionaria y sobre la dificultad de una gran literatura expresiva de la revolución. Al inicio del ensayo, Carvajal se pregunta si “el viejo Sartre vendiendo periódicos maoístas en las calles parisinas... ¿no constituye suficiente escarmiento para nuestras pretensiones literarias?”. Parte de Sartre para poner radical distancia frente a los términos en que se ha asumido la vieja discusión acerca del compromiso del intelectual: “¿Qué puede significar un esfuerzo estético, una innovación estilística, frente a la cotidianeidad del hambre, de la explotación, de la dependencia?”. Así, “dada la necesidad de continuar en el ámbito de la creación literaria, la venta de periódicos (agitación) puede traducirse en un programa de ‘literatura popular’, que sirva al pueblo, que sea instrumento de la transformación política...”. De esta manera, Carvajal pone en cuestión la problemática del compromiso, dado el riesgo, desde su lectura, de utilizar la política como justificación de una pobre producción estética y, a su vez, de utilizar la literatura como refugio para el desaliento y la confusión política.

El problema real –dirá más tarde Moreano– es la diferenciación objetiva entre la praxis política y la creación artística y literaria

---

Vargas Llosa, en 1970. La disputa se centra en la función de la literatura, y el “compromiso” del intelectual, en los procesos políticos. (*Literatura en la revolución y revolución en la literatura, polémica*, México, Siglo XXI, 1970).

27 Iván Carvajal, “Temas, escenarios y entretelones de la literatura comprometida”, en *La bufanda del sol*, No. 8, Quito, 1974, pp. 3-14.

como proceso productivo, a los que un mismo hombre se enfrenta, en tanto escritor y político. Pero, entonces, no estaban dadas las condiciones para su cabal comprensión.<sup>28</sup>

Con relación a lo que venimos exponiendo, es evidente el rico y prolífico diálogo que nuestros intelectuales mantuvieron con Sartre, en momentos de aproximación y otros de discrepancia, en el contexto de la teoría del compromiso.

### Crítica literaria y reflexión cultural

No se hace lo que se quiere y, sin embargo,  
se es responsable de lo que se es.  
En este sentido, la libertad podría pasar por una  
maldición. Y es una maldición.  
Pero es también la única fuente de grandeza humana.  
Presentación de *Los tiempos modernos*

En 1967 publica Agustín Cueva *Entre la ira y la esperanza. Ensayos de cultura nacional*, texto de inmenso aliento crítico, ambicioso y totalizador, que se propone el estudio del devenir histórico-cultural del Ecuador. Cueva advierte, a lo largo de sus estudios, la pervivencia de la Colonia, como leyenda y realidad, en el conjunto de las letras ecuatorianas. En el apartado que dedica al análisis de la narrativa producida por los escritores de la Generación del 30, en la que destaca de manera particular la figura de Jorge Icaza, Cueva propone que uno de los méritos de Icaza “consiste en haber logrado, a pesar de todo lo que se asegure en contrario, dar un cierto espesor artístico al relato del *hombre-situación*”<sup>29</sup>

---

28 Alejandro Moreano, “El escritor, la sociedad y el poder”, *op. cit.*, pp. 117-118.

29 Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza*, Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, 1981 [1967], pp. 53-54.

(las cursivas son mías). Indudable la deuda con Sartre, en la construcción de una mirada que pone el acento en la demanda que tiene todo gran escritor de tomar partido con la “singularidad” de su época, de actuar sobre su tiempo, de “revelar” su presente. En el mismo apartado, Cueva ha señalado que “producto de un estado colonial continuado en la época republicana, el habitante ecuatoriano es un hombre-situación antes que un hombre-en-situación”.<sup>30</sup> Veinte años después de la primera edición, Cueva redacta una introducción a la quinta edición de *Entre la ira y la esperanza*,<sup>31</sup> en balance retrospectivo, en el que rememora los hitos positivos que influyeron en su formación intelectual, y en la de su generación. Entre otros nombres, el primer escritor mencionado es Jean-Paul Sartre, particularmente su libro *¿Qué es la literatura?* Destaca también

su preferencia por cierto tipo de labor intelectual en la que lo fundamental parece ser el planteamiento de grandes interrogaciones y sugerencias de interpretación del mundo [...] antes que la acuciosa recopilación de datos de alcance muchas veces mezquino, que a la postre no hacen más que comprobar con métodos supuestamente científicos lo que todo el mundo ya sabía sin necesidad de recurrir a un especialista.<sup>32</sup>

En el capítulo “Tres momentos de la conciencia feudal ecuatoriana” –centrado en *Cumandá*, de Juan León Mera; *Égloga trágica*, de Gonzalo Zaldumbide y la producción poética de los modernistas–, Cueva indaga en las razones por las cuales los escritores citados escogieron ciertos paradigmas literarios como modelos foráneos a imitar, “forma pobre y mediatizada de enfrentar la realidad, pero que no exige de

---

30 *Ibid.*, p. 52.

31 Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza*, Quito, Planeta, 1987.

32 *Ibid.*, p. 9.

responsabilidad al imitador”.<sup>33</sup> Este capítulo se abre con un epígrafe de Sartre, tomado de *Situaciones*, II, “[el escritor burgués] contempla a los grandes desde afuera, con los ojos de los burgueses, y desde afuera a los burgueses con los ojos de la nobleza, conservando la suficiente complicidad con unos y otros como para poder comprender igualmente desde adentro”.<sup>34</sup> Ciertamente, lo que se propone Cueva es advertir cómo los textos que estudia dan cuenta de una conciencia feudal que ha roto todo amarre con la realidad, que narra la historia como un itinerario de fatalidades, que descubre su propia historicidad conflictiva y que demuestra un decadente desinterés por el presente.

En el esfuerzo por reconstruir el itinerario de la conciencia feudal ecuatoriana, Cueva insiste en develar las complicidades de una conciencia que se decanta en una literatura que resulta, a sus ojos, “alejada de la vida”, modelada en lengua “trasplantada” y “apéndice de otra literatura”. Del conjunto de los poetas modernistas, Cueva rescata a Medardo Ángel Silva, “venido de la nada”, cuyos versos no se nutrirían del tema del “exilio” y el “reino”, puesto que más bien “asumen nuestra realidad”. Pues, continúa Cueva y cita a Sartre: “Las clases altas lo han empujado, sin que se dé cuenta, hacia una actividad de lujo, por temor de que vaya a engrosar las huestes de la revolución”.<sup>35</sup> No olvidemos que la discusión en torno a la formación de una verdadera cultura nacional y mestiza –resistencia a la penetración indiscriminada de las culturas extranjeras, tema de la “inautenticidad” cultural y de la “palabra encubridora”, esfuerzo por lograr “un verdadero y sólido sincretismo”, capaz de estructurar

---

33 *Ibid.*, p. 75.

34 *Ibid.*, p. 74.

35 *Ibid.*, p. 114.

una “entidad original y robusta”– centraliza el debate de aquellos años. Empeño, ciertamente, “marcado de ambigüedad”, pues de lo que se trata es de encontrar la forma, digna y creativa, de establecer un diálogo entre lo propio y lo foráneo, en contextos de poscolonización (en los que perviven formas enmascaradas de colonización cultural). Conciente de tal ambigüedad, Cueva cita, en apoyo de su tesis, esa “ley de bronce”, enunciada por Sartre, según la cual “el colonizado no tendría otras armas modernas que las que logre arrebatarse al colonizador”.

## Problema de la cultura nacional

No hace mucho tiempo, la tierra contaba con dos mil millones de hombres, o sea, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, y los otros lo tomaban prestado [...] Terminó: las bocas se abrieron solas; las voces amarillas y negras hablaban aún de nuestro humanismo, pero era para reprocharnos nuestra inhumanidad.  
Prefacio a *Los condenados de la tierra*

En el balance crítico que hace Alejandro Moreano en torno a los alcances y límites de los movimientos culturales, en la década de los sesenta, señala el carácter ambiguo y contradictorio entre dos postulados que estructuraron las búsquedas de esos años: el compromiso político con el pueblo, que se traducía en el parricidio artístico y político, y “sus apetitos culturales cosmopolitas y vanguardistas”. Conflicto, advierte Moreano, característico de todo momento de revolución y ruptura; pues las vanguardias políticas y culturales expresan, simultáneamente, ricas afinidades y tensos desencuentros. Las propuestas experimentadas para

aliviar las tensiones frente al conflicto señalado –continúa Moreano– fueron insuficientes, en la medida en que el problema mismo “surgía de las confusiones entre literatura y política”. “Así, por ejemplo, la confusión entre arte y agitación provocaron una suerte de devaluación de la escritura: ‘Frente a un niño que se muere de hambre, *La náusea* no vale nada’, la frase de Sartre latigaba la conciencia del escritor de izquierda que terminaba escribiendo debajo de la cama”.<sup>36</sup> Probablemente, el afán de “universalismo” en el arte, haya que entenderlo en los términos que propone Cueva, como una de las respuestas que ofrece en la entrevista que realizara *La bufanda del sol*, a propósito de la responsabilidad del escritor latinoamericano: “como afirmación valiente de lo propio”. Con este aliento ya no existe paradoja entre el deseo por desprovincianizar al arte y, a la vez, reencontrarlo con sus elementos aborígenes.

*Más allá de los dogmas*,<sup>37</sup> de Fernando Tinajero, se abre con una reflexión en torno a la situación y misión que corresponden al escritor contemporáneo: concibe al *escritor honrado* como un hombre que realiza un trabajo de significación social, trabajo que deberá contribuir a negar el ejercicio de todo poder opresor. En el marco de esta reflexión, Tinajero destaca un *vago pero punzante malestar* de los escritores: autoconsiderados como voces de la conciencia colectiva, por un lado, e invisibilizados por un público que parece no darles demasiada importancia, por otro. Ante tal dilema, el concepto de *literatura comprometida* les sale al paso, afirma Tinajero, con argumentos irrefutables:

<sup>36</sup> Alejandro Moreano, *op. cit.*, p. 116.

<sup>37</sup> Fernando Tinajero, *Más allá de los dogmas*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1967.

Ya no se trata de escoger entre la pluma y un instrumento cualquiera de producción, sino de convertir a aquella en una suerte de palanca de Arquímedes capaz de levantar el mundo. En lugar de puro deslumbramiento estético, la iluminación de una época mediante el planteamiento siempre reiniciado en la condición humana.<sup>38</sup>

Reconocer y asumir la responsabilidad del escritor es la demanda frente a la cual escritores e intelectuales se aprestan a responder con su propio trabajo. Formular “interpretaciones totales y coherentes de la realidad”, demanda de contemporaneidad. “En lugar de preguntarme en abstracto por el hombre y el mundo, me pregunto por estos hombres concretos”.<sup>39</sup> Evidente el magisterio de Sartre en la demanda que asume el crítico hacia el escritor: el compromiso de “estar en el asunto” y de ejercer “una función social”, desde una concepción *totalitaria* del hombre. En esta misma línea de reflexión, Tinajero afirma que al intelectual, por su propia condición, ningún problema puede serle ajeno, y que de alguna manera su labor debe ser una contribución para resolverlos. La pregunta por el sentido de la revolución gravita en el horizonte del debate, junto a la conciencia de vivir tiempos de crisis:

agobiados por el peso de una vergonzosa derrota nacional; encuegados por el auge de un caudillismo enloquecedor; desilusionados de los partidos tradicionales [...] acosados por el hambre, la desocupación y la injusticia; desazonados por la idea de que no hemos llegado a ser un país de verdad [...] desvalorización de las ideologías.<sup>40</sup>

Crisis que habría despojado a los humanos de una imagen *unitaria* del mundo, asfixiados por el peso de estrechos

---

38 *Ibíd.*, p. 13.

39 *Ibíd.*, p. 18.

40 *Ibíd.*, p. 54.

y caducos *dogmas*. Todo esto en el marco de la cuestión en torno al carácter *inauténtico* de la cultura nacional ecuatoriana: una cultura que –desgarrada entre sus “hondas tradiciones populares”, por un lado y, “los valores típicamente europeos”, por otro– no habría sabido construir una “síntesis histórica”, de manera *original* y *auténtica*.

Es altamente significativo que el capítulo, “Defensa de la ingratitud”, culminante del libro que venimos comentando, se abra con una cita de Jean-Paul Sartre: las palabras con las que éste comenzara en 1961 su prefacio a *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon. Tinajero contextualiza el pensamiento de Sartre, citando otro texto del filósofo francés, *Materialismo y revolución II. La Filosofía de la revolución*. Citas que tienen el propósito de insertar una mirada crítica en torno al concepto, de raíz colonizadora, de *hombres naturales*:

Todo el mundo ha sentido lo que hay de despectivo en el término “natural” que se emplea para designar a los indígenas de un país colonizado. El banquero, el intelectual, aún el profesor de la metrópoli, no son naturales de país alguno; no son naturales, en una palabra. En cambio, el oprimido se siente natural: cada uno de los sucesos de su vida viene a repetirse que no tiene derecho de existir.<sup>41</sup>

En diálogo con estas ideas, Tinajero ahonda en el deslinde entre “hombres naturales” y “hombres sagrados”, con el propósito de derivar de tal distinción las consecuencias que trae la colonización en el orden de la cultura. Así, continúa, en la América “independiente” el natural de ayer sigue siendo ahora un natural, “pero el hombre sagrado de hoy, que no lo fue ayer, es un dudoso heredero del colonizador, en el que curiosamente se mezcla la sangre extranjera con la natural. Mestizos descartados, los

---

41 Sartre cit. por Tinajero, *Más allá de los dogmas*, p. 134.

hombres sagrados de nuestro tiempo son los renegados que desconocen a su madre porque la grandeza paterna les ha deslumbrado”.<sup>42</sup>

De cara al debate en torno al mestizaje en el contexto de la cultura ecuatoriana y profundizando en la tesis sobre *nuestra inautenticidad cultural* (dada la ausencia de un “auténtico mestizaje cultural” y dado su “carácter absolutamente colonizado”), Tinajero invita a “volvemos contra nuestro pasado para negar su validez”. Actitud *parricida*, defensa de la *ingratitude* –como uno de los fundamentales motores de la historia: “Volvemos contra nuestro pasado significa asesinar a nuestros predecesores y asesinarlos sin piedad. Somos, en cierto modo, sus hijos, puesto que de ellos recibimos nuestra cultura que nos incomoda; pero nos duele serlo. Asumiendo en toda su grandeza el peso de nuestra ingratitude, nos volvemos parricidas”.<sup>43</sup>

### Teoría del compromiso y parricidio

La función del escritor consiste en obrar de modo que nadie pueda ignorar el mundo y que nadie pueda decirse inocente ante el mundo.  
*¿Qué es la literatura?*

*Teoría del compromiso* leída en clave parricida: compromiso, para la joven generación intelectual, de asumir el repudio frente a la herencia cultural recibida, dado su carácter colonial e inauténtico. De allí el dilema al que se verían enfrentados los jóvenes escritores: “seguir como siempre produciendo obras que sean –según expresión

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 155.

sartreana– ‘comprimidos de silencio’, o romper con la situación imperante y luchar por la implantación de un nuevo orden de cosas”.<sup>44</sup> Sartre-Fanon se imponen en el horizonte del parricidio intelectual: *popularizar* la cultura y *crear* una “nueva y verdadera cultura” son los imperativos de las nuevas generaciones. El *tzantzismo* habría sido resultado, según opinión de Tinajero, de una triple confluencia: el clima de rebelión provocado por la Revolución cubana, el influjo de los movimientos iconoclastas argentinos, y

la febril lectura de la filosofía existencialista [...] Tal filosofía estaba muy lejos del marxismo y parecería imposible que haya servido de puente hacia la toma de posiciones políticas revolucionarias. No obstante, Sartre acababa de estar en Cuba y había expresado sin reservas su adhesión al proceso revolucionario: era entonces su versión del existencialismo, que iniciaba el viraje de su tortuosa aproximación al marxismo, lo que los tzántzicos invocaban para justificar su actitud crecientemente radicalizada.<sup>45</sup>

Movimiento de negación total que, en su afán por *asesinar* a los *padres*, emprendieron de manera simultánea *la búsqueda de lo auténticamente propio* –aspiración enunciada como ‘cultura popular’, articulada al compromiso político con el pueblo.

Sartre aparece también como epígrafe del texto que abre *Aproximaciones y distancias*:<sup>46</sup> “La colonización como problema antropológico. (Notas para una teoría del desencuentro)”, libro de 1976, a propósito de la discusión en torno al rumbo de nuestra “cultura desraizada” y el advenimiento del

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>45</sup> Fernando Tinajero, *De la evasión al desencanto*, *op. cit.*

<sup>46</sup> Fernando Tinajero, *Aproximaciones y distancias*, Quito, Planeta, 1986. Este libro reúne varios artículos escritos entre 1976 y 1985.

“nuevo hombre liberado”, capaz de fundar morada en “su propio y específico mundo”. Sin duda, es posible también reconocer el magisterio de Sartre en el anhelo y búsqueda de *totalización de la realidad*: anhelo que, en el terreno de la crítica literaria, presupone no aislar a la literatura de la vida en función de una crítica extremadamente especializada que se agota en el protagonismo del lenguaje.

### Proyecciones

Las fotografías de Cartier-Bresson no charlan nunca  
La Idea China se aleja y palidece: ya no es más  
que una denominación cómoda.  
Quedan los hombres que se asemejan  
en cuanto hombres.  
*De una China a otra*

Sartre es, pues, referente de un intenso y fructífero debate que intensificó la escena cultural ecuatoriana durante las décadas de los sesenta y setenta; proveyó la imagen de un héroe que protagonizaría significativas novelas, en el contexto de la narrativa ecuatoriana contemporánea.

¿Qué más le debemos? Su radical filosofía de la libertad; la sed de totalidad y el imperativo de elección; su moral de acción y compromiso de la palabra, ya que “hablar es actuar”; su sentido de libertad como fuente de grandeza humana; su concepción de hombre como proyecto de hombre, puesto que “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”; a través de la lectura que hiciera de las fotografías de Cartier-Bresson, la invitación a borrar lo pintoresco frente a un rostro o práctica ligada a mundos culturales otros; su apuesta por el “hombre verdadero, de carne y hueso”, por encima de credos o principios, como atestiguara el militante incomprendido por la cúpula del

Partido en *Las manos sucias*: “Y yo los quiero por lo que son. Con todas sus porquerías y todos sus vicios. Quiero sus voces y sus manos calientes, y su piel [...]. Para mí sí cuenta un hombre de más o un hombre de menos en el mundo. Es muy valioso”.<sup>47</sup>

Le debemos su fervorosa crítica al humanismo europeo y su denuncia a toda práctica colonialista; haber alentado y participado en esa larga lucha en pro del reconocimiento a los derechos de todo grupo humano marginado u oprimido; su llamado de atención a los intelectuales a “meterse en todo lo que no les corresponde”. Sartre es, más que un escritor, una voz. Como señalara Benjamín Carrión en 1977: “Una voz que hay que saber oír para saber por dónde van los buenos caminos del hombre. Un guía certero capaz de evitar las derrotas y los descaminamientos. Una voz que conoce *Los caminos de la libertad*”.<sup>48</sup>

### Bibliografía

- Carrión, Benjamín, “La ceguera de Sartre”, en *Plan del Ecuador*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1977.
- Cueva, Agustín, “El Ecuador de 1960 a 1979”, en *Nueva historia del Ecuador*, vol. 11, Quito, Corporación Editora Nacional, 1996.
- , *Entre la ira y la esperanza*, Quito, Planeta, 1987.
- , *Lecturas y rupturas*, Quito, El Conejo, 1986.
- Moreano, Alejandro, “El escritor, la sociedad y el poder”, en *La literatura ecuatoriana en los últimos treinta años (1950-1980)*, Quito, El Conejo, 1983.
- , *El devastado jardín del paraíso*, Quito, El Conejo, 1990.
- Pérez Torres, Raúl, *Teoría del desencanto*, Quito, Abrapalabra, 1985.

47 J.-P. Sartre, *Las manos sucias*, Madrid, Alianza, 1996, p. 185.

48 Benjamín Carrión, “La ceguera de Sartre”, en *Plan del Ecuador*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1977.

Polo, Rafael, *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala y Corporación Editora Nacional, 2002.

Porras, María del Carmen, *Aproximación a la intelectualidad latinoamericana. El caso de Ecuador y Venezuela*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala y Corporación Editora Nacional, 2000.

Tinajero, Fernando, *Más allá de los dogmas*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1967.

—, *Aproximaciones y distancias*, Quito, Planeta, 1986.

—, *De la evasión al desencanto*, Quito, El Conejo, 1987.

—, *El desencuentro*, Quito, Libresa, 1995 [1976].

#### **Revistas consultadas**

*Letras del Ecuador*

*Pucuna*

*La bufanda del sol*

*Indoamérica*

## Referentes

## ¿Es Sartre el autor de su tiempo?<sup>1</sup>

---

François Noudelmann

---

La intervención de Sartre en todos los campos de la cultura y de la política hizo de él un autor emblemático de su tiempo. Un análisis retrospectivo permite fácilmente revelar su papel protagónico en la transmisión e invención de pensamientos y estilos nuevos, volviéndose, desde 1945, un referente determinante para entender los desafíos teóricos y políticos del siglo XX. Enlazando todas las causas emancipadoras, Sartre encarnó su tiempo: el inmenso desfile espontáneo de decenas de millares de personas que acompañaron su entierro expresa el momento culminante de este encuentro entre un escritor filósofo y su época. Esto nadie lo duda, puesto que, con todas las contradicciones, los contemporáneos ajustan a través de él las cuentas con su propia historia.

Sin embargo, la evidencia no nos exime de reflexionar sobre esta relación entre un pensador y la historia. ¿Cómo alguien logra encarnar un siglo? ¿Se trata de una programación histórica, de un azar, o de una oportunidad que

---

1 Trad. Florence Baillon.

el individuo atrapa (un *kairos*) cuando está a su alcance? ¿Tenía Sartre una cita con la Historia? Es una cuestión que él abordó a propósito de Flaubert; sin embargo, sería poco productivo aplicar al autor sus propios análisis. Sobre todo, es importante diferenciar dos regímenes de encarnación histórica: el primero está relacionado con el universal concreto, y se inscribe en la reflexión hegeliana sobre la realización singular del espíritu objetivo de una época; el segundo tiene que ver con el voluntarismo político y el compromiso del cual el propio Sartre elaboró la teoría. Desde luego, los dos regímenes se entrecruzan, pero desear ser de su tiempo no implica que uno lo sea, porque la encarnación no nace de una simple decisión. “¿Cómo encarnó Sartre el siglo XX?”, es una pregunta. “¿Qué significa desear ser el autor de su tiempo?”, es otra muy diferente, y yo quisiera plantearla de varias maneras para entender la relación compleja y los malentendidos inherentes a la definición de un Sartre emblemático de su época.

### Los tiempos del testigo

El intervencionismo de Sartre es, a la vez, una práctica y una teoría. Su *Alegato para los intelectuales* ofrece la definición del papel que pretende asumir. Reivindica el derecho a la crítica de cualquier actividad humana, independientemente de una competencia: “meterse en lo que no le corresponde”, tal era la conversión del técnico del saber práctico, salir de su función para interpelar su tiempo. Esta teoría del compromiso fue pronunciada en 1966, en Japón, y abarca, para Sartre, diferentes registros de intervención a partir de la posguerra. Cronológicamente, podemos identificar tres registros de intervención, que se manifiestan de manera

continua hasta el final. Inmediatamente después de la guerra, Sartre habla en nombre de lo universal, y trata de hacer surgir la idea del hombre a partir de las ruinas de lo humano. Porque ese fue el proyecto del nazismo: la posibilidad de tratar a los hombres como no-humanos. Lo que Primo Levi ha definido como el misterio, el enigma de esa mirada deshumanizadora que niega a los judíos su pertenencia a la humanidad. Para Sartre, se trata entonces de volver a encontrar lo humano en ese rechazo de lo inhumano. Desde este punto de vista, Sartre comparte los escrúpulos de varios pensadores, tal como Camus, que fueron tentados por el nihilismo anterior a la guerra y quienes, después del desastre, sintieron la necesidad de una reconstrucción. La conferencia *El existencialismo es un humanismo* se orienta en ese sentido: decepciona a los admiradores de *La náusea* y de *El ser y la nada*, no solamente porque es una vulgarización en forma de breviarío, sino, sobre todo, porque reactualiza una vieja reliquia: ese humanismo que el siglo XIX había desgastado hasta la raíz. Pero es el mensaje que la generación espera: una mezcla de desilusión y esperanza, que responde a la necesidad de volver a fundar al hombre sin creer ya ni en Dios ni en la naturaleza humana.

El segundo registro del compromiso intelectual consiste en hablar en nombre del oprimido. En cierta manera, estaba ya presente en las reflexiones que Sartre dedicó, desde 1944, al problema judío. Se vuelve más sistemático cuando asume la defensa de todos los que soportan el imperialismo americano: Sartre no se contenta con llamar la atención sobre la situación de los afro-americanos, sino que se compromete fuertemente contra la guerra de Corea en 1952, luego contra la guerra de Vietnam (Tribunal Russel, en 1967). Su “compañerismo” crítico con el Partido Comunista Francés hace de él un intelectual no dogmático,

que conversa con los dirigentes revolucionarios y que no vacila en condenar luego sus derivas totalitarias (Budapest, Cuba). Juega entonces con una doble legitimidad: la del portavoz de los oprimidos (legitimidad política, apoyada sobre órganos instituidos) y la del intelectual no institucionalizado (legitimidad moral, garantizada por su notoriedad de escritor). Ese segundo registro pervive y encuentra su máxima expresión en las tesis anticolonialistas. Sartre desplaza su interés hacia las luchas de liberación en África y, particularmente, en Argelia. Expresa, de un lado, su horror a la tortura y, del otro, pone en palabras la liberación del colonizado; sobre todo en el texto de prefacio al libro de Fanon, *Los condenados de la tierra*. Hablar en nombre del otro y hablar contra sí mismo van juntos en ese entonces, y el universalismo no es más que los atavíos del poder colonial.

Pero, sin duda, hacer una fuerte crítica a su propio medio y a su propia clase es todavía hablar demasiado de sí mismo. El último registro que emplea Sartre durante sus años de extrema izquierda al lado de los maoístas es un periodo marcado por la desaparición de la palabra intelectual. La tesis de los periódicos surgidos de esa militancia, *La causa del pueblo*, luego *Liberación*, consiste en dejar oír la palabra popular, la rebelión brutal, sin buscar darle una inteligibilidad desde la mediación de una vanguardia revolucionaria. Foucault adopta esa misma línea, criticando simultáneamente el antiguo modelo del intelectual que representaba Sartre.

Esos tres registros, no herméticos, atestiguan toda la ambivalencia que supone la desaparición de la palabra autorial. Manifiestan, junto con Sartre, diferentes versiones de voluntarismo de la encarnación histórica: por la voluntad de entender el sentido de las luchas, busca primero descubrir en ellas el sentido, luego cristalizarlas. Pero es también

un flujo que debe atravesarlo y que exige el abandono de la autoridad intelectual: la comprensión es hipotecada por el deseo de ser atravesado, de ser permeable a los movimientos del tiempo, al evento (sin que sepamos hoy si se trata realmente de un evento). Ser de su tiempo implica entonces una versión *pasiva*:<sup>2</sup> no ser el autor de su tiempo pero estar impregnado por el tiempo de los eventos.

Se podría objetar fácilmente a esta idea el hecho de que permanezca necesariamente dirigida, infiltrada por una precomprensión. ¿A nombre de qué se comprometía Sartre y otorgaba más crédito a una rebelión que a otra? El famoso “nosotros tenemos razón de indignarnos” revela toda la ambigüedad del “nosotros”, a la vez anónimo y colectivo, abriéndose a todos los temas históricos posibles. En realidad, los tres registros del compromiso sartreano permanecen más o menos constantes, y cuando desea dar la palabra a los que no la tienen es siempre para sondear al hombre escondido en el subhombre. El universalismo de la posguerra no ha desaparecido del todo: desde el principio se presentó como un humanismo negativo, que surge del rechazo de lo inhumano. Lo que abre la posibilidad del humano es la imposibilidad del imposible. El inmanentismo y el presentismo de Sartre, queriéndose permeables al tiempo del evento, están en realidad garantizados: el intelectual apuesta sobre un horizonte moral y político, el del hombre realmente humano.

### Vadeador del tiempo

La teoría del compromiso no solamente ha fijado un cabo intelectual para el escritor, sino que también ha definido la relación de la escritura con el tiempo:

---

2 Ésta y todas las cursivas del texto constan en el original.

rechazando las ilusiones de la salvación por el arte, Sartre renunció a la ambición de la eternidad, al prestigio romántico del escritor fuera de la temporalidad ordinaria. “Escribir para su época” fue una consigna del realismo subjetivo, aunando la necesidad de rendir cuenta de lo real y la implicación personal del escritor. Allí también articula Sartre una preocupación por el presente y una apuesta sobre el futuro. En *¿Qué es la literatura?* denuncia nuevamente el universalismo abstracto, su falsa idea de un público eterno e ideal hacia el cual dirigirse. Así, propone lógicamente un análisis de la situación del escritor en 1947 y de su recepción. El escritor, explica, es un mediador que desde su condición social e histórica se dirige a lectores que están, ellos mismos, situados. Sin embargo, lo que define la *situación* en el tiempo es también el proyecto de una conciencia que la interioriza y la reexterioriza; para el escritor es un proyecto de significado que implica un sentido y una superación de la situación.

El desafío de semejante teoría de la escritura comprometida, es decir situada, consiste en convertir el acto en imperativo: el escritor, haga lo que haga, está comprometido. Por lo tanto, escribe con conciencia o no de su compromiso con la época. “La literatura de una época, es la época asimilada por su literatura”, escribe según una concepción hegeliana de la historia. En realidad Sartre quiere convertir la historicidad de la escritura en mandamiento literario. Pero ese voluntarismo podría rápidamente girar hacia la instrumentalización de la literatura, donde obviamente el realismo socialista de Jdanov no es un modelo atractivo para Sartre. Se conoce el malentendido que manchó la concepción sartreana: el lenguaje no puede reducirse

a un medio, a una realidad neutral y disponible. Sartre nunca ha defendido tal concepción instrumental, y no ha cesado de repetir que es primero en la técnica, en los materiales, donde reside el compromiso (para la literatura como para las artes plásticas). Entonces, “ser de su tiempo” supone una actitud diferente a la orientación directa e intencional a un público contemporáneo. Sin duda, debemos buscar el modo de ejercer el voluntarismo temporal fuera de los mandamientos literarios de *¿Qué es la literatura?* Consiste, una vez más, en dejarse atravesar, estar disponible a los movimientos del tiempo presente. Desde este punto de vista, conviene recordar el importante trabajo que como crítico Sartre realizó, textos que fueron compilados en los volúmenes publicados bajo el título *Situaciones*. Deleuze insistió sobre ese papel de explorador jugado por Sartre:

Entre el desorden y las esperanzas de la liberación, descubrimos o redescubrimos todo: Kafka, la novela norteamericana, Husserl y Heidegger, las infinitas actualizaciones del marxismo, el impulso hacia una nueva novelística[...] Todo pasa por Sartre, no solamente porque, en cuanto filósofo, poseía el genio de la totalización, sino porque sabía cómo inventar lo nuevo. Las primeras representaciones de *Las moscas*, la aparición de *El ser y la nada*, la conferencia *El existencialismo es un humanismo* [...] fueron acontecimientos: en aquellas largas noches, aprendíamos la identidad de pensamiento y libertad.<sup>3</sup>

3 Gilles Deleuze, “Él fue mi maestro”, en *La isla desierta y otros textos*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 105-106. “Dans le désordre et les espoirs de la Libération, on découvrirait, on redécouvrirait tout: Kafka, le roman américain, Husserl et Heidegger, les mises au point sans fin avec le marxisme, l’élan vers un nouveau roman [...] Tout passa par Sartre non seulement parce que, philosophe, il avait un génie de la totalisation, mais parce qu’il savait inventer le nouveau. Les premières représentations des *Mouches*, la parution de *L’être et le néant*, la conférence *L’existentialisme est un humanisme* furent des événements : on y apprenait après de longues nuits l’identité de la pensée et de la liberté. Deleuze, “Il a été mon maître” en *L’île déserte et autres textes*, Minuit, 2002, pp. 109-110.

La mediación sartreana es a la vez activa y pasiva, con-  
juga la atención al acontecer y la intención de dar cuenta  
de aquello: vadeador y vector. Todo esto confirma que,  
efectivamente, Sartre se hizo vadeador del tiempo: no sola-  
mente de los eventos y las mutaciones del tiempo histórico  
sino también de temporalidades, de duraciones singulares.  
Podríamos mostrar que las formas literarias, los géneros, pa-  
ra Sartre no son más que experiencias de duración que sien-  
te, que tuerce y abandona. Dejarse llevar por construcciones  
de temporalidades, imprimirles ritmos y hasta arritmias, son  
maneras para Sartre de ser un vadeador de su tiempo.

### Idiorritmias

Volvemos ahora sobre la distinción inicial entre la encar-  
nación histórica del escritor y el voluntarismo del compro-  
miso: entre “ser de su tiempo” y “desear ser de su tiempo”.  
Si hay un momento en la escritura de Sartre cuando esas  
dos prácticas cohabitan, es netamente en los años que van  
del 68 al 72: el activismo lo lleva hacia todas las luchas que  
tienen un aire emancipador, conversa sin cesar con los  
maoístas (Cfr. *Tenemos razón de ser rebeldes*) que le piden  
escribir novelas populares, entendibles para los obreros.  
Pero Sartre no cede y continúa su inmenso proyecto de  
“novela verdadera”, *El idiota de la familia*. Ahora bien, el  
desafío filosófico de esa novela verdadera consiste precisa-  
mente en entender la relación con la historia por una triple  
encarnación de Flaubert: síquica, lingüística e histórica.

De hecho, Sartre escribió “al mismo tiempo” para la  
prensa maoísta y para Gallimard, pero seguramente no al  
mismo “tiempo”. Su análisis de la programación histórica  
de Flaubert hace intervenir la noción de anacronismo, que

supone desfases y malentendidos en la relación de un indi-  
viduo con su tiempo. Son dos temporalidades que se juegan,  
en ese momento preciso, en la escritura de Sartre. Hemos  
percibido la lógica de la primera en el compromiso de una  
palabra portavoz. La segunda no es reductible al hegelia-  
nismo de Sartre, que construye, de manera más general,  
una teoría filosófica de la *expresión*. Y esa inteligibilidad de la  
expresión es obviamente la ocasión de un discurso implícito  
de Sartre sobre él mismo y su papel en la época.

Retomando la idea que el escritor *expresa* su tiempo,  
Sartre critica el uso abusivo de esa noción por parte del  
marxismo “científico” y de los partidarios de una sociocrítica  
literaria. Aporta a este respecto dos precisiones esenciales,  
que insisten en el condicionamiento recíproco de la obra y  
de su época: “La reciprocidad de *expresión*” supone, de un  
lado,

que el libro da cuenta de una colectividad entera, con sus  
desgarros y sus luchas, pero en una perspectiva parcial que lo  
confunde todo y que es común, *en general* (las excepciones  
abundan) al escritor y a la clase de la cual emergió; por otra  
parte, lo que nombramos una época es el lugar de encuentro  
de numerosas generaciones que se distinguen las unas de las  
otras por futuros y pasados diferentes y, al mismo tiempo,  
unificándose en una síntesis contradictoria porque ellas *tie-  
nen el mismo presente*.<sup>4</sup>

Así, la realización de la obra no es ni transparente ni  
unívoca, porque su autor imprime una confusión, una

---

<sup>4</sup> “*d'une part*, que le livre rend compte d'une collectivité entière, avec ses déchirements et ses luttes, mais dans une perspective partielle qui brouille tout et qui est commune, *en général* (les exceptions abondent) à l'écrivain lui-même et à la classe dont il est issu; *d'autre part* que ce qu'on nomme une époque est le lieu de rencontre de nombreuses générations qui se distinguent les unes des autres par des avenir et des passés différents tout en s'unifiant dans une synthèse contradictoire car elles *ont le même présent*”. *L'Idiot de la famille*, t. III, Gallimard, 1972, p. 424.

desviación, debido a la singularización que una crítica simplista reduce a una expresión sistemática.

La contemporaneidad de un autor y de su público supone, paradójicamente, anacronías; el autor puede ser un adelantado en relación a sus lectores. Según Sartre, es así como Flaubert encarnó el Segundo Imperio por venir de una época donde éste no era siquiera previsible. No es nada sorprendente, entonces, que Flaubert atribuya a Napoleón III, en el momento preciso, cualidades que ya había concebido, creyendo reconocer en él un Anticristo. Es lógico entonces que Flaubert se volviera un escritor reconocido del Segundo Imperio.

La “expresión” así definida no es solamente simbólica sino totalmente real. Precisamente, se efectúa en la diacronía. En sincronía, permanece de manera simbólica:

entre un hombre y su tiempo, la reciprocidad de simbolismo es muchas veces posible. Pero esa relación –cualesquiera sean la vida y la época consideradas– es sólo válida como ilustración retórica del macrocosmos por el microcosmos (y recíprocamente); es decir, como imagen elaborada por un autor, y cuyo valor práctico reside solamente en su comodidad al menos que, en la reducción de época que pretende ser una biografía singular, la historia no se halle en efecto condensada.<sup>5</sup>

Decir que un hombre simboliza su época significa constituir una vida como representación emblemática de una totalidad. La relación entre la parte y el todo es la de sinécdoque, y consiste únicamente en una reducción mimética y transparente. El lazo no es orgánico, propone

5 “Entre un homme et son temps la réciprocité de symbolisme est souvent possible. Mais ce rapport - quelles que soient la vie et l'époque considérées - n'est valable que comme illustration *rhétorique* du macrocosme par le microcosme (et réciproquement), c'est-à-dire comme image élaborée par un auteur et dont la valeur pratique réside dans sa seule commodité à moins que, dans le *raccourci* d'époque que prétend être une biographie singulière, l'histoire ne se soit en effet condensée”. *Ibid.*, t. III, p. 431.

solamente una sobreposición fortuita del hombre y de su época. Podemos decir entonces, excepcionalmente, que un hombre encarnó simbólicamente su época si ha condensado un conjunto de hechos que pasaron por él; aunque esta fórmula viene a posteriori para fijar el tiempo de manera emblemática. La verdadera encarnación, que supone el tiempo vivo del porvenir, implica idiorritmias, curvaturas temporales.

Por lo tanto, Sartre no abandona la idea de una totalización general: la encarnación de la historia en individuos o generaciones se ejerce por “soluciones de continuidad”, explica, en el seno del *continuum* histórico. Ella indica un mismo “perfil de temporalización”. La programación histórica llega al programa de vida en una curva que es el resultado de una reciprocidad de desviaciones: la recta, representada por el destino colectivo, es decir por el conjunto de determinaciones práctico-inertes, está deformada por la interiorización de cada uno y las reexteriorizaciones que siguen. De la misma manera, la recta dibujada por un proyecto individual está modificada por las contradicciones colectivas que interioriza. El perfil común de temporalización entonces no es sistemático. La temporalización general no tiene repercusión automática sobre la temporalización individual. Su relación produce más bien una encarnación activa que define la Historia: “Es la curva en su conjunto lo que cuenta. Y los programas de vida comportan, en sí mismos, esquemas temporales que determinan, en cada uno, una disposición (*abierta* y relativamente flexible) para responder *a su manera* a las transformaciones (velocidad, ritmo, desviación) del *flujo* histórico”.<sup>6</sup> Hay que entender el “flujo” a la vez en

6 “C'est la courbe d'ensemble qui compte. Et les programmes de vie comportent, en eux-mêmes, des schèmes temporels qui déterminent en chacun une disposition (d'ailleurs *ouverte* et relativement souple) à répondre à sa ma-

el sentido del derrame general que cargan las vidas individuales, y en el sentido de deuda con respecto a las determinaciones colectivas. La curvatura impresa en el transcurso de la historia no se separa entonces de la línea directiva, y las anacronías encuentran también relaciones de continuidad. La gran figura de la espiral (la totalización de envolvimiento que define el movimiento de la Historia para Sartre) reunifica las curvaturas y las derivaciones.

### Inventar su tiempo

Esa concepción del tiempo y de la historia llevó a Foucault, quien privilegiaba las sincronías, a declarar que Sartre es un hombre del siglo XIX, en razón de su concepción del hombre y de la obra, y de la totalización unificadora. Paradójicamente, es esta misma representación del autor encarnando su tiempo que, en vez de permitir a Sartre legitimar la voluntad de encarnar su época (“ser de su tiempo”), lo transforma, al contrario, en hombre de otra época.

Sin volver al debate entre Sartre y Foucault, el punto decisivo aquí se centra sobre la representación del tiempo. Más allá de una inteligibilidad de la relación de un autor con su tiempo, la reflexión de Sartre encubre también, y profundamente, una auto-representación de su tiempo subjetivo, de sus ritmos, de sus duraciones. No cesó de volver sobre su itinerario intelectual, literario y filosófico, para explicar sus “curvaturas”, sus cambios de destino. Él *puso en escena* lo que explica en *El idiota de la familia*: las desviaciones del proyecto singular por la historia colectiva y la participación en la historia colectiva por su singularización. Esa retrospectión

---

*nière aux transformations (vitesse, rythme, déviation) du débit historique”.  
Ibid., t. III, p. 442.*

sistemática no tiene como objetivo establecer una unidad, sino que consiste en establecer “soluciones de continuidad”. Pone de relieve rupturas y continuidades, creando la imagen de una revolución permanente (en el sentido de un regreso espiralado, que vuelve a investir las finalidades y las contra finalidades en función de un proyecto que no cesa de girar y desarrollarse). En realidad, Sartre pone en escena su propia relación con la época, y por eso inventa una relación con el tiempo: se hace “el autor” (en el sentido de creador) de su tiempo.

Esa auto-representación genera un problema a la crítica, que se encuentra obligada a seguir semejante representación o a recusarla globalmente (como Foucault cuando denuncia en la concepción sartreana sobras de hegelianismo). Sartre no cesa de mostrar las insuficiencias de sus trabajos pasados para explicar la necesidad de superarlos, y precede de esta manera a las críticas que se le pueden hacer. Así, en relación a su compromiso político y a su trayectoria filosófica: antes de la guerra, Sartre ignoró muchos de los grandes eventos históricos: la progresión del nazismo (a pesar de estar en Berlín en 1933, estudiando a Husserl), la guerra de España, el Frente Popular de 1936, las redadas masivas de judíos en Francia en 1942. Más tarde, se da cuenta de esa ceguera historizándola y representándola bajo una forma novelesca: *Los caminos de la libertad*, textos que muestran un personaje que tiene una falsa concepción de la libertad, como de independencia frente al historiador, y que será atrapado en el flujo de los eventos. El mismo Sartre comentará hasta qué punto la experiencia del cautiverio trastornó su existencia:

Realmente la guerra dividió mi vida en dos. Ella comenzó cuando yo tenía treinta y cuatro años, terminó cuando tenía cuarenta, y eso es en verdad el paso de la juventud a la madurez. Al

mismo tiempo, la guerra me reveló algunos aspectos de mí mismo y del mundo. Por ejemplo, con ella conocí también la relación con la gente, con el enemigo, el enemigo real, no el adversario que vive en la misma sociedad que nosotros o que nos ataca verbalmente sino el enemigo que puede hacernos arrestar y conducirnos a prisión haciendo una simple señal a unos hombres armados. Y después de la guerra conocí también, oprimidos, abatidos pero aún existentes, el orden social, la sociedad democrática, precisamente en la medida en que estaba oprimida, destruida, y en que luchábamos para conservar su valor, esperando que después de la guerra ella renacería. Fue entonces, si usted quiere, cuando pasé del individualismo y del individuo puro de antes de la guerra, a lo social, al socialismo. Ese fue el verdadero cambio de mi vida.<sup>7</sup>

Vuelta, curvaturas y rupturas... Periódicamente, Sartre vuelve a hacer el balance de sus revoluciones íntimas. Sin poner en duda la autenticidad de esas mutaciones, podemos observar, sin embargo, hasta qué punto éstas son puestas en escena, y a veces radicalizadas, para extraer de ellas los aspectos sobresalientes. Entre varios ejemplos, el del ateísmo de Sartre es significativo. En *Las palabras* evoca una ruptura brusca: de pronto el niño Poulou decide, en la

---

7 *Autorretrato a los setenta años*, entrevista realizada por Michel Contat, entre los días 23 y 30 de junio, y 7 de julio de 1975. Trad. de Julio Schwartzman, Buenos Aires, Losada, 1977, p. 88. "La guerre a vraiment divisé ma vie en deux. Elle a commencé quand j'avais trente-quatre ans, elle s'est terminée quand j'en avais quarante et ça a vraiment été le passage de la jeunesse à l'âge mûr. En même temps, la guerre m'a révélé certains aspects de moi-même et du monde. Par exemple, c'est là que j'ai connu l'aliénation profonde qui était la captivité, c'est là que j'ai connu aussi le rapport aux gens, l'ennemi, l'ennemi réel, pas l'adversaire qui vit dans la même société que vous ou qui vous attaque verbalement, mais l'ennemi qui peut vous faire arrêter et emmener en taule en faisant un simple signe à des hommes armés. Et puis j'ai connu là aussi, opprimé, abattu mais existant encore, l'ordre social, la société démocratique, dans la mesure précisément où elle était opprimée, détruite et où nous luttons pour lui conserver sa valeur, en espérant qu'après la guerre elle renaîtrait. C'est là, si vous voulez, que je suis passé de l'individualisme pur d'avant la guerre au social, au socialisme. C'est ça le vrai tournant de ma vie". "Autoportrait à soixante-dix ans" avec Michel Contat in *Situations*, X, Gallimard, 1976, p.180.

tina, no creer más en Dios. Esa figura tutelar se borra, ya no le interesa; el niño se libró solo. Pero leyendo los *Cuadernos de la guerra* entendemos que la creencia se ha difuminado de una manera mucho más progresiva, y que la duda hizo su camino.

Hasta el final de su vida, a Sartre le gustó marcar rupturas casi dramáticas para representar el tiempo de su pensamiento. En los años cincuenta ya había teorizado sobre su evolución de la fenomenología al marxismo, de la ontología a la antropología; aunque, en 1980, cuando se entrevista con Benny Levy, no duda en denunciar las insuficiencias de sus trabajos pasados y poner de nuevo en marcha toda su filosofía. Es cuando anuncia la necesidad de abandonar la noción de conciencia que había pensado de manera insuficiente. Algunos se burlan o se alarman de esa juventud permanente, de ese anciano que quiere todavía empezar todo de nuevo. Pero sin duda, es allí donde hay necesidad de ver, más bien, un rasgo dominante de la relación de Sartre con su tiempo, y de esta ilusión que consiste en querer ser "autor de su tiempo", que pasa por la invención de nacimientos y renacimientos.

Esa ilusión de autogeneración que caracteriza a los movimientos revolucionarios fascinó a Sartre, y él también la atravesó en la representación de su tiempo interior.

## Conclusiones

Hay que asumir, entonces, la idea de un Sartre emblemático de su tiempo con muchas precauciones. Detrás de la evidencia de una relación en sincronía entre un autor y su siglo existen muchos ritmos singulares, anacronías, idiorritmias, inactualidades (¡si se reduce Sartre a la actualidad del

siglo XX lógicamente ya no es un autor actual!). Inactual e intempestivo, tal era la fórmula de Nietzsche para definir el régimen temporal del filósofo. Debemos entonces desconfiar, a la vez, de la evidencia histórica y de la representación que un autor da de él mismo. Lo que hace de Sartre el autor de su época es obviamente la extrema atención que manifestó hacia las mutaciones históricas. Pero es también un ademán, a la vez, moral y dramático, el de la responsabilidad que un hombre asume en relación a todo lo que ha pasado en su siglo. El personaje principal de *Los secuestrados de Altona* es la figura sublime, cuya voz expresa el mensaje final sobre un escenario donde todo está muerto, incluso él:

Tal vez ya no haya más siglos después del nuestro. Tal vez una bomba apague las luces. Todo estará muerto: los ojos, los jueces, el tiempo. La noche. ¡Oh, Tribunal de la Noche, tú que fuiste, que serás, que eres! ¡Yo fui! ¡Yo he sido! ¡Yo, Frantz von Gerlach, aquí en esta habitación, tomé al Siglo sobre mis espaldas y le dije: yo responderé.<sup>8</sup>

Si puede haber lo que llamamos “un siglo” después de la noche del siglo XX, ya no es pensado, sin duda, en el modo de la regeneración y de las concepciones históricas. Quizás haya que oír lo que en Sartre se distingue del mesianismo político y lo que tiene que ver, simultáneamente, con un ademán y una apuesta: el movimiento de un pensamiento que no considera nunca nada adquirido y que apuesta siempre por lo inédito. Gracias a este riesgo de un pensamiento siempre en devenir, Sartre no deja de ser nuestro contemporáneo.

---

8 *Los secuestrados de Altona*, Buenos Aires, Losada, 1947, p. 278. “Peut-être n’y aura-t-il plus de siècles après le nôtre. Peut-être qu’une bombe aura soufflé les lumières. Tout sera mort : les yeux, les juges, le temps. Nuit. O tribunal de la nuit, toi qui fus, qui seras, qui es, j’ai été! J’ai été! Moi, Frantz, von Gerlach, ici, dans cette chambre, j’ai pris le siècle sur mes épaules et j’ai dit: j’en répondrai”. *Les Séquestrés d’Altona*, París, Gallimard, 1972, p. 375.

## Bibliografía

Deleuze, Gilles, “Él fue mi maestro”, en *La isla desierta y otros textos*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.

Sartre, Jean-Paul, *Los secuestrados de Altona*, Buenos Aires, Losada, 1947.

—, *El idiota de la familia*, t. III, París, Gallimard, 1972.

—, *Situaciones, X (Política y autobiografía)*, París, Gallimard, 1976.

—, *Autorretrato a los setenta años*, entrevista realizada por Michel Contat, entre los días 23 y 30 de junio, y 7 de julio de 1975, trad. de Julio Schwartzman, Buenos Aires, Losada, 1977.

## Políticas del compromiso<sup>1</sup>

---

François Noudelmann

---

La paradoja que Sartre elucida a propósito de Flaubert –un hombre que escribe en contra de su época y que se vuelve un sujeto emblemático de la misma– podría hacernos pensar en él mismo: no cesó de rechazar los honores y la consagración nacional, y sin embargo se volvió el intelectual francés más conocido, cuyo sepelio en el cementerio de Montparnasse fue seguido de manera espontánea por cincuenta mil personas; un evento inédito desde las exequias de Víctor Hugo. Obviamente, la tesis sartreana del universal singular podría aplicarse a su autor, y el espíritu del tiempo pudo encarnarse en un pensador que voluntariamente se posicionó al margen de las instituciones. Sartre desarrolló su filosofía fuera de la universidad y eligió sistemáticamente estar del lado de los rebeldes, al punto de desarrollar un odio que su muerte no apagó (como homenaje funerario, algunos

---

1 Capítulo del libro de François Noudelmann, *Jean-Paul Sartre*, París, Asociación por la Difusión del Pensamiento Francés / Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, 2005, pp. 39-57. Trad. Florence Baillon.

periódicos denunciaban todavía al “corruptor de la juventud”, comparándolo involuntariamente con Sócrates). Sin embargo, supo, sobre todo, ponerse en la búsqueda de todas las fracturas históricas, a veces ciegamente; es decir, sin la protección del análisis experto. Fue el vadeador no solamente de teorías y de escrituras nuevas sino, también, de movimientos políticos que transformaron la segunda mitad del siglo XX. Antes de ser el fruto de una experiencia colectiva, esta sensibilidad a la rebeldía le viene de su infancia, y la comparación con Flaubert se vuelve más válida aun cuando uno sabe que Sartre fue criado en el universo de las palabras con proyección a la escritura. Si el joven Gustave sintió dificultades en el aprendizaje del idioma, el pequeño Jean-Paul, llamado Poulou, confundió las palabras y las cosas, y vivió en una fusión mágica con las palabras de su madre. Esta proximidad verbal habría sido posible debido a la ausencia del padre, que Sartre nombró, simbólicamente, como un estado de gracia y libertad. “Cuando los padres tienen proyectos, los niños tienen destinos”,<sup>2</sup> observa a propósito de los hijos Flaubert, cuyo hermano mayor reproduce el modelo paterno, mientras que Gustave se define como el niño que no puede responder a la exhortación de la familia. En cambio, la desaparición del padre, descrita por Sartre en su autobiografía *Las palabras*, elimina el orden patriarcal; sin padre, ni destino ni ley ni resentimiento, sino una total libertad de elección. El hijo construye así una pequeña mitología íntima en la cual denuncia el principio mismo de la paternidad:

Como dice la regla, ningún buen padre es bueno; no nos quejamos de los hombres, sino del lazo de paternidad, que está podrido. ¡Qué bien está hacer hijos; pero qué iniquidad es tenerlos! Si hubiera vivido, mi padre se habría echado encima de

2 *L'idiote de la famille (El idiota de la familia)*, t. 1, París, Gallimard, 1971, p. 107.

mí con todo su peso y me habría aplastado. Afortunadamente, murió joven; en medio de los Eneas que llevan a cuestas a sus Anquises, pasé de una a otra orilla, solo y detestando a esos genitores invisibles, instalados encima de sus hijos para toda la vida; dejé atrás de mí a un muerto joven que no tuvo el tiempo de ser mi padre y que hoy podría ser mi hijo. ¿Fue un mal o un bien? No sé; pero acepto con gusto el veredicto de un eminente psiconalista: no tengo superyó.<sup>3</sup>

Hubo, sin embargo, padres de sustitución, entre otros la figura tutelar del abuelo Schweitzer, o el padrastro jamás aceptado; pero Sartre quiere hacer entender que su anarquía innata y jamás desmentida viene de ahí: no se le inculcó el gusto del poder por falta de autoridad paterna. La falta de trasmisión se transforma entonces en desafío, porque el niño debe inventarse desde la nada. Por lo menos se forja esta ficción personal que hace de él un ser común y excepcional, a la vez ordinario y sin comparación. La última frase de *Las palabras* presenta el duelo de las falsas ambiciones –la salvación por la literatura– y descubre el inmenso proyecto de hacerse igual a todos: “¿qué queda? Todo un hombre, hecho de todos los hombres y que vale lo que todos y lo que cualquiera de ellos”.<sup>4</sup>

La aniquilación de las identidades artificiales no puede, sin embargo, ocultar el condicionamiento social de un individuo que adquiere posiciones dominantes, igual si ellas se ejercen al margen de los poderes constituidos. Sartre primero siguió el itinerario habitual de un heredero cuya educación privilegiada lo conduce a la Escuela Normal Superior y a la agregación. Estos años de estudios fueron momentos de aprendizaje teórico y de constitución de redes en el mundo codificado de la intelectualidad parisisina.

3 *Las palabras*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2002, p. 15.

4 *Ibid.*, p. 216.

Es suficiente con recordar la situación de Camus, niño pobre de Argelia, para observar la disparidad de condiciones y la determinación de carreras de los que “suben” o viven en París. Sin embargo, Sartre no vivió este espíritu de cooperación con simpatía, y marcó muy temprano sus distancias con una enseñanza estrecha, ignorante de las realidades y de los pensamientos contemporáneos. Su amistad electiva con Paul Nizan atestigua semejante crítica: este último estaba en total ruptura con el sistema de reclutamiento de las élites, que sin embargo lo habían distinguido, y prefirió el compromiso político y la ida a Adén. La alegría de esta época de estudios viene más de la libertad de vida y de las amistades, antes que del descubrimiento intelectual. Sartre describe con nostalgia –y con un estilo inhabitual que evoca los héroes novelescos del siglo XIX– su afinidad con Nizan y sus paseos felices por la capital:

Caminábamos en París, durante horas, días: descubríamos la fauna y la flora, las piedras, emocionados hasta las lágrimas cuando se prendían los primeros fuegos de las publicidades eléctricas; pensábamos que el mundo era nuevo porque éramos nuevos en el mundo; París fue nuestro lazo, nos queríamos a través de la muchedumbre de esta ciudad gris, bajo los cielos livianos de estas primaveras.<sup>5</sup>

Nizan se irá definitivamente, pero se verá atrapado por la guerra que lo llevará luego a enfrentar la calumnia de sus compañeros comunistas. Sartre se quedará solo en París y después de un año de cautividad se volverá el intelectual adulado de la posguerra. Estos dos itinerarios se cruzan a la manera de una novela de educación sentimental y social, y es realmente un personaje que el filósofo-novelistadramaturgo encarna cuando llega la hora del existencialismo. En 1945, Sartre se vuelve un autor de moda que participa

5 “Paul Nizan”, en *Situations*, IV (*Situaciones*, IV), París, Gallimard, 1964, p. 144.

de la imaginación de Saint-Germain-des-Prés, de los cafés literarios, “Les Deux Magots” y “Le Flore”, cuevas donde se escucha jazz y se baila el be-bop. Las canciones de Juliette Gréco alimentaron los clichés de una despreocupación reencontrada por jóvenes que llevaban *El ser y la nada* como un fetiche indumentario y que buscaban una renovación moral después de la caída de todos los valores y de todas las creencias. Como respuesta a este entusiasmo, Sartre dicta una conferencia en octubre de 1945, *El existencialismo es un humanismo*, destinada a vulgarizar sus teorías filosóficas. Expone una moral de la acción y de la libertad que sirve de breviario a la generación de la posguerra. Boris Vian describió con su sentido del humor el show mediático y la adulación del ambiente:

Desde el inicio de la calle, la muchedumbre se apresuraba para acceder al salón donde Jean-Sol Partre daba su conferencia. La gente utilizaba los trucos más variados para engañar la vigilancia del cordón sanitario encargado de examinar la validez de las tarjetas de invitación, porque se habían puesto en circulación falsas por decenas de millares [...] El público que había acudido presentaba aspectos muy singulares. Eran solamente caras borradas con lentes, pelo de punta, comillas amarillentas, eructos de turrón, y para las mujeres, pequeñas trenzas pobres atadas alrededor de la cabeza y chompas gruesas puestas directamente sobre la piel, que dejaban escapar los senos como rebanadas sobre un fondo de sombra.<sup>6</sup>

Esta vida parisina exaltada, que consagra la notoriedad de Sartre, ha sido posible solamente después de los años terribles de la guerra, durante la cual el ídolo del existencialismo no fue ningún héroe de la resistencia. Importa, como consecuencia, regresar atrás para entender lo que

6 Boris Vian, “L’Ecume des jours” (“La espuma de los días”), en *Romans, Nouvelles, Oeuvres diverses* (*Novelas, cuentos, obras diversas*), París, LGF, 1995, p. 118.

transformó al filósofo individualista de la pre-guerra en el hombre público en la liberación.

La conversión personal y filosófica de Sartre, de la ontología fenomenológica al marxismo crítico, de la novela al teatro, de la soledad existencial al activismo político, se opera al momento de la Segunda Guerra Mundial. No surge de una decisión intelectual sino de la fuerza de la historia, cuyo curso brutalmente se ha apoderado de vidas singulares. La “movilización” bruscamente los ha sacado de sus espacios confinados para llevarlos colectivamente, sin que nadie maneje más el sentido de sus destinos. Sartre vivió así su salida, como simple soldado y ex prisionero en Alemania. Su trilogía novelesca, *Los caminos de la libertad*, describe las etapas de semejante cambio: el primer tomo, *La edad de la razón*, sigue el itinerario de un personaje principal que se parece al Sartre de antes de la guerra, preocupado por una libertad sin obligaciones. El protagonista de la novela se entretiene con una relación amorosa y regular pero rehúsa a formalizarla; está conmovido por las agresiones franquistas contra la República española pero descarta cualquier compromiso concreto. Vive de costumbres, de pequeños proyectos, de deseos no asumidos. Su existencia tranquila se ve bruscamente perturbada cuando su compañera se embaraza y la intriga novelesca se construye sobre la búsqueda de una comadrona.

El tomo siguiente, *La prórroga*, se ubica en los momentos de la guerra, y Sartre adopta las técnicas de la novela norteamericana, las de Faulkner y Dos Passos, para multiplicar los puntos de vista y promover una simultaneidad que interrumpe y alterna los discursos de individuos con los de la historia colectiva. El caos reina y las vidas se ven, de súbito atrapadas pasivamente en el

flujo de los eventos. Sartre vuelve al realismo subjetivo con el tercer tomo, *La muerte en el alma*, para tratar de construir existencias a la vez conscientes del peso de la historia y anhelantes de volver a manejar sus acciones. La construcción dialéctica de su trilogía muestra una concepción ilusoria de la libertad comprometida, que se construye a partir de sus condicionamientos. No obstante, Sartre deja su proyecto inacabado, a pesar de querer continuarlo, sin duda menos a causa de un didactismo un poco pesado que por falta de una técnica novelesca que diese cuenta de esta liberación. Atrapar el espíritu objetivo en el seno de las singularidades exigía transformar radicalmente la narración novelesca y sus sobreentendidos, él preferirá el género teatral o el estudio antropológico. Sin embargo, *Los caminos de la libertad* manifiesta el trabajo teórico, estilístico e íntimo de Sartre, que integra los choques de la historia en su versión apocalíptica; la humanidad es perecible incluso hasta lo imposible, pero el hombre vuelve a surgir para rechazar esta imposibilidad. *La especie humana* de Robert Antelme, ofrece un testimonio de ello al salir de la guerra: la única voluntad de vida frente a las humillaciones más inhumanas es, una vez más, una resistencia del humano. El paso a la historia y al colectivo separa así la obra y la vida de Sartre en dos momentos, antes y después de la Segunda Guerra Mundial:

La guerra realmente dividió mi vida en dos. Empezó cuando tenía treinta y cuatro años, se acabó cuando tenía cuarenta y fue realmente el paso de la juventud a la edad madura. Al mismo tiempo, la guerra me reveló ciertos aspectos de mí mismo y del mundo. Por ejemplo, es ahí que conocí la aliena-

ción profunda que era la cautividad, es ahí que conocí también la relación con la gente, el enemigo, el enemigo real, no el adversario que vive en la misma sociedad y que te ataca verbalmente, sino el enemigo que puede hacerte arrestar y llevar a la cárcel con una sencilla señal de la mano a los hombres armados. Y luego conocí también allá, oprimido, deprimido, pero en vida todavía, el orden social, la sociedad democrática, en la medida precisamente en que está oprimida, destruida y donde luchábamos para conservar su valor, esperando que después de la guerra renacería. Es ahí, si quiere, que pasé del individualismo puro de antes de la guerra al social, al socialismo. Esto es el verdadero giro en mi vida.<sup>7</sup>

Esta experiencia, por radical que fuera, sigue, sin embargo, alejada de las grandes tragedias vividas durante la guerra, y Sartre describe situaciones modestas que provocaron su conversión, como compartir los baños en el campo de presos, que borra todos los pudores y las diferencias sociales. Sin duda existe un cierto desfase entre sus grandes declaraciones de la posguerra: sobre la oposición entre resistentes y colaboradores, y sobre la libertad llevada a su máxima culminación cuando la elección se limita a la vida y la muerte. De hecho, la época de la ocupación en Francia fue de expectativa para un espíritu como el de Sartre, que deseaba actuar pero no encontraba las vías de una resistencia eficiente, y que se acomodó, finalmente, como la gran mayoría de los franceses e intelectuales, ante la opresión nazi. Continuó dictando clases, publicó cuando los judíos estaban excluidos de todas las administraciones, de los catálogos de edición, y fueron luego deportados hacia los campos de exterminio. Sartre fue, seguramente, un opositor en el alma, pero no se comprometió con la

7 *Autorretrato a los setenta años*, entrevista realizada por Michel Contat, entre los días 23 y 30 de junio, y 7 de julio de 1975, trad. de Julio Schwartzman, Buenos Aires, Losada, 1977, p. 88.

resistencia. Quizás la mala conciencia motivó su activismo desde la liberación hasta su muerte. Por lo menos Vladimir Jankélévitch sugirió esta interpretación.

La voluntad de promover una nueva política de pensamiento implicaba fundar un centro de publicaciones. Por este motivo, Sartre crea *Los tiempos modernos*, editado por Gallimard, que se vuelve rápidamente una revista de referencia, y que sobrevive hoy en día. El comité de redacción incluye, entre otros, a Raymond Aron, Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty. A manera de los manifiestos vanguardistas, el primer número presenta un texto de gran fuerza programática, que ambiciona tratar sobre todos los campos de la cultura, de la política, del arte, de la literatura, de la filosofía, bajo la señal del compromiso. Según el análisis marxista de la ideología burguesa y un voluntarismo revolucionario, Sartre quiere hacer de su revista un órgano de emancipación intelectual:

La metalejana que nos fijamos es una liberación. Considerando que el hombre es un todo, no basta, en efecto otorgarle el derecho de votar, sin tocar otros factores que lo constituyen: tiene que liberarse totalmente, es decir que se haga otro, actuando sobre su constitución biológica, su condicionamiento económico, sus complejos sexuales tanto como sobre las informaciones políticas de su situación.<sup>8</sup>

La revista desarrolla largamente la noción de literatura comprometida, que engendrará algunos malentendidos. Sartre define la responsabilidad de todos los escritores, pues, sostiene, ellos se benefician del poder de la palabra y se hacen cómplices con todo lo que no denunciaron. Esta politización del arte se distingue muy claramente del realismo socialista defendido por los teóricos comunistas,

8 "Presentación" de *Los tiempos modernos*, en *Situaciones*, II, París, Gallimard, 1948, p. 23.

y Sartre volverá a repetir muchas veces que es desde el arte o la literatura donde se forja una dimensión política. El compromiso no precede a la requisición de las obras, sino que emana de una reflexión y de un trabajo estético desde los materiales y las técnicas del arte. La revista de Sartre abordó los grandes problemas políticos y sociales de la posguerra, que ocuparon el debate intelectual durante medio siglo: la búsqueda de una tercera vía, más allá del comunismo y del capitalismo, la crítica del imperialismo y del colonialismo, los derechos de las mujeres, la situación de los pueblos oprimidos. Y si los términos y los desafíos de estas discusiones socio-políticas han cambiado hoy, numerosos artículos y libros de Sartre siguen siendo referentes. Así ocurre con *Reflexiones sobre el problema judío*, publicado en 1946.

Mientras la toma de conciencia de la exterminación de los judíos durante la guerra se hace lentamente, Sartre dedica muy temprano un estudio al antisemitismo europeo. Su libro no pretende ser un tratado sobre el judaísmo, ni tampoco sobre la identidad judía, menos todavía sobre la llamada “Shoah” desde la película de Claude Lanzmann. Más bien se consagra a examinar la situación de los judíos y a terminar con todos los prejuicios persistentes sobre su comunidad. Sus reflexiones apuntan a dos blancos: por una parte, al antisemitismo francés, del que hace un retrato psicológico devastador; del otro, al demócrata que pretende arreglar el problema con la asimilación. El odio del primero no es sino la expresión del miedo al otro, bajo la bandera de una ideología de los orígenes como Sartre lo había descrito en “La infancia de un jefe”, uno de los cuentos de *El muro*. El humanismo del segundo defiende un universalismo nivelador de diferencias y oculta la situación y la historia singulares de los judíos. Una de las tesis

de la obra, según la cual “es el antisemitismo lo que *hace* al judío”,<sup>9</sup> suscitó muchos debates críticos porque vieron ahí una falta de conocimiento de la especificidad judía. Pero Sartre nunca pretendió definir una esencia judía; prefiere las palabras de situación, de condición o de realidad, y su propuesta concierne antes que nada al antisemitismo, o a la actitud del judío inauténtico que desea borrarse en una supuesta naturaleza humana universal. Sin embargo, se preocupó continuamente por la construcción de Israel, del establecimiento del pueblo judío y de sus relaciones con los palestinos. Sartre manifestó su apoyo a la causa palestina y a veces aprobó sus acciones terroristas, sin poner jamás en cuestión la existencia del Estado israelí. Fue además el artesano de un diálogo entre intelectuales de las dos partes beligerantes, entre otros, a través de *Los tiempos modernos*. Al final de su vida, se interesó de manera más particular sobre la historia judía, gracias a sus diálogos con un militante izquierdista, Benny Levy, convertido tardíamente a los estudios judíos, lector de Levinas y su último secretario particular. Afectado por la ceguera, Sartre concibió con él el proyecto de un libro de entrevistas de las cuales quedan algunos diálogos controversiales. Allí trata de definir un nuevo proyecto filosófico y político a la luz de un mesianismo ateo, liberado de sus utopías revolucionarias.

Sartre nunca renunció a la idea de la emancipación, reformulando sin cesar las motivaciones y las finalidades de tal esperanza. Su humanismo crítico no podía satisfacerse con la razón emancipadora de la filosofía iluminista, y extrajo de varias fuentes las vías de una liberación social, económica y política del ser humano. La fenomenología, luego el marxismo, han sido reinventados por este proyecto emancipador que nos releva de una moral que

---

9 *Reflexiones sobre el problema judío*, París, Gallimard, 1971, p. 85.

Sartre nunca escribió como tal, pero que constantemente trabajó en su comprensión de las luchas por la igualdad y la dignidad. Las expresiones contemporáneas sobre el necesario reconocimiento de las singularidades, sean étnicas o sexuales, le deben mucho. Desde este punto de vista, la obra de Sartre se escribió también en contigüidad con la de Simone de Beauvoir, la reivindicación de una igualdad de sexos se fundió sobre la base de una filosofía existencialista común.

La publicación de *El segundo sexo* fue un evento considerable porque Beauvoir presentaba, a la vez, una genealogía de la opresión femenina y una reflexión sobre la construcción de la identidad sexual. La famosa fórmula “No se nace mujer, se llega a serlo” sirvió de breviarío a toda una generación que luchó por el derecho a la contracepción, al aborto y a la autonomía. Mostrando cómo la identidad femenina fue moldeada a través de las representaciones masculinas en beneficio del poder masculino, Beauvoir dibujó el camino de una emancipación social y de un pensamiento basado en la diferencia sexual femenina que movilizó el debate feminista. En el curso del mismo, esta negación de una esencia femenina conoció controversias internas, que vuelven a estar presentes hoy en día, por ejemplo, en las discusiones en América del Norte en torno a la noción de género y su posible superación. La comunión de esta visión sobre la igualdad, entre Sartre y Beauvoir, no se limitó a una proximidad filosófica, pues la pareja encarnó públicamente otro concepto de la relación entre hombres y mujeres. En efecto, dicha relación conjugó la igualdad y la libertad, el respeto y la confianza, relegando las nociones de posesión y fidelidad a una definición no igualitaria y alienada de la relación amorosa. Sartre y Beauvoir se encontraron al momento

del concurso para optar por el ingreso a la institución docente y conservaron toda su vida una complicidad intelectual, que no les impidió conocer otras relaciones amorosas y sexuales, declaradas y hasta comentadas en su abundante correspondencia. Esta multiplicidad de relaciones no fue siempre armoniosa, y tomó formas diversas, de la lealtad a la rivalidad. Dio lugar a muchos encuentros y ricos intercambios epistolares, y más todavía porque Sartre afirmó siempre una preferencia por la compañía de las mujeres con cuya psique se identificaba. La elección de una vida libre y siempre dispuesta apartaba el deseo de procrear, el huérfano de padre siempre prefirió los niños abandonados o adoptados, a los recargados por el peso de sus ascendientes. Oficializó, así, una paternidad electiva con Arlette Elkaïm, que se volvió su hija. Sin buscar edificar un modelo relacional desde su propia existencia, rechazó las posturas de padre y marido, y defendió la igualdad de cada uno, cualquiera que fuera su sexo. Confiesa a Beauvoir:

Entendí que había relaciones entre hombre y mujer que indicaban la igualdad profunda de los dos sexos. No me consideraba como superior a usted, o más inteligente, o más activo, entonces la ponía en el mismo nivel. Éramos iguales. Pienso, curiosamente, que esto fortificó mi machismo, de una cierta manera, porque me permitió con otras mujeres volverme machista. Sin embargo, la igualdad que teníamos no me parecía solamente una igualdad de hecho de dos individuos, sino que me parecía revelar la igualdad profunda de dos sexos.<sup>10</sup>

El rechazo a la discriminación sexual constituyó una línea teórica fuerte, a pesar de que tomó conciencia de esta discriminación muy tarde; Sartre defendió también el

10 “Simone de Beauvoir entrevista a Jean-Paul Sartre”, en *Situaciones*, X, París, Gallimard, 1976, p. 120.

reconocimiento de la homosexualidad durante las reivindicaciones de los años setenta. El compromiso político de Sartre dejó siempre un espacio singular a estos combates, que no quería reducir a epifenómenos como lo hacían los teóricos dogmáticos de la lucha de clases. Es por eso que reiteró muchas veces esta pregunta teórica y práctica: ¿cómo articular la emancipación social y la liberación política? La dificultad para contestar se manifestó dramáticamente en sus relaciones con el comunismo real.

La voluntad de actuar concretamente sobre la vida política y social llevó a Sartre a crear, en 1948, con algunos amigos izquierdistas, la *Asamblea democrática y revolucionaria* que deseaba retomar la idea de emancipación al margen de los partidos demasiado osificados. Pero, muy rápidamente, descubrió los límites de una agrupación de intelectuales desconectados de cualquier base social, y se comprometió, de 1952 a 1956, a cuatro años de compañerismo con el Partido Comunista. Si la esperanza de llegar a la clase obrera por esta proximidad fue una de sus razones mayores, el verdadero motivo de esta decisión fue el anticomunismo violento de estos años; Sartre fue más “anticomunista” que comunista. De hecho, reaccionó con furor al arresto novelesco de Jacques Duclos, el representante del PCF, acusado de espionaje al servicio de la Unión Soviética por transportar palomas en su carro. Escribió entonces un largo artículo, “Los comunistas y la paz”, inaugurando una serie de textos sobre las luchas obreras y sobre la contra-violencia que encarnaban. En el origen de este compromiso se encuentran no solamente los conflictos sociales franceses, sino también el ambiente político de la Guerra Fría.

Sartre apoya las manifestaciones en contra de la guerra de Corea y empieza a declarar una oposición radical a la política imperialista de los Estados Unidos; participa

así en el Congreso de Viena, al final del 52, que reagrupa simpatizantes comunistas de diverso origen. Durante esta época de acercamiento con el Partido Comunista, participa en numerosas organizaciones favorables a la Unión Soviética, a la que visita por varias ocasiones; se encuentra con Kruschev; trae de allá palabras entusiasmadas sobre la construcción del socialismo, la libertad y la felicidad soviéticas, que atestiguan de su ceguera más o menos voluntaria hacia el comunismo real. Estas declaraciones están destinadas a la burguesía francesa e iban contra su prensa, que Sartre combate, por ejemplo, con su obra de teatro satírica *Nekrassov*. Las oposiciones se ejercen en ese entonces sin matices y la argumentación se vuelve dogmática, llegando a exclusiones definitivas. Sartre se pelea con Camus y Merleau-Ponty, porque prefiere el activismo militante a la amistad filosófica. Pero el compromiso hacia el comunismo institucional dura sólo un tiempo y la ruptura estalla brutalmente al momento de la intervención militar soviética en Hungría. Esta vez el intelectual crítico retoma sus posiciones para denunciar la represión del pueblo húngaro y escribe “El fantasma de Stalin”, que marca su separación definitiva con el PCF, convertido en “un monstruo prehistórico”. A pesar de su distancia crítica, Sartre no abandona la esperanza en la edificación del socialismo, que espera todavía encontrar en las luchas anti-imperialistas. Una vez más, sus apasionamientos van a conocer amargas decepciones, sin que se arrepienta por lo tanto de sus elecciones pasadas, porque las verdades se manifiestan siempre en situación: tienen un futuro que no es un destino y que no debe impedir la apuesta sobre la Historia.

En 1960, Sartre y Beauvoir viajan a Cuba invitados por el Che Guevara y Fidel Castro, con quienes mantienen con-

versaciones fructuosas sobre la experiencia revolucionaria. La euforia teórica y periodística de Sartre se verá moderada años después, cuando la represión a los opositores ensucie, por mucho tiempo, el éxito de este país que desafía a los Estados Unidos. El internacionalismo revolucionario sigue siendo, en todo caso, una constante del compromiso sartreano y de sus escritos políticos, sean cuales fueran las ansias de la construcción socialista. “Para un europeo, es en Vietnam, en Cuba y en América Latina donde se juega su propia oportunidad”, declara el filósofo, que va a todos los lugares donde exista una alternativa al capitalismo triunfante y al modelo norteamericano. La guerra de Vietnam es uno de los momentos clave de esta toma de conciencia política propia a toda una generación para la que Sartre encarna una referencia. Así, participa en Estocolmo en 1967 en el Tribunal Russel, una organización no-institucional llevada por su propia legitimidad moral, y que apunta a juzgar los crímenes de guerra cometidos por los Estados Unidos. Llevando la crítica del derecho formal burgués, Sartre afirma, al mismo tiempo, este requisito de jurisdicción universal, que es la fuente del derecho internacional de hoy. No hay contradicción entonces al reencontrarlo en 1979 al lado de Raymond Aron, para defender los “boat-people” que huyen del régimen comunista vietnamita. Una rebeldía moral es la base de los compromisos de Sartre. No defiende valores transcendentales, pero mantiene la esperanza de un mundo donde los seres humanos se liberen de la necesidad y acepten la libertad del otro. Es a nombre de este proyecto, formulado en términos de desprendimiento, de fusión o de fraternidad, que denunciaba el mal radical de la barbarie nazi y que sobrevive, a lo largo de medio siglo, de acosar la posibilidad del “hombre humano” en la rebeldía del sub-hombre.

Los artículos de Sartre, reunidos en los diez volúmenes de *Situaciones*, atestiguan su atención sin descanso hacia los pueblos humillados, uno de sus combates más apreciados es el llevado en contra del colonialismo. Desmitificando el universalismo republicano, sin necesariamente ceder a la retórica tercermundista, unas veces gritó su indignación frente a la opresión colonial, y, otras, trató de entender la cultura contradictoria de los colonizados, en búsqueda de una identidad perdida para siempre y que debían volver a construir. *Orfeo negro* pertenece a estos textos que analizan la alienación cultural y las virtudes emancipadoras de la palabra poética; como introducción a *Antología de la nueva poesía negra y malgache en lengua francesa*, publicada por Léopold Sedar Senghor en 1949, muestra la reapropiación dialéctica y subversiva de la lengua de los opresores por los negros, para hacer surgir una palabra a la vez híbrida y auténtica. Del lado de la violencia y de la rebeldía, la guerra de Argelia generará los escritos más radicales de Sartre. En 1960, sostiene a la red de apoyo al FLN, dirigido clandestinamente por Francis Jeanson, firma el “Manifiesto de los 121”, que llama a los soldados franceses a la insumisión, y redacta el prefacio del libro de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, en el cual justifica la matanza de los colonos. El horror de la tortura practicada por el ejército francés en Argelia motivó la extrema violencia de sus artículos, a tal punto que establece una relación consubstancial entre la colonización y la tortura, que se rehúsa a considerar como un accidente.

La colonización se realiza con el aniquilamiento de los colonizados. Ya no poseían nada, ya no eran nadie; hemos liquidado su civilización y les hemos negado la nuestra [...] Cuando la desesperación les empujó a la rebeldía, tenían que morir, estos sub-hombres, o que afirman su humanidad en contra de noso-

tros; rechazaron todos nuestros valores, nuestra cultura, nuestras supuestas superioridades, y por eso reivindicaron el título de hombre y rechazaron la nacionalidad francesa.<sup>11</sup>

El radicalismo de Sartre se ejerció así en la indignación y el asco de su propia clase, de su propia cultura. La figura del traidor atraviesa su teatro y su filosofía, destacando la libertad del que no contesta con lo que se espera de él, que desvía la programación de la familia y de la sociedad; esta figura se vuelve una línea de conducta para la acción política de Sartre. En contra de los que se quedan sentados, del academicismo, las posiciones adquiridas, el espíritu serio, lucha sin cesar.

Más rebelde que revolucionario, más anarquista que comunista, Sartre sentirá naturalmente una gran simpatía por los movimientos estudiantiles de Mayo de 1968. La oposición del filósofo independiente a los mandarines universitarios se manifiesta abiertamente y señala hasta qué punto son diferentes los caminos de los antiguos compañeros de escuela: Aron, figurando entonces como el pensador institucional. Sartre se encuentra con Daniel Cohn-Bendit y hace una aparición en la Sorbona ocupada, pero sobre todo se compromete en el activismo político del movimiento de extrema-izquierda de los años setenta. Si elige apoyar a los maoístas de la Izquierda Proletaria, es principalmente en razón de su anti-autoritarismo y motivaciones morales de su violencia. Lejos del modelo de la vanguardia revolucionaria, prefiere un modo de activismo que se ponga al servicio de las masas y no hable en su lugar. Al momento que su periódico *La causa del pueblo* es clausurado, toma la delantera y lo distribuye en las calles. Antes de dirigir el diario *Liberación*, su papel de intelectual comprometido consiste en ponerse al servicio antes que dar lecciones. Sartre

11 "Una victoria", en *Situaciones*, V, París, Gallimard, 1964, p. 85.

nunca se adhirió a ningún partido, acompañó movimientos; no fue misionero y dio su palabra a los demás.

Durante sus conferencias en Japón, formuló su definición de intelectual y recompuso esa figura nacida del "affaire Dreyfus": el intelectual no pertenece a una casta profesional de la inteligencia, ni a una esfera moral guardiana de los valores racionales; cualquiera lo puede ser, no como condición sino en la acción: "El intelectual es alguien que se mete en lo que no le corresponde". Y propone el ejemplo de científicos:

No se denominará "intelectual" a científicos que trabajan sobre la fusión del átomo para perfeccionar las máquinas de guerra atómica: son científicos y nada más. Pero si estos mismos científicos, aterrados por la potencia destructora de estas máquinas que se permiten fabricar, se juntan y firman un manifiesto para llamar la atención de la opinión en contra del uso de la bomba atómica, se vuelven intelectuales. En efecto, 1) salen de su campo: fabricar una bomba es una cosa, juzgar su empleo, es otra; 2) abusan de su celebridad o de la competencia que se les reconoce para violentar a la opinión pública, enmascarando así el abismo infranqueable que separa sus conocimientos científicos de la apreciación política que tienen desde otros principios sobre la máquina que están elaborando; 3) no condenan el uso de la bomba por haber constatado defectos técnicos, sino en nombre de un sistema de valores eminentemente discutible que toma como norma suprema la vida humana.<sup>12</sup>

Como técnico del saber, el intelectual descubre en él la contradicción entre su práctica y sus finalidades, entre la pretensión de universalidad y el avasallamiento a intereses ideológicos. Rechazando la postura del perro guardián como la del clérigo, Sartre encarnó al intelectual en rebel-

12 *Alegato para los intelectuales*, París, Gallimard, 1972, pp. 13-14.

día contra sí mismo, contra su clase y su cultura, y esperó abolir la distancia entre el pueblo y las élites. Muchas veces la gente recuerda, con simpatía o burla, la fotografía que lo muestra subido sobre un tonel en Billancourt en 1970, dirigiéndose a los obreros. Suerte de Diógenes transformado en incitador, esperando una fraternidad de adopción, soñando en la libertad revolucionaria. Sería un error guardar rápidamente esta fotografía en el álbum de las utopías pasadas porque, más allá de las viejas obsesiones obreristas, manifiesta la actitud de un pensador que rehusó hasta el final cualquier complacencia consigo mismo. Incansablemente, Sartre cuestionó todas sus certezas, y su diálogo con los demás, los más alejados, siempre lo llevó hacia nuevas obras. Si los años que siguieron a su muerte vieron el regreso del realismo político y de la resignación cínica, los cambios ligados a la mundialización contemporánea permiten el regreso hoy en día de la figura del que conjugó rebeldía y esperanza. Pero no regresa igual, y se nos aparece, veinticinco años después de su muerte, con una complejidad extraordinaria.

La energía y la carrera de Sartre atravesaron pensamientos, libros, personas, lugares, historias, para inquietarlos y superarlos. Siempre adelantado sobre sus propios trabajos, el autor dejó cantidad de libros inacabados. La imposibilidad de concluir, por exceso de escritura y de pensamiento, lo caracterizaba a punto de producir objetos monstruosos, a la vez masivos y desbordantes, desorientando todos los estándares. Nunca se lo ve dejando de escribir, de aprender, de amar, de comprometerse, de viajar. Él mismo trataba de alcanzar a su vértigo, menos para asegurar su trayecto que para proyectar más adelante las revoluciones que lo hacían avanzar. Ilustró este movimiento con la figura de la espiral; es decir, la recuperación giratoria del pasado que se nutre

del giro infinito y recobra sus antiguas vueltas. Sin embargo, esta totalización retrospectiva construye la ficción de una unidad que desmiente la multiplicidad de Sartre, que escribía simultáneamente los textos más diversos. En vez de ceder al fantasma de la unidad o a la periodización escolar de su pensamiento, preferimos hablar de constelaciones, de trayectorias y brillos. El siglo que éstos irradian, curiosamente es el siglo que encarna Sartre, su conciencia libre y rebelde. Sus resplandores, excesos y luces nos libran de creer que todo ha concluido.

### Bibliografía

- Sartre, Jean-Paul, "Presentación", en *Los tiempos modernos*, en *Situaciones II*, París, Gallimard, 1948.
- , *Las palabras*, París, Gallimard, 1964.
- , "Paul Nizan", en *Situaciones*, IV, París, Gallimard, 1964.
- , "Una victoria", en *Situaciones*, V, París, Gallimard, 1964.
- , *El idiota de la familia*, t. I, París, Gallimard, 1971.
- , *Reflexiones sobre el problema judío*, París, Gallimard, 1971.
- , *Alegato para los intelectuales*, París, Gallimard, 1972.
- , *El Idiota de la familia*, t. 3, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975.
- , *Autorretrato a los setenta años*, entrevista realizada por Michel Contat, en *Situaciones*, X, París, Gallimard, 1976.
- , "Simone de Beauvoir entrevista a Jean-Paul Sartre", en *Situaciones*, X, París, Gallimard, 1976.
- Vian, Boris, "La espuma de los días", en *Novelas, cuentos, obras diversas*, París, LGF, 1995.

**Situaciones**

## El lenguaje de la libertad

Fernando Tinajero

---

En 1947, al escribir su presentación de *Los tiempos modernos*, Jean-Paul Sartre puso en circulación una de las ideas más controvertidas del último medio siglo: “Para nosotros –escribió– el escritor no es una Vestal ni un Ariel; haga lo que haga, ‘está en la colada’, marcado, comprometido hasta su retiro más recóndito”.<sup>1</sup> El suyo no es un oficio inocente –agregó–: quiéralo o no, todas sus palabras repercuten, pero sus silencios también. Y para que nadie pudiera sospechar de sus intenciones proclamó:

No nos haremos eternos corriendo tras la inmortalidad; no seremos absolutos por haber reflejado en nuestras obras algunos principios descarnados, lo suficientemente vacíos y nulos para pasar de un siglo a otro, sino por haber combatido apasionadamente en nuestra época, por haberla amado con pasión y haber aceptado morir totalmente con ella.<sup>2</sup>

---

1 Cfr. *Situaciones*, II, París, Gallimard, 1948; hay trad. cast. de Aurora Bernárdez: “Presentación” de *Los tiempos modernos*, en *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 1950, p. 9.

2 *Ibid.*, p. 12.

Una ola de indignación recorrió entonces por todas las salas de redacción y no hubo periódico ni revista que dejara de publicar encendidas expresiones de rechazo. Sartre fue acusado de pretender la destrucción del arte literario; se dijo que los peores artistas eran precisamente los que se habían comprometido y se puso como prueba a los pintores soviéticos; se dijo que Sartre habría hecho mejor si se hubiera afiliado al Partido Comunista; se le llamó “cabeza dura” y se le reprochó por despreciar la inmortalidad... A la hora de responder, Sartre se desembarazó de tales objeciones usando la ironía:

He sacado la impresión –escribió– de que mis adversarios no ponían mucho empeño en sus trabajos y de que sus artículos no contenían más que un largo suspiro de escándalo que se arrastraba a lo largo de dos o tres columnas. A mí me hubiera gustado saber *a nombre de qué*, de qué concepción de la literatura se me condenaba, pero no lo dijeron. Ni ellos mismos lo sabían.<sup>3</sup>

Esta notoria beligerancia (prácticamente impensable en el Ecuador, donde *escribir* es casi siempre un verbo intransitivo) sólo se entiende al ubicarla en su contexto: la guerra fría había comenzado y parecía no dejar sitio a los equívocos, de modo que cualquier posición que se asumiera, en la política lo mismo que en la cultura, era una posición radical que no estaba dispuesta a hacer concesiones. Los equívocos se produjeron, sin embargo, y se produjeron precisamente porque toda guerra ideológica tiende al reduccionismo y la simplificación. El compromiso sartreano quedó entonces identificado con lo que Sartre jamás había escrito, e interpretado como un llamado a favor de la literatura militante. En otras palabras, el mismo maniqueísmo de esos tiempos había hecho imposible asimilar de un sólo golpe toda la

3 *Ibid.*, p. 60.

complejidad de una tesis que nació en el seno de una ontología y una moral, pero también de una experiencia histórica irreplicable. Fue preciso entonces que Sartre escribiera todo un libro para explicar, precisar y desarrollar las implicaciones que están envueltas en la tesis del compromiso literario: ese libro fue *¿Qué es la literatura?*, y no tardó en suscitar, en Francia y en el mundo, más adherentes que detractores: al cabo de poco tiempo, y quizá todavía hoy, éste es tenido en los medios literarios como *el* libro sartreano por excelencia.

No obstante, comprender en toda su extensión la tesis del compromiso de la literatura es una empresa para la cual no basta la lectura de ese libro. Lo más frecuente, desde luego, es que se lo lea mal; el suyo es un caso paradigmático de lo que se suele hacer con los libros en nuestro tiempo: reducirlos a unos cuantos lugares comunes, privarlos de su propio espesor, convertirlos en baratija de mercado saba-tino, para acabar en la santificación o la condena. Sería interesante averiguar cuántos de los lectores de ese libro son capaces de reproducir, al menos en sus líneas esenciales, los análisis desarrollados para mostrar que el compromiso es algo que nadie le impone a la literatura, porque nace de la misma naturaleza del lenguaje. Pero aun para los que saben leer, si bien esos análisis son suficientes en cierto nivel, dejan de serlo cuando se percibe en ellos una filosofía implícita que no se muestra del todo: *¿Qué es la literatura?* no es un libro que haya nacido en el vacío y su contenido no es independiente de las preocupaciones que se encuentran en la raíz de la producción de Sartre en esos años, acaso los más fecundos de su vida.

Hay que recordar, en efecto, que después de *El ser y la nada* (1943), considerada con razón como la piedra angular del pensamiento sartreano, fueron apareciendo, en vertiginosa sucesión, una serie de obras filosóficas, narrativas y

teatrales, que dan cuenta de una actividad febril incontenible: *Las moscas* en el 43; *La edad de la razón* en el 44; *A puerta cerrada* y *El aplazamiento* en el 45; *Muertos sin sepultura*, *La puta respetuosa*, *El existencialismo es un humanismo* y *Reflexiones sobre la cuestión judía* en el 46; *El hombre y las cosas* (*Situaciones*, I) y *Baudelaire* en el 47; *¿Qué es la literatura?* (*Situaciones*, II) y *Las manos sucias* en el 48... Si de la consideración simple y externa de las fechas pasamos al examen interno de todas esas obras, veremos aparecer lentamente la íntima trabazón de sus contenidos: ninguna de ellas es ajena a las demás y su conjunto describe un sólo movimiento que se despliega en distintas direcciones pero con un mismo sentido. Más aún, tal unidad de sentido sobrepasa los límites de esos cinco años de exuberancia productiva y enlaza estas obras con la producción filosófica del primer Sartre, desarrollada, como es bien sabido, a partir de la psicología fenomenológica: desde “La trascendencia del Ego”<sup>4</sup> hasta *Lo imaginario*, *Psicología fenomenológica de la imaginación* (1940), pasando por *La imaginación* (1936) y *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939), Sartre va definiendo el ámbito de su reflexión a partir de las estructuras de la conciencia, constituida en entidad ontológica mediante el empleo de la clásica distinción hegeliana del “En-sí” y el “Para-sí”. La publicación póstuma de otros textos sartreanos<sup>5</sup> completa el panorama de todo ese período y

4 *Recherches philosophiques* (*Investigaciones filosóficas*), 1936-37, p. 6.

5 Acabamos de conocerlas, gracias al celo de su heredera; sus títulos son: *Carnets de la drôle de guerre* (*Cuadernos de la guerra*, 1939), *Cahiers pour une morale* (*Cuadernos para una moral*, 1947) y *Vérité et existence* (*Verdad y existencia*, 1948). Como todas las obras sartreanas, llevan el sello de Gallimard; las dos primeras aparecieron en 1983 y la última en 1989, y se suman a *L'intelligibilité de l'histoire* (t. II de la *Critique de la Raison dialectique*, *Crítica de la razón dialéctica*, 1985), que conocíamos desde su publicación en 1985. Su aparición permite llenar siquiera parcialmente ese vacío que parecía abrirse entre sus dos obras filosóficas mayores [*L'être et le Néant* (*El ser y la nada*, 1943) y *Critique de la Raison dialectique*, t. I (*Crítica de la razón dialéctica*, 1960)]. Al finalizar *Verdad y existencia* es posible leer estas palabras: “Busco, pues, la moral de hoy en día

contribuye a fijar su sentido último, cuyo sentido ético es indudable. ¿Cómo no pensar entonces que la redacción de *¿Qué es la literatura?* responde a esa misma búsqueda, puesto que, a todas luces, tuvo lugar en 1947, cuando redactaba también sus *Cuadernos para una moral?*

Hay, pues, un más allá de las palabras en la tesis del compromiso; un más allá que se hunde precisamente en los cuadernos póstumos como una búsqueda apremiante que contradice las previsiones finales de *El ser y la nada*, según las cuales la ontología no puede dar lugar a las prescripciones morales. Esos cuadernos, sin embargo, dejan ver que es posible una ética fundada en la consideración del hombre en situación: quizá su mejor exposición se encuentre en *San Genet, comediante y mártir*, que apareció en 1952; para el momento en que nos encontramos, *¿Qué es la literatura?* acaso sea su mejor aplicación: su lectura justifica la pertinencia de leer toda la obra sartreana en clave ética, y bien podría llevarnos a pensar que si la *Ética* de Spinoza es propiamente ontología, quizá la ontología de Sartre termine siendo una ética.

Se trata, por supuesto, de una ética de la libertad, no entendida como un atributo de la conciencia, sino como paradójico elemento estructural de la existencia frente al cual no hay elección posible: según una de las célebres fórmulas literarias con que Sartre popularizó su filosofía, estamos “condenados a ser libres”.<sup>6</sup> La nuestra, sin embargo, no es una libertad abstracta como aquella que los escolásticos atribuían al alma, y ni siquiera como aquella que la Revolución de 1789 proclamó como

[...] Trato de dilucidar la elección que un hombre puede hacer de sí mismo y del mundo en 1948”. Objetivo que, cambiando la fecha y sus connotaciones, bien podría ser el nuestro si nosotros tuviésemos el coraje de intentarlo. (Nota de 1995 de Sartre). Las cursivas son del autor.

6 *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1950, p. 515.

derecho inalienable: como el mar, dice Sartre, es una exigencia concreta que debe comenzar continuamente de nuevo porque “no es otra cosa que el movimiento por el que perpetuamente nos desprendemos y liberamos”.<sup>7</sup> Ambigua formulación literaria que encuentra su fundamento en otra parte y precisa establecer la correlación entre la noción de libertad y sus presupuestos ontológicos y gnoseológicos:

La libertad humana –escribe Sartre en *El ser y la nada*– precede de la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser se halla en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad no puede distinguirse, pues, del *ser* de la “realidad-humana”. El hombre no es *primeramente* para ser *luego* libre, sino que no hay diferencia entre el ser del hombre y su “ser-libre”.<sup>8</sup>

Por lo tanto, no cabe discutir si el hombre es o no es libre, ya que sólo puede ser en tanto que libre. Evidentemente, estamos ante una formulación ontológica que, como todas las de Sartre, deriva de los análisis fenomenológicos de la intencionalidad de la conciencia. Si, de acuerdo a Husserl, la conciencia es siempre conciencia de algo, y de algo que no es la conciencia, lo primero que podemos decir de su estatuto ontológico es que la conciencia está caracterizada por su trascendencia, por un ir más allá de sí misma, o, como dice Sartre, por ser “posicional en cuanto que se trasciende para alcanzar un objeto”.<sup>9</sup> Ese mismo movimiento hacia el objeto diferencia a la conciencia del objeto al cual tiende, y en ese diferenciarse se vuelve conciencia de sí misma, aunque sólo

7 *¿Qué es la literatura?*, op. cit., p. 89.

8 *El ser y la nada*, op. cit., p. 61.

9 El concepto de “posicional” (que corresponde al acto “tético” de Husserl, es decir, al “poner en existencia” los actos de la conciencia intencional) tiene una rica significación dentro de la dialéctica del “ser” y el “poner”, desarrollada en el idealismo alemán desde Kant hasta Hegel, pasando por Fichte. No es éste el lugar para desarrollar este concepto, que tiene, sin embargo, fundamental importancia en el pensamiento sartreano sobre el compromiso.

pueda ser conciencia de sí *in obliquo*, como si sólo pudiera mirarse a sí misma de reojo, puesto que la conciencia, en contra de lo que pensaba Descartes, no es una *res cogitans*. Mejor aún, la conciencia sólo puede ser cogitación de algo a condición de no ser *res*, y por lo tanto no puede ser objeto de sí misma. Sin embargo, esta conciencia que no es nada “en sí” misma tiene que habérselas con el mundo. Está arrojada entre las cosas y respecto a ellas es su “negación”: es como un “vacío”, como un “agujero” abierto en la sólida entraña del “En-sí”. Por eso siente angustia ante las cosas y busca escamotearse su propia libertad, se enmascara, se oculta ante sí misma: esa es la “mala fe”, en la cual el hombre se niega a superar su propia facticidad y fabrica artificios que le permiten la ilusión de evadirse de la necesidad de asumir su libertad.<sup>10</sup> No obstante, existir humanamente es elegir, y no elegir en solitario, sino elegir entre los otros: el “Para-sí” tiene como correlato el “Para-otro”, puesto que cada uno tiene ante sí a otro con el cual establece una relación de mutua objetivación.

Esta interrelación es en realidad una interrelación entre proyectos y se establece a través de varios medios: la mirada, el amor, el odio, la indiferencia, la comunicación mediante la palabra. A través de estos medios, cada sujeto se convierte en objeto para los proyectos del otro. Sobre estos supuestos se funda la fenomenología del “nosotros”, cuya finalidad última es desvelar la estructura del “Para-sí” como libertad. Si el pensamiento tradicional ha encontrado siempre la dificultad de establecer la relación entre el ser y el hacer, Sartre propone estos análisis para superarla, borrando toda diferencia: en última instancia, si ser es ser para el otro, ser y hacer se identifican y

10 En cierto sentido, pero sólo en cierto sentido, la “mala fe” de Sartre tiene alguna relación con la “conciencia desgarrada” de Hegel.

desaparece toda diferencia entre ellos: puesto que ser y actuar son una y misma cosa, el ser del hombre sólo es en tanto que libre.

Así llegamos al punto en el que cabe ubicar la tesis del compromiso: por breve y esquemática que sea, la precedente descripción de algunas categorías fundamentales del pensamiento sartreano deja entrever las profundas raíces de esa idea, aun cuando las deja como una vaga sombra vaporosa. No obstante, es posible advertir que el compromiso no es sino la consecuencia necesaria de todos los análisis anteriores –o, dicho en otros términos, una de las formas que asume la libertad en la relación con el otro. La literatura, en efecto, es un modo de comunicación por medio del lenguaje: a ese tema está dedicado el primer capítulo de *¿Qué es la literatura?* en el cual queda claramente establecida la diferencia entre el lenguaje de la poesía y el de la prosa (y al decir prosa, Sartre se refiere específicamente a la novela). El primero no es susceptible de ningún compromiso (o por lo menos no lo es del mismo modo que la prosa), puesto que en la poesía las palabras son *cosas* y no signos; no apuntan a ningún objeto; son, por lo tanto, no posicionales, o sea, no se abren a ninguna trascendencia. En la prosa, en cambio, las palabras son *signos*, se dirigen al objeto como a su fin natural, y se dirigen a él téticamente para mostrarlo ante el Otro –ese Otro que es el lector universal, cuya existencia, sin embargo, sólo es tal a condición de estar situada. Dicho de otra manera, “la palabra, que arranca al prosista de sí mismo y lo lanza al mundo, devuelve al poeta, como un espejo, su propia imagen”.<sup>11</sup> Por eso la palabra compromete: ella es cierto momento de la acción, de ese ir del hombre hacia las cosas y hacia los otros; un momento del “ser en el mundo”; un

11 *¿Qué es la literatura?*, op. cit., p. 51.

momento privilegiado de una determinada empresa, por lo cual es legítimo preguntar al prosista: “¿En qué empresa estás metido y por qué necesita esa empresa recurrir a la escritura?”.<sup>12</sup> El error de los estilistas puros consiste, por lo tanto, en imaginar que la palabra, como un soplo de la voz –*flatus vocis*– toca suavemente las cosas sin poder alterarlas. “Hablar es actuar –dice Sartre–: toda cosa que se nombra ya no es completamente la misma; ha perdido su inocencia”.<sup>13</sup> Por eso, “la función del escritor consiste en obrar de modo que nadie pueda ignorar el mundo y que nadie pueda ante el mundo decirse inocente”.<sup>14</sup>

La palabra, por lo tanto, compromete al hombre con el mundo y con los otros hombres:

Si el autor fuera el único hombre existente –escribe Sartre–, por mucho que escribiera, jamás su obra vería la luz como *objeto*; no habría más remedio que dejar la pluma o desesperarse. Pero la operación de escribir supone la de leer como su correlativo dialéctico y esos dos actos conexos necesitan dos agentes distintos. Lo que hará surgir ese objeto concreto e imaginario que es la obra del espíritu, será el esfuerzo conjugado del autor y del lector. Sólo hay arte por y para los demás.<sup>15</sup>

La obra de arte, por lo tanto (y recordemos que la obra literaria lo es) sólo existe como un vínculo entre el autor y el lector, pero como un vínculo que es al mismo tiempo un requerimiento de una libertad a otras libertades sobre el fondo opaco de las cosas.

De la misma manera que sólo se perciben las cosas sobre el fondo del mundo –escribe Sartre– los objetos representados

12 *Ibid.*, p. 55.

13 *Ibid.*, p. 58.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, p. 71.

por el arte se nos manifiestan sobre el fondo del universo [...] Cada cuadro y cada libro es una recuperación de la totalidad del ser; cada obra de arte presenta esta totalidad a la libertad del espectador.<sup>16</sup>

Es entonces cuando aparece el placer estético, aunque Sartre declara que le gustaría más llamarlo “alegría estética”, que se identifica como “el reconocimiento de un fin trascendental y absoluto que suspende por un momento la cascada utilitaria de los fines-medios y de los medios-fines, es decir, de un llamamiento o, lo que es lo mismo, de un valor”.<sup>17</sup> Este valor representa una exigencia absoluta con respecto al Otro: es la exigencia que todo hombre experimenta en razón de ser libertad. Pero precisamente por eso, es una exigencia que compromete: por ella el autor y el lector se hacen responsables del mundo. “Escribir –dice Sartre– es, pues, a la vez, revelar el mundo y proponerlo como una tarea a la generosidad del lector”.<sup>18</sup> “Tal sucede –agrega– con el mundo novelesco, es decir, con la totalidad de las cosas y de los hombres: para que presente su máximo de densidad, es necesario que la revelación-creación por la que el lector descubre este mundo sea también alistamiento imaginario en la acción”.<sup>19</sup> Por eso, “si [el escritor] acepta ser creador de injusticias, es en un movimiento que pasa a esas injusticias en camino hacia la abolición de las mismas. En cuanto a mí, que leo, si creo y mantengo en existencia un mundo injusto, me hago responsable de cuanto haga al respecto. Y todo el arte del autor es para obligarme a *crear* lo que él *revela* y, por tanto, para comprometerme”. Y aun más adelante: “Aunque la literatura

---

16 *Ibíd.*, p. 81.

17 *Ibíd.*, p. 82.

18 *Ibíd.*, p. 84.

19 *Ibíd.*, p. 84.

sea una cosa y la moral otra muy distinta, en el fondo del imperativo estético discernimos el imperativo moral”.<sup>20</sup> Tal imperativo, no obstante, no es un imperativo abstracto: como el hombre, tiene también la particularidad de estar *situado*. Por eso Sartre termina su segundo capítulo con estas decisivas palabras: “escribir es cierto modo de querer la libertad. Si usted ha comenzado, de grado o no, queda usted comprometido”. Y agrega: “¿Comprometido a qué? Se dice muy pronto que a defender la libertad. ¿Se trata de constituirse en guardián de los valores ideales [...] o es que hay que proteger la libertad concreta y cotidiana, tomando partido en las luchas políticas y sociales?”.<sup>21</sup> Esta es la pregunta que Sartre responde en el tercer capítulo de su libro, de cuyo contenido se desprende, sin lugar a dudas, que no nos ha hablado precisamente de los valores ideales: nada en su pensamiento podría hacernos creer semejante cosa, que estaría en abierta contradicción con la idea del hombre como ser situado. El escritor, nos dice, escribe en principio para todos; pero como decirlo es también ubicarse en el terreno de la abstracción, no tarda en precisar: “lo quiera o no y aunque aspire a laureles eternos, el escritor habla a sus contemporáneos, a sus compatriotas, a sus hermanos de raza o de clase”.<sup>22</sup>

Es ahora cuando el Sartre filósofo parece ceder el puesto al Sartre político. Personalmente, no veo contradicción entre los dos, sobre todo si tengo en cuenta los escritos póstumos donde se encuentra, como material aún en bruto, el arsenal teórico que permite establecer un puente entre la ontología fenomenológica y la *Crítica de la razón dialéctica*. No vamos a demorarnos en ello.

---

20 *Ibíd.*, p. 85.

21 *Ibíd.*, p. 88.

22 *Ibíd.*, p. 89.

Me limitaré a agregar que Sartre no da lecciones de moral a nadie, porque lo más alejado de su pensamiento sería el proceso de construcción de una moral normativa. El hombre es libre: cada cual debe decidir lo que hace, sabiendo que sus decisiones sólo pueden ser trazadas sobre el horizonte de posibilidades que configuran su situación concreta. Si el clérigo del XVII no podía hacer otra cosa que servir a la monarquía y a la Iglesia, el librepensador del XVIII tenía que habérselas con la burguesía que constituía su público mientras preparaba la revolución... ¿Cuál es, se pregunta Sartre, la situación del escritor en 1947? Su respuesta, que da cuerpo al capítulo más largo (y quizá más apasionado) de *¿Qué es la literatura?*, es también un modelo de análisis existencial. Nuestra tarea no es repetirlo: si acaso, los intelectuales que se preocupan por la situación en nuestra sociedad pueden practicar su propio análisis para responder, no ya con la respuesta de Sartre para los franceses de hace medio siglo, sino con la que requieren nuestros colegas.

Ha llegado así el momento de tomar partido: nada me es más ajeno que el oficio del profesor “imparcial” que procura exponer las ideas de otro sin contaminarse en absoluto. Al contrario, quiero dejar en claro que si he aceptado tratar del compromiso en literatura según el pensamiento de Sartre, es porque me siento ligado a ese pensamiento. Aunque han pasado ya más de cuarenta años desde mis comienzos literarios, sigo siendo fiel a las mismas ideas que me llevaron a abrazar una concepción de la literatura que está muy lejos de las tendencias actuales, cuyo horizonte no parece ser el mundo humano, sino el universo de la lengua como finalidad absoluta. No fui el único, desde luego: la adhesión a la tesis de la literatura comprometida fue, en la década de los sesenta,

la que alimentó las fiebres revolucionarias de esos años, pero también las frustraciones de la década siguiente. A la altura de los tiempos que corren, es probable que la idea del compromiso aparezca ante los jóvenes como una antigualla curiosa o como una insensatez. No voy a discutirlo ahora. Consecuente o inconsecuente con mis propias palabras, me siento responsable de ellas, sin embargo, y no olvido las palabras con que termina la “Presentación” de *Los tiempos modernos*:

Recuerdo—escribe Sartre— que, en la ‘literatura comprometida’, el compromiso no debe, en modo alguno, inducir a que se olvide la *literatura* y que nuestra finalidad debe estribar tanto en servir a la literatura infundiéndole una sangre nueva como en servir a la colectividad tratando de darle la literatura que le conviene.<sup>23</sup>

### Bibliografía

- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1950.  
—, *¿Qué es la literatura?*, trad. Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1950.  
—, *El escritor y su lenguaje, Situaciones*, IX, Buenos Aires, Losada, 1973.  
—, *Escritos sobre literatura*, 1, Madrid, Alianza, 1985.  
—, *Escritos políticos*, 2, *Sobre el colonialismo, Vietnam. Israel*, Madrid-Buenos Aires, Losada / Alianza, 1987.  
—, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1999.  
—, *La crítica de la razón dialéctica*, t. I, Buenos Aires, Losada, 2004.  
—, *La crítica de la razón dialéctica*, t. II, Buenos Aires, Losada, 2004.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 25.

## Sartre y la soberanía del escritor

Fernando Balseca

---

*En gratitud a mi siempre generosa  
donadora de la palabra,  
por regalarme palabras  
para escribir y para vivir.*

¿Habría aceptado Jean-Paul Sartre asistir a un homenaje como éste que se le tributa en Quito? A juzgar por su obra y su vida, da la impresión de que él hubiera estado tranquilo entre el público, pero algo incómodo con nosotros los expositores. Es que, en muchas ocasiones, este tipo de conmemoraciones es el paso previo para embalsamar a alguien, una suerte de comité organizador que recoge fondos con el propósito de erigir un busto. Y a Sartre, en su condición de escritor e intelectual, le preocupaban seriamente la función de la literatura y la función del escritor; una de sus obsesiones fue siempre observar una conducta que lo mantuviera al margen del espectáculo y de las solemnidades.

Sartre no buscó nunca, entonces, ni una estatua ni un homenaje. Como se puede percibir en varios pasajes clave de sus obras literarias, él mismo se encargó de evitar esto. Empecemos, pues, comentando uno de los gestos que ha determinado la cultura literaria del siglo XX: el día en que Sartre no aceptó el premio Nobel de Literatura

en 1964. Esta acción sartreana, la del rechazo de lo consagratorio, es un acontecimiento central no sólo para la vida del escritor francés sino para todos los escritores que lo suceden, tanto así que se puede hablar de un “antes del rechazo del Nobel” y de un “después del rechazo del Nobel”. No estoy juzgando de ninguna manera a aquellos escritores que sí aceptaron, antes o después de Sartre, el premio Nobel de Literatura (o cualquier otro premio). Me parece que se trata de una distinción altamente honrosa, y que ha permitido incluso la difusión de obras de autores que merecen ser leídos.

Pero he querido resituarse a Sartre a través de este gesto porque creo que en él hay una tesis permanente que distingue su escritura literaria y su acción intelectual, que es la soberanía que Sartre halla en la escritura y, por ende, en la escritura como un dispositivo para hacer del escritor una persona soberana. ¿Qué propone Sartre con esto? El origen de por qué alguien asume el acto de escribir no se aclarará nunca. Ese don que posee el escritor, que a su vez regala a su lector, es misterioso. ¿Tiene que ver con la niñez? ¿Se relaciona con un modelo que queremos repetir o evitar? ¿Es una decisión puramente racional o, más que nada, afectiva? ¿Empezamos a escribir por impulso o por imitación? Definitivamente no hay respuestas únicas a esto, pero Sartre nos propone las suyas y la mejor manera de releerlo en este aniversario 100 es justamente ver cómo se resignificaría Sartre entre nosotros, en nuestros días.

En Sartre la escritura –aunque tiene una función pública fundamental– empieza en uno mismo y por uno mismo. Este sería un rasgo de la soberanía del escritor: que, para poder asumirse como tal, se requiere de un encuentro consigo mismo; en otras palabras, se es escritor en el momento en que uno hace esfuerzos por conocerse. Nadie que se

ignore, o que se engañe frontalmente, aunque escriba bien, puede ser un escritor en el sentido sartreano. La escritura, pues, es una práctica que involucra una mirada profunda al ser. En un texto de 1961, de profundas resonancias políticas y culturales –el prólogo a *Los condenados de la tierra* del intelectual caribeño Frantz Fanon–, dice Sartre: “Debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo, para ver qué hay en nosotros”.<sup>1</sup> Aunque el pasaje hace referencia al dominio colonial europeo, preñado de inhumanidad frente a las colonias del llamado tercer mundo, también esto puede ser leído en medio de esa propuesta de que escribir es posibilitar, en primer lugar, un examen de uno mismo. Como se ve, la verdadera escritura es un acto peligroso porque es una acción que debe poner en cuestión primero al escritor mismo.

En Sartre es importante el examen de uno mismo porque nos hacemos en los otros y para los otros; por este sentido de la solidaridad sartreana que siempre lidia por reconocer una necesaria comunidad es que vamos construyendo nuestro entorno. Porque, para Sartre, la escritura sería un momento de reconocimiento de lo humano de todos nosotros. La escritura es un procedimiento que invita a la salvación de uno mismo.

Otra de las condiciones para conquistar la soberanía del escritor es la lucha contra la mentira. La literatura, la sartreana en particular, brega permanentemente para señalar que el engaño es un procedimiento que está instalado en nosotros y que, al menos, debemos reconocer como nuestro. El engaño forma parte de la vida y es difícil desterrarlo, pero, por lo menos, la escritura permitiría

---

1 J.-P. Sartre, “Prefacio” a Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1971 [1961], p. 23.

reconocer esa convivencia. En la novela *La náusea*, de 1938, queda establecida la idea de que no engañarnos supone un esfuerzo muy duro de nuestra parte. Roquentin, el protagonista que escribe una biografía acerca de un personaje histórico, se asombra de haber rellenado diez páginas sin haber dicho toda la verdad: “Me admira cómo se puede mentir poniendo a la razón de parte de uno”.<sup>2</sup> Una de las pruebas fundamentales de lo que es la escritura, para Sartre, consiste en que lo escrito engañe lo menos posible. No se trata de la simple mentira sino, esencialmente, de concebir la escritura como un procedimiento en el que debe destellar la verdad para quien la procesa, ya sea el escritor o su posterior lector. De este modo se podría hablar de una cierta verdad que a veces suele transportar la escritura.

El intenso activismo de Sartre funciona como el contrapeso de su concepción más artística de la literatura. Esto es, el compromiso sartreano que involucra por igual a persona y escrito es una metáfora que coloca a la escritura como una de las máximas expresiones de la libertad y de la verdad. De modo que, si seguimos esta lógica, no se podría ser totalitario en literatura ya que la escritura es el lugar fundamental para la puesta en duda de todo. El historiador de la novela afirma: “comienzo a creer que nunca se puede probar nada”,<sup>3</sup> colocando, de esta manera, a la literatura en un plano de indecibilidad.

Para Sartre, como también para muchos de sus contemporáneos, el lenguaje mismo complica la idea de una comunicación perfecta. Por eso colocaba sobre todo a los poetas en un rango distinto de los otros escritores, puesto

---

2 J.-P. Sartre, *La náusea*, trad. de Aurora Bernárdez, Madrid, Millenium, 1999 [1938], p. 24.

3 *Ibid.*, p. 28.

que siempre hay algo en el decir del poeta que escapa a la comunicabilidad y que, pensamos, tiene que ver más con la posibilidad de que una verdad pueda ser dicha. La verdad es duro de decirse; por eso la literatura sería un ejercicio supremo de la libertad puesto que allí, en las líneas del papel impreso, se expone una escena radicalmente única e íntima de cada uno.

Si entendiéramos esto seríamos menos vanidosos; estaríamos menos encandilados por el boato que conlleva la condición de escritor. En algunas notas a pie de página de ese texto de combate que es *¿Qué es la literatura?*,<sup>4</sup> de 1948, Sartre propone lo siguiente:

El poeta está seguro del fracaso total de la empresa humana y se dispone a fracasar en su propia vida, a fin de testimoniar, con su derrota particular, la derrota humana en general. [...] Es manifiesto que, en toda poesía, se halla presente cierta forma de prosa, es decir, de triunfo. Recíprocamente, la prosa más seca encierra siempre un poco de poesía, es decir, cierta forma de fracaso. Ningún prosista, ni el más lúcido, comprende completamente lo que quiere decir; dice demasiado o demasiado poco y cada frase es una apuesta, un riesgo que se asume; cuanto más se tantea, más se singulariza la palabra; nadie, como lo ha demostrado Valéry, puede comprender una palabra hasta el fondo.<sup>5</sup>

Observamos, por cierto, una concepción de la literatura como un discurso que siempre está por hacerse. Me refiero al hecho de que un texto literario siempre posibilita el advenimiento de la verdad, en el acto de su lectura. La verdadera gran literatura, por tanto, no tiene nada que ver con las afirmaciones totalitarias de un escritor que

---

4 J.-P. Sartre, *¿Qué es la literatura?*, trad. de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1976 [1948].

5 *Ibid.*, p. 257.

se asume como dueño absoluto de la verdad. El escritor, justamente, es aquel que no sabe y por eso escribe un libro; aunque hay autores que creen que lo saben todo y publican sin cuestionar cuán verdadera es esa escritura. Tal vez esto quería subrayar Sartre cuando decía que “No se hace lo que se quiere y, sin embargo, se es responsable de lo que se es”,<sup>6</sup> para destacar esa carga que los escritores deben portar sobre sus hombros. Ser escritor no debe ser una veleidad; ser escritor es una responsabilidad personal y social. Ser escritor no es, por tanto, un premio sino más bien una tarea compleja; es vivir una lucha constante con uno mismo y con los otros.

Quizá debido a estas posiciones Sartre rechazó el Nobel, porque en su concepción de la soberanía del escritor él veía como una amenaza la institucionalización del mismo. Por eso nos enternece cuando este escritor se confía a sus lectores: “tengo miedo de que se busque hoy, mediante una maniobra sutil, la transformación de los escritores y los artistas en bienes nacionales”.<sup>7</sup> El temor de Sartre es bien fundado. Entre nosotros mismos, ¿cuántos de los que se sienten escritores profesionales cabildan para ser homenajeados y reconocidos? Esos así llamados escritores están más interesados en institucionalizarse como tales antes que en luchar por la soberanía de la escritura. Ellos practican las letras como un mecanismo para promocionarse antes que como un ejercicio que trae compromisos que no tienen nada que ver con el *set cultural*.

¿Por qué temía Sartre tanto a ese lugar institucional que tergiversa su idea de la soberanía en la escritura? En este mismo texto de 1948, Sartre le pide al escritor “que

---

6 *Ibíd.*, p. 21.

7 *Ibíd.*, p. 27.

recobre la fuerza de escandalizar”,<sup>8</sup> lo que quiere decir que la literatura es válida siempre y cuando rompa con el sentido común y trate de construir nuevas afirmaciones. De otra parte, también es un rechazo para aquellos que se acomodan simbólicamente en la sociedad a través del mito y del rito del escritor. La institución doméstica al escritor, el puesto lo hipnotiza, el título honorífico lo seduce, el cargo lo hace babear. Por eso Sartre propone que “la función del escritor consiste en obrar de modo que nadie pueda ignorar el mundo y que nadie pueda ante el mundo decirse inocente”.<sup>9</sup> La literatura, entonces, es un discurso hecho para desmoronar los poderes ocultos y visibles.

No olvidemos que, para Sartre, “el escritor proporciona a la sociedad *una conciencia inquieta* y, por ello, está en perpetuo antagonismo con las fuerzas conservadoras que mantienen el equilibrio que él procura romper”.<sup>10</sup> Escribir es poner en crisis, es criticar, es cuestionar y, sobre todo, es cuestionarse y criticarse. Así se comprende que Sartre pertenezca a esa especie rara entre los escritores que no buscan la notoriedad para poder justificar su tarea; es cierto que, para decir y ejercer influencia, se tiene que hablar y autorizar desde un determinado lugar, pero lo que Sartre subraya es que la escritura es una actividad que se padece. “Escribir es dar”,<sup>11</sup> ha dicho, y también “El escritor concibe la literatura como el ejercicio permanente de la generosidad”.<sup>12</sup> La escritura no espera, entonces, esos premios que obnubilan la función crítica que el escritor

---

8 *Ibíd.*, p. 42.

9 *Ibíd.*, p. 58.

10 *Ibíd.*, p. 100.

11 *Ibíd.*, p. 120.

12 *Ibíd.*, p. 121.

trata de desempeñar. Nada más equívoco, por tanto, que el culto y la loa, porque en un sentido la escritura siempre se encuentra a prueba. Sólo desde esta posición podemos comprender y aceptar aquello de que la “notoriedad de hoy del escritor está basada en un error”.<sup>13</sup>

Hay en el mundo escritores institucionales que han hecho de la literatura un justificativo elegante para conseguir el beneplácito de los otros. Pero, para este autor que rechazó el Nobel, la literatura no debe ser un pretexto más para ejercer el poder, pues nada está más alejado de la soberanía del escritor que el uso abusivo del poder. Se sabe que Sartre odiaba al poder, que se resistía a verse involucrado en posiciones de mando. Asumir esto es situarse en una condición paradójica pues parecería que el abuso del poder es una patología del ser, una enfermedad social, una epidemia de la que no es posible escapar. No en balde encontramos, en ese relato poderoso que es *Las palabras*,<sup>14</sup> de 1964, declaraciones contundentes como:

Ni soy jefe ni aspiro a serlo. Mandar y obedecer es lo mismo. El más autoritario manda en nombre de otro, de un parásito sagrado –su padre–, transmite las abstractas violencias que padece. Nunca en mi vida he dado una orden sin reír, sin hacer reír; es que no me corroe el chancro del poder: no me enseñaron a obedecer.<sup>15</sup>

Así, queremos mandar por un principio escondido de obediencia, por un conservadurismo que corre por nuestro interior y que nos hace seres dóciles y no sujetos altivos. Mandamos porque no hemos aprendido a aceptar con libertad lo que somos, lo que han hecho de nosotros

---

13 *Ibíd.*, p. 42.

14 J.-P. Sartre, *Las palabras*, trad. de Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 1975 [1964], p. 16.

15 *Ibíd.*, p. 16.

nuestros padres y nuestras leyes. Mandamos irracionalmente porque no nos hemos detenido a mirar nuestros actos. En *La náusea*, cuando Roquentin observa la galería de retratos de los poderosos del pueblo, el narrador sostiene: “Nunca más pensó en sí mismo: era un jefe”.<sup>16</sup> Esta es una acertada y terrible definición de lo que es un jefe: aquel que sólo piensa en sí, aquel que no ha aprendido a escuchar verdaderamente a los otros, aquel para quien el mundo comienza y termina con él, aquel que no quiere a nadie más que a sí mismo. Leyendo a Sartre se tiene la sensación de que ser jefe es algo bien triste, además porque la institucionalización lo trastoca todo: en *¿Qué es la literatura?*, se encomienda al escritor a nombrar pan al pan y al vino vino, y a ir en contra de la corriente y lo establecido; es más, se dice que “las ideologías son libertad cuando se están haciendo y opresión cuando están hechas”.<sup>17</sup>

Sin embargo, apostamos nuestro éxito futuro al instante en que seamos jefes. Vivimos para mandar. Vivimos para jerarquizar y para lucrar de esas jerarquías que nos esforzamos en mantener. Por eso conmueve imaginar al niño y adolescente protagonista de “La infancia de un jefe”,<sup>18</sup> narración que pertenece a *El muro* (1939). Este relato va mostrando el proceso de educación de un jefe que quiere mandar sobre los otros. Este futuro de mando llega finalmente a calar en el personaje, pues llega a convencerse y a verse como una especie de elegido para dar órdenes en la fábrica de su padre. Un jefe se hace, parecería decirnos Sartre, en medio de la perversidad del poder que abusa.

---

16 *La náusea*, *op. cit.*, p. 98.

17 *¿Qué es la literatura?*, *op. cit.*, p. 155

18 J.-P. Sartre, *La infancia de un jefe*, trad. de Miguel Sabalart, Madrid, Alianza Cien, 1994 [1939], p. 92.

Para Sartre la escritura no puede ser una veleidad. Ser escritor es sufrir algo, no es vivir en el triunfo pues lo que la escritura hace es construir un compromiso difícil con los semejantes. ¿Qué le interesa, pues, a Sartre, de un escritor? Veamos lo que dice de Baudelaire:<sup>19</sup>

Baudelaire: el hombre que se siente abismo. Orgullo, hastío, vértigo: se ve hasta el fondo del corazón, incomparable, incomunicable, increado, absurdo, inútil, abandonado en un aislamiento total, soportando solo su propio fardo, condenado a justificar absolutamente solo su existencia, y escapando sin cesar, deslizándose de sus propias manos, replegado en la contemplación y, al mismo tiempo, lanzado fuera de sí a una infinita persecución, a un abismo sin fondo, sin paredes y sin oscuridad, misterio en plena luz, imprevisible y perfectamente conocido.<sup>20</sup>

Dejemos, entonces, de pensar el ejercicio literario como uno que da réditos personales. La soberanía de la escritura radica justamente en la capacidad del escritor de abrirse caminos por todos los frentes. Tal vez por eso Sartre era tan renuente a que los escritores estuvieran orgánicamente en los partidos, no se diga en partidos revolucionarios sino en los partidos derechistas de Estado. Sartre llegó a decir, en *Las palabras*, “gozo tristemente de mi renombre”,<sup>21</sup> y también: “me molesta mi notoriedad actual”.<sup>22</sup> Y le hace decir a Sigmund Freud, en un guión que escribió para una película de John Huston: “Estoy solo y el cielo está vacío. Trabajaré solo, y sólo yo seré mi juez y mi testigo. Felizmente, al final siempre llega la muerte”.<sup>23</sup>

19 J.-P. Sartre, *Baudelaire*, trad. de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1968 [1949].

20 *Ibid.*, p. 35.

21 *Las palabras*, *op. cit.*, p. 120.

22 *Ibid.*, p. 158.

23 J.-P. Sartre, *Freud: un guión*, prólogo de J.-B. Pontalis, trad. de María Concepción García-Lomas Pradera, Madrid, Alianza, 1985 [1984], p. 358.

Es famoso el aforismo de Tristan Tzara de que se es escritor no solamente por lo escrito sino sobre todo por los actos en la vida. Los gestos, constituyen, así, en la definición de esa persona social que es el escritor, parte fundamental del entorno de la escritura. Aunque la teoría literaria nos ha enseñado que los textos siempre son autónomos de la persona del autor, aclaro que me estoy refiriendo a ese ser que, las más de las veces, escapa a sus propias palabras y ejerce una presencia en la vida social. Sartre fue un escritor que entendió, y nos advirtió con cautela, que el espectáculo había llegado a la literatura, y que la función del escritor no tenía nada que ver con el oropel de la fama, el círculo de amigos de la crítica, o el compadrazgo con los editores. Para Sartre,<sup>24</sup> “el escritor contemporáneo debe escribir a través de sus malestares, intentando elucidarlos”.<sup>25</sup> También sostuvo que “El único criterio de una obra es su validez que conmueva y que dure”.<sup>26</sup> La obra literaria de Sartre, impregnada de esa convicción a favor de la soberanía del escritor, está destinada a conmover y a durar entre nosotros.

24 J.-P. Sartre, entrevista con Jacqueline Piatier, “Sartre explica su autobiografía”, en Jorge Álvarez edit., *Los escritores contra Sartre*, trad. de Liliane Isler, Buenos Aires, 1964 [*Le Monde*, 18 abril 1964].

25 *Ibid.*, p. 20.

26 *Ibid.*

## **A puerta cerrada: el infierno son los otros**

---

**Jorge Dávila Vázquez**

---

### **Drama y filosofía**

De toda la vasta producción teatral de Sartre, por varias razones que expondré a continuación, prefiero la pieza breve *A puerta cerrada*,<sup>1</sup> la segunda de sus producciones para la escena. Teatro de la libertad, el compromiso revolucionario y la solidaridad es el de Sartre. Esto tiene cabal cumplimiento en su maduro drama *El diablo y el buen Dios*, retórico, pero lleno de brillantes momentos, como gran parte de la producción sartreana.

Mas, sobre todo en la época juvenil, sus personajes, muchos de ellos incansables buscadores de la libertad, demuestran su incapacidad para establecer relaciones estrechas y válidas con los demás. Esta impotencia genera un atormentado sentimiento de incomunicación. En tal contexto, *A puerta cerrada*, obra maestra del primer período, es un angustioso manifiesto sobre la condición

---

<sup>1</sup> Todos los textos han sido traducidos por el autor, de la edición de la obra en francés publicada por Gallimard, París, 1988.

humana, vista y sentida como infierno, cuya verdadera tortura son los otros.

Perdido el sentido fraterno del amor cristiano, en el ámbito existencialista, se rompen los vínculos posibles con el prójimo, y éste se vuelve un verdugo que controla nuestros actos, los supervigila y censura, y, a la vez, nosotros nos convertimos en sus torturadores, sus nefastas sombras. Mundo insoportable, que se da en un estrecho escenario, cotidiano casi,<sup>2</sup> y que, sin embargo, evoca el “infierno tan temido” de una teología contra la que se levantaban las banderas agresivas del ateísmo existencial. Extraña y paradójica situación de estas sartreanas puertas, imposibles de abrir.

He aquí el primer motivo de mi atracción por esta pieza. Me fascina el modo como se pone en escena y en práctica aquella extraña, fría vinculación entre los humanos, que se plantea en *El ser y la nada*: cuando pensamos en los demás, como sujetos pensantes que somos, los volvemos objetos de nuestro pensar, y ellos a su vez nos convierten en objetos del suyo. Hay pues una descarnada relación bipolar sujeto-objeto que impide una comunicación genuina, vivencial. Nos volvemos, como decía antes, jueces y verdugos de aquellos objetos a los que pensamos, y ellos se convierten, así mismo, en nuestros comisarios y ejecutores.

En un mundo, cuya pérdida de valores era tan evidente, a consecuencia de las dos grandes conflagraciones, un modo de filosofar tan extremo andaba, a su vez, en busca de unos valores positivos, nuevos, y habría de encontrarlos en el acto libertario y en la solidaridad humana, expresados de manera decisiva en la lucha por la libertad

---

2 Sin olvidar el desdén de muchos hacia todo lo que es Segundo Imperio, momento en el cual, según Arnold Hauser se da “un embrutecimiento absoluto del gusto”. *Historia social de la literatura y el arte*, t. III, Barcelona, Labor, 1983, p. 72.

de los demás, aún a costa del sacrificio de la propia vida, momento en el cual, muchas veces, el hombre encontraba el verdadero sentido de su existencia. Proyección que, evidentemente, por las circunstancias en las que transcurre el drama de *A puerta cerrada*, no se da en el universo clausurado de la pieza. (A propósito, la expresión francesa *huis clos* nos remite a términos judiciales, para señalar esa clase de procesos tan conflictivos o reservados, que no admiten la presencia del público). Ese infierno que son los demás sólo podría romperse, pues, combatiendo por la liberación de todos ellos, lo cual se dará, naturalmente, en distinto grado y de manera diferente en otras obras del filósofo y literato; pero, insistimos, jamás en el contexto dramático que nos ocupa.

Un segundo aspecto que me resultaba y resulta extremadamente atractivo en la pieza era, precisamente, su condición de universo cerrado. Me han parecido siempre extremadamente sugestivas esas obras de misterio en que una fuerza dada, aparentemente casual, convoca a un grupo de personas que, como diríamos en lenguaje familiar, “se hacen la vida imposible” por unas horas, por un tiempo limitado, hasta que ocurre el estallido dramático, el clímax. La convocatoria continua de la señora Agatha Christie a sus personajes en el escenario sellado del crimen, era ejemplar en este sentido. Mas el lector o espectador sabe que eso terminará de alguna manera. No habrá un encierro perpetuo, ya que en el momento del desenlace estarán abiertas las puertas, aunque algunas sean tan ambiguas como la muerte, la cárcel, el remordimiento o la soledad, finales.

Pero con Sartre la cosa va mucho más lejos. El encierro ya no será temporal, sino permanente. Ateo como era, el autor siempre mantuvo una serie de inquietudes

metafísicas que se relacionaban con el cristianismo, aunque fuera para criticarlo acerbamente.

Esa es la sola manera de entender este infierno en el que el Sartre dramaturgo recluye, inexorablemente, a Inés, Estelle y Garcin, *per omnia saecula saeculorum*.

Y de allí se deriva otra de las motivaciones de mi admiración por esta pieza: la circunstancia límite del confinamiento permanente.

En un universo así de ciego, el enfrentamiento verbal, y eventualmente físico, que ocurra entre los personajes, puede lograr más de una cima dramática, más de un clímax, insuperables, como pensaba Brecht debía ocurrir en un teatro no-aristotélico, que busca un sólo culmen climático. Lo que muestra, de paso, la gran modernidad, el sentido de ruptura con la tradición literaria y teatral que marcó la obra dramática de Sartre, emparentada con la reforma revolucionaria en el arte de la representación de uno de los más ilustres nombres del siglo XX en ese campo.

No ha faltado quien señalara la falta de acción en la obra. Eso me parece cuestión de punto de vista. Es tan intensa la combinación: aproximación-alejamiento-aproximación entre los tres seres confinados para la eternidad, que el espectador se siente atrapado por su tremenda retórica, y percibe, además, con total nitidez, que una vez concluida la representación ese juego pavoroso puede continuar indefinidamente, como lo propone, entre cínico y resignado, Garcin: “Eh bien, continuons”.

### Drama y personajes extremos

A una circunstancia límite corresponden, en el caso de *A puerta cerrada*, unos seres extremos.

No está, como alguien creía, representada toda la humana condición en este terceto tan sui generis. No. Pero están algunos de los tipos más intensos de una sociedad a la que todos pertenecemos.

En primer lugar, *el traidor*.

Para Sartre la traición es una forma de bastardía, la más baja de todas.

Así, en *El diablo y el buen Dios*, dice Heinrich, el sacerdote que está a punto de entregar la ciudad al guerrero Goetz: “Cosa sabida es que todos los bastardos traicionan. Pero yo no soy bastardo”. Y Goetz: “Pues tú también eres un bastardo. Para engendrarte, el clero se acostó con la Misericordia: ¡Qué desabrida voluptuosidad!... Claro que los bastardos traicionan. ¿Qué otra cosa querías que hicieran?”. El autor habla constantemente de la condición del traidor: “la traición opera una metamorfosis en el alma del traidor”, dice en *Saint Genet*, esa metamorfosis que hace de Garcin un hombre dado a la figuración, por encima de sus verdaderas razones e intenciones, de sus actos y de su oscura condición, que serán puestos al descubierto en las confesiones obligadas del ámbito infernal. “Joseph Garcin, publicista y hombre de letras”, su carta de presentación caerá pronto como una máscara, pero hasta entonces tratará de mantener la imagen del pacifista, del hombre comprometido con una causa, a la que terminó por traicionar creyendo quizás que salvaría su vida, luego cegada por una docena de balas de aquellos mismos a los que vendió sus ideales.

Garcin. –Me fusilaron.

Estelle. –Yo sé: tú habías rehusado partir. ¿Y luego?

Garcin. –Yo... yo no rehusé del todo... ¿Iba a entrar donde el general y decirle: “Mi general, no parto?” ¡Qué estupidez! Me hubieran encarcelado. ¡Quería testimoniar, testimoniar! No deseaba que ellos ahogasen mi voz... Yo... yo... tomé el tren.

Me capturaron en la frontera.

Inés, con su particular rudeza, se encargará de revelar toda la verdad:

Inés.- Tesoro, dile que huyó como un león. Pues, sí, escapó, tu gran querido. Es eso lo que le tortura.

Garcin. –Huido, partido, como quieran.

Estelle. –Estaba bien que te vayas. Si te hubieses quedado, te habrían puesto la mano encima.

Garcin. –Seguro... Estelle, ¿es que soy un cobarde?

Ella duda, pero como él insiste:

Estelle. –Tú no tienes el mentón de un cobarde, la boca, la voz, los cabellos de un cobarde. Y es por tu boca, tu voz, tus cabellos que te amo.

Él adopta, entonces, un aire desafiante: si ella cree en su inocencia, bien puede retar a los habitantes de la tierra y del más allá:

Garcin. –Estelle, saldremos del infierno. (Inés estalla en carcajadas. Interrumpiéndose y mirándola) ¿Qué te pasa a ti?

Inés. –Ella no cree una palabra de lo que dices, ¿cómo puedes ser tan ingenuo? “Estelle, ¿es que soy un cobarde?” ¡Si supieras cómo se burla de ti!

Sartre se preocupa tanto por la debilidad, la cobardía, la traición, influido, sin duda, por el entorno social de una época en la que bastaba una indecisión, un gesto, una palabra, un malentendido cualquiera para traicionar a las mejores causas. No olvidemos que el período de la guerra y de la resistencia creó entre los franceses un ambiente de recelo, temor y terror, que los avasallaba con facilidad. Se veía un colaboracionista y un delator en el amigo, en el compañero, en el vecino de al lado, en todo el mundo.

Y tampoco olvidemos la lista negra, luego de la liberación, que incluyó a notables personalidades de las artes y las letras; algunas por su falta de compromiso con la causa de una Francia libre; unas pocas, francamente identificadas con el fascismo; y otras, en fin, que quizás

tuvieron una debilidad circunstancial, a la que no pudieron sustraerse por razones del momento histórico, pero que manchó sus reputaciones si no para siempre, tal vez por muchos años.

Incluso, paradójicamente, una de las protagonistas de la versión fílmica de la obra dirigida por Jacqueline Audry, la inmortal Arletty, estuvo en esa lista, aunque no fuera más que pasajera, por algún coqueteo con el gobierno títere de Vichy.

La segunda integrante del terceto es Inés, la lesbiana.

Gloria Comesaña, en un estudio sobre *La prostituta respetuosa*, cuestiona “el *sexismo* de Sartre”,<sup>3</sup> señalando que incluso un escritor y pensador “de la talla crítica y libertaria de un Sartre, puede, en lo tocante a la cuestión femenina, coincidir con las más convencionales e injustas posiciones”.<sup>4</sup>

Su *San Genet* es, supuestamente, una justificación y un alegato en pro del conflictivo autor de *Las criadas* y *Nuestra señora de las flores*. Sin embargo, he aquí su opinión sobre la homosexualidad: “Y aquí vemos el secreto de la pederastia: quiere ser delito. No solamente porque es ‘contranatura’, sino también porque es *imaginaria*. El homosexual no es un visionario: es un impostor, un falsificador”.<sup>5</sup>

Inés es vista por el escritor como alguien de una baja calaña semejante a la del traidor. Garcin mismo lo dice: “tú eres de mi raza”.

Y en otro momento:

3 “Análisis de las figuras femeninas en el teatro de Sartre”, *Revista de filosofía*, Maracaibo, No. 9, Universidad de Zulia, 1986, pp. 103-133.

4 *Ibid.*, p. 105.

5 J.-P. Sartre, *San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada, 1987, p. 394.

Inés. –Soy mala.

Garcin. –Sí. Yo también.

Y cuando logran, aliados, desesperar a Estelle:

Estelle. –Ustedes son innobles.

Inés. –Perfectamente. Innobles.

Dura, cruel hasta más allá de la muerte, está perfectamente consciente de su rol en el infierno sartreano, y el dramaturgo pone en su boca algunas de las declaraciones medulares de la pieza, como ésta:

Inés: El verdugo es cada uno de nosotros, para los otros dos.

Frente a semejante pareja, la primera impresión que tenemos al ver a Estelle, la mujer de mundo, tan sofisticada que se preocupa de su apariencia, de que el sillón que le corresponde no hace juego con su vestido, y que no soporta la idea de ver a un hombre en mangas de camisa porque le parece vulgar, es que se trata de una confusión, como ella misma dice, respondiendo a la implacable Inés:

Inés. –¿Qué hizo usted? ¿Por qué la han enviado acá?

Estelle. –Yo no sé, no sé absolutamente por qué. Incluso me pregunto si no será un error.

Inés, una vez más, nos sacará de dudas:

Inés. –¿Por qué toda esta comedia? Estamos entre nos.

Estelle (con insolencia). –¿Entre nos?

Inés. –Entre asesinos. Estamos en el infierno, mi pequeña. Aquí, jamás hay error, y nunca se condena a las personas porque sí.

Estelle es un despiadado retrato de la burguesa, que no tiene mayores expectativas que vayan más allá de lo social, lo inmediato y lo cómodo. Como dice Bernard Lecherbonnier: “La comodidad del conformismo social le asegura las certezas de la apariencia, en las que ella se complace”.<sup>6</sup>

6 Bernard Lecherbonnier, “Estudio Introductorio”, *Huis clos*, París, Gallimard, 1972, p. 42.

Se señala como uno de los temas capitales de la obra sartreana el *desenmascaramiento de la mala fe*;<sup>7</sup> en el caso concreto de Estelle, este descubrimiento es paulatino, y muestra la tremenda crueldad que pueden ejercer los otros dos personajes sobre uno de ellos. Inés y Garcin constituyen una especie de tribunal que juzga las debilidades de la hermosa burguesa, *desclasada* –pues ha llegado a su condición renunciando, por interés, a su situación proletaria– y *amoral*: no ha tenido reparos en traicionar al marido con el que se casa por conveniencia, y luego al amante, al que conduce a la muerte; al uno, faltando a la fe conyugal, una de las bases morales de la burguesía; al otro, eliminando a la criatura que podía ser un vínculo de afecto definitivo entre los dos, para el cual ella no está preparada por la vacuidad de su carácter y la superficialidad de su conducta moral y colectiva.

Rasgo esencial de esta visión epidérmica de la vida es que incluso en el infierno esté pendiente de una apariencia y unos detalles ya inútiles en semejante situación.

## La culpa común

Sartre nos habla en *A puerta cerrada* de una culpabilidad social. De eso, no cabe duda. La incapacidad de una relación correcta con el otro echa a perder la posibilidad del diálogo constructivo, de la solidaridad y del acto libertario, que edifica la esencia misma de lo humano.

Pero hay también un sentido de culpa individual que, aunque puede tener connotaciones de grupo, es sin embargo una vaga reminiscencia de ciertas ideas cristianas al respecto. Una y otra vez, este negador de Dios y de las

7 *Ibid.*, p. 19.

doctrinas religiosas, este filósofo de la nada y el humanismo ateo, recurre a elementos de su lejana vinculación con el cristianismo, del que se volverá uno de los críticos más acerbos. En el lenguaje familiar se habla de quienes son “ateos, gracias a Dios”. Sin llegar a este extremo, pienso que en Sartre hay como un combate profundo entre el hombre que niega la existencia de Dios y el que, de algún modo, siente su poderosa presencia.

El uso continuo de imágenes y elementos que tienen que ver con la doctrina cristiana es una clara muestra de esta tensión interna. A veces, esa utilización es incluso errónea como en el caso de una reflexión que se incluye en *La náusea*, en la que Antoine Roquentin, el protagonista, pensaba que los sentimientos habían de descender sobre él, espontáneamente, como lenguas de fuego en Viernes Santo. Ciertamente hago esta cita de memoria, pero recuerdo que en mi juventud le señalaba el error a un panegirista de Sartre. “¡Qué importa la precisión!”, me dijo, añadiendo: “Lo interesante es el efecto literario y filosófico”, y me quedé sin palabras. Nunca he sido muy bueno para la filosofía, pero, por décadas me ha dado la vuelta en la cabeza la idea de que Sartre confundió el Viernes Santo, en que ninguna lengua de fuego desciende del cielo, con Pentecostés, en que, según consta en *Hechos de los Apóstoles*, 2,3: “aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y fueron posándose sobre cada uno de ellos”.

En la juvenil *A puerta cerrada* la noción de infierno viene, sin lugar a la menor duda, del cristianismo. Ya lo he insinuado antes, y ahora me reafirmo en ello. El concepto teológico cristiano del infierno es el de la separación de Dios. Las almas de los condenados sufren torturas que vienen de las viejas nociones de Scheol y Gehenna, lugares de padecimiento eterno, en donde

se da el llanto y el crujir de dientes; sitios de fuego y de tortura<sup>8</sup> de los que hablan el “Antiguo Testamento” y el “Evangelio”. La tradición infernal encuentra su mayor desarrollo en Dante y todas las torturas que imaginó para los réprobos, pero han estado por siglos en la imaginación y la imaginación populares. Por eso, Garcin inquiere por ellas apenas llega:

Garcin. —¿En dónde están las estacas aguzadas?

El camarero. —¿Qué?

Garcin. —Las estacas afiladas, las parrillas, los embudos de cuero.

El infierno sartreano sustituye los instrumentos de castigo físico por otros más sofisticados: lugar de encierro, como se dijo antes, casi cotidiano, si no fuera por sus agobiantes elementos Segundo Imperio; desposeído de espejos o cristales: nada que refleje, que permita la constatación del ser por sí mismo, a base de su imagen. Sobre todo Garcin y Estelle se angustiarán por la falta de ellos, lo que subraya la debilidad de unos caracteres, en constante búsqueda de mantener la apariencias, la buena presencia ante los demás.

Sitio de encierro de unos seres que nada tienen en común, aparentemente, y que, sin embargo, comparten una culpa, unas crueldades ejercidas en la tierra, una criminalidad que los une para la eternidad.

De lo bíblico lo único que queda es la noción de eternidad del castigo y el calor excesivo, que se vuelve insostenible cuando se abre la puerta, lo que hace pensar que las llamas eternas están más allá de esos apartamentos en los que unos seres martirizarán a otros y serán castigados por ellos perennemente, y son tan pavorosas, contienen

8 Cfr., p. ej., Mal. 4,1 o Lucas 16,19, en la historia del rico Epulón y el pobre Lázaro.

en sí tanto oscuro terror, tanta indecible monstruosidad, que, en el instante en que se abren por fin las puertas herméticas, ninguno de los tres condenados se atreve a abandonar su confinamiento, del que no hay escape posible, ni siquiera la muerte que intenta infligir Estelle a Inés, porque ya están muertos, y en el que permanecerán “juntos para siempre”:

Inés. –La vía está libre. ¿Qué nos retiene? ¡Ah! ¡Es para morir de risa! Somos inseparables.

## Conclusiones

*A puerta cerrada* da para muchas reflexiones más. Éstas, que acabo de exponer, son sólo unas cuantas ideas en torno a una obra llena de connotaciones y valores filosóficos, estéticos y teatrales, que podrían ser abordados de muy distinta manera.

Espero, sin embargo haber aportado algo en esta breve visión de uno de los mejores momentos del teatro de ideas, que caracteriza a una parte de la producción dramática del siglo XX, y a toda la obra para la escena de Sartre.

Si he conseguido interesar al lector en el desarrollo de la vida post mortem de Garcin, Estelle e Inés; si él, por su cuenta, va hacia la fuente original, la obra, y la desentraña según su leal saber y entender, habré cumplido con la finalidad última de cualquier ensayo de carácter literario: motivar descubrimientos personales en torno a la producción artística por la palabra, en este caso, una de las más polémicas y representativas del pensamiento sigloveintista, la aventura literaria del maestro Jean-Paul Sartre.

## Bibliografía

Comesaña, Gloria, “Análisis de las figuras femeninas en el teatro de Sartre”, *Revista de filosofía*, No. 9, Maracaibo, Universidad de Zulia, 1986, pp. 103-133.

Farina, Gabriella, *Mirada contra mirada en J.-P. Sartre*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, t. III, Barcelona, Labor, 1983.

Sartre, Jean-Paul, *San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada, 1987.

—, *A puerta cerrada*, París, Gallimard, 1972.

—, *Sarte contra Sartre*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

**Itinerarios**

## Sartre en Cuba, Cuba en Sartre

---

Zuleika Cruz

---

El título de este ensayo sugiere una relación dialéctica presente en la filosofía de Sartre: es conocido su libro *Crítica de la razón dialéctica*, donde abordó el tema a partir de una reelaboración de la dialéctica hegeliana en diálogo con la aplicación de sus leyes al espíritu. La primera de estas leyes, “unidad y lucha de contrarios” –especie de toma y daca en el cual ambos componentes salen enriquecidos; es decir, donde ambos establecen una relación de intercambio e interinfluencia, cuyo resultado es siempre enriquecedor–, podría aplicarse a la relación de Sartre con Cuba: un intercambio en el cual cada parte influyó en la otra, donde cada una tomó algo de las contradicciones y de las coincidencias. No obstante, es importante aclarar que no es éste un trabajo sobre la filosofía de Sartre; es un trabajo que parte de una primera exploración sobre el influjo que tuvo, en la cultura cubana, la figura de un filósofo que hizo de la literatura un ideal vehículo de transmisión del conocimiento. En este sentido, hacemos nuestras las palabras de Sydney Finkelstein cuando

afirmaba: “el desarrollo filosófico y la expresión literaria forman una historia continua, tras de la cual se encuentra una sucesión de crisis sociales que han alcanzado su mayor intensidad en nuestros días, mediado el siglo XX”.<sup>1</sup> El existencialismo, como filosofía, muy especialmente en los casos de Albert Camus y de Jean-Paul Sartre, demuestra esta unión indisoluble.

### Sartre en Cuba

El filósofo hizo dos visitas a la isla, acompañado de Simone de Beauvoir, apenas comenzado el año 1960, lo que quiere decir que se apresuró a conocer la isla una vez que triunfó la revolución. Sus visitas se produjeron entre el 20 de febrero y el 15 de marzo, y una segunda, más corta, entre el 21 y el 28 de octubre. Sartre había sido invitado por el gobierno revolucionario y por Carlos Franqui, a la sazón director del periódico *Revolución*. Según Humberto Arenal, que lo entrevistó durante su primera estancia habanera, Sartre estaba “muy interesado en seguir el curso de la revolución cubana [...] porque era un movimiento revolucionario joven sin ataduras con los marxistas de Moscú”, quienes habían cuestionado mucho la obra del filósofo francés, cuyo compromiso político, de simpatía marxista, rechazaba la línea estalinista de la URSS que había sobrevivido a la muerte del controversial líder soviético. La visita de Sartre era, pues, una visita guiada por el interés y la solidaridad natural del “intelectual comprometido”. Hay que señalar que esta visita no se limitó a ser la de un espectador interesado, más bien fue la de un participante; Sartre disfrutó

---

<sup>1</sup> Sydney Finkelstein, *Existencialismo y alienación en la literatura norteamericana*, La Habana, Arte y Sociedad, 1968, p. 9.

con el mismo interés sus visitas a universidades, teatros y cortes de caña en el campo cubano. A partir de su estancia se publicó un libro donde el filósofo plasmó su visión sobre la pequeña isla del Caribe, *Huracán sobre el azúcar*. Los intelectuales cubanos, por su parte, se apresuraron a publicar sus impresiones sobre la visita sartreana en *Sartre visita Cuba* (1960), aparecido en Ediciones R. Cuba representaba la posibilidad de un destino poscolonial que se forjaba a sí mismo en medio de la hostilidad norteamericana, la oportunidad de poder participar (porque ya no bastaba con observar) en el escenario natural donde el hombre otrora oprimido se liberaba y construía, a la vez, una nueva sociedad. Todo ello fue irresistible para Sartre, de ahí su incisiva mirada sobre la realidad de la isla que, más que criticar, quiere ayudar.

Simone de Beauvoir destacará lo apasionante de esta “experiencia, nada oficial, si no de familiarización de visitantes y visitados”. Dos elementos sobresalientes en el libro que recoge las primeras impresiones del autor de *El ser y la nada* sobre Cuba son su aguda apreciación de la situación económica y social del pequeño país antillano, y su semblanza sobre el Che Guevara, personaje que encarnaba, para el filósofo, el símbolo más genuino de la Revolución cubana. Mucho se ha hablado del encuentro entre estas dos grandes personalidades, ocurrido en la medianoche habanera en el despacho que ocupara el Che, en las oficinas del Banco Central (a la sazón su presidente); fue un encuentro donde prevaleció la simpatía mutua y el diálogo. A los ojos de Sartre, el líder se reveló como la personificación de la juventud y la energía revolucionarias; la preocupación del escritor francés por la juventud, en tanto encargada directa de ejecutar los cambios sociales, era entonces un motivo recurrente. Sin embargo, no se trataba

sólo de esto: entre los dos hombres había un paralelismo de pensamiento que se manifestó en escritos posteriores y/o anteriores. Por ejemplo, la preocupación de Sartre por el destino económico cubano descansaba en gran medida en su observación sobre la situación de subdesarrollo evidente, en contraste con el panorama de relativa prosperidad económica que brindaba el paisaje poblado de rascacielos de una Habana espía por él desde su habitación refrigerada del Hotel Nacional. Estas imágenes superpuestas en la mente del pensador se mostraron como el resultado funesto de la más clara dependencia extranjera. El escritor francés señala en reiteradas ocasiones la necesidad de desarrollar la industria cubana:

Hoy estos soberbios apartamentos –dice refiriéndose a los edificios del Vedado– son una carga para ellos. El rascacielos del Vedado es una copia que contradice su modelo. En los Estados Unidos la máquina vino primero; ella determinó el estilo de la morada. En Cuba, la locura de los rascacielos tuvo un significado: reveló la negativa terca de la burguesía acaparadora a industrializar el país.<sup>2</sup>

Resultan proféticas estas palabras, pues hasta el día de hoy Cuba expía este pecado de lesa economía. Sartre comprende la necesidad del desarrollo industrial como única salida al subdesarrollo, está preocupado por el destino cubano porque entiende que una mala concepción económica puede arruinar el futuro de la promesa caribeña. Sartre no es el único que se preocupa por el tema, la industrialización fue uno de los grandes desvelos del Che, el pensamiento económico del líder está avalado por los numerosos escritos y discursos que dedicó al tema; por

---

2 “La Habana, rascacielos y pobreza”, *Sartre en Cuba*, New York Ballantine Books, 1961. Consultado en <http://www.habanaelegante.com/Spring2004/Ronda.html>.

las incontables horas de trabajo voluntario ejemplarizante y las agudas disputas con los representantes de una línea económica diferente, que proponía la implantación de un modelo similar al de la URSS y los otros países del campo socialista. Así lo dice en un artículo publicado en 1964, en *Nuestra industria, Revista económica*:

Las formas de conducción de la economía, como aspecto tecnológico de la cuestión, deben tomarse de donde estén más desarrolladas y puedan ser adaptadas a la sociedad. La tecnología de la petroquímica del campo imperialista puede ser utilizada por el campo socialista sin temor de contagio de la ideología burguesa. En la rama económica, en todo lo referente a normas técnicas de dirección y control de la producción, sucede lo mismo.<sup>3</sup>

En el año 1965, el Che escribirá para el semanario *Marcha*, de Montevideo, uno de sus textos más importantes, que nos pone en contacto con su pensamiento sociológico y estético. Se trata de *El socialismo y el hombre en Cuba*, artículo que coincide con algunos de los planteamientos de Sartre sobre la literatura. La respuesta del Che da importancia a la masa dirigida por un líder que la representa y la conduce, y, como parte integrante de esta masa, en la creación de una sociedad con base material nueva, también es necesaria la creación de un *hombre nuevo y el desarrollo de la técnica*, “un hombre liberado de su enajenación”, lo cual se expresa, según Guevara, mediante el “trabajo liberado y de la expresión de su propia condición humana a través de la cultura y el arte”.<sup>4</sup> En este sentido, el pensamiento del Che arranca de la importancia asignada a la labor del intelectual y de su compromiso

---

3 Ernesto Guevara, “Sobre el sistema presupuestario de financiamiento”, en *Escritos y discursos*, t. 8, La Habana, Ciencias Sociales, 1977, p. 10.

4 *Ibid.*, p. 262.

literario con el pueblo en oposición al neutralismo, y al hecho de que no todos los intelectuales logran ser buenos revolucionarios, porque no creen en la posibilidad transformadora y justa que la revolución social tiene. Por ello, concluye diciendo que son las nuevas generaciones las que pueden salvar la historia: “La arcilla fundamental de nuestra obra es la juventud, en ella depositamos nuestra esperanza y la preparamos para tomar de nuestras manos la bandera”.<sup>5</sup>

Sartre, en oposición dialéctica, ponía énfasis en el hombre como tal, en su individualidad como encarnación de la libertad individual, pero como una forma de reafirmar la colectividad: “un hombre es toda la tierra”, dirá, y se refiere al hombre que es “totalmente comprometido y totalmente libre”. En ambos pensadores hay también una convergencia indiscutible en relación a la preocupación por los destinos políticos africanos, porque en ambos está presente la preocupación por el desplazamiento revolucionario a escala mundial.

### La década de Sartre

Otro elemento a tener en cuenta es la influencia del método literario sartreano en las letras cubanas, factor de fácil asimilación si consideramos que la importancia que daba el filósofo al compromiso en literatura tiene sus antecedentes en Cuba con Martí, y la importancia que éste confería a la necesidad de una crítica literaria que transitara por los derroteros del compromiso social. A través de Alejo Carpentier, Sartre ejerció un magisterio de valía en la literatura cubana, expresado claramente en la elaboración

5 *Ibid.*, p. 272.

de su famosa teoría de los contextos, de 1966, en su libro de ensayos *Tientos y diferencias*. Allí leemos: “No hace mucho, Jean-Paul Sartre me señalaba las crecientes dificultades que hallaba un novelista actual en su quehacer [...] Pero es evidente que, en menos de tres décadas, el hombre se ha visto brutalmente relacionado con lo que llama Jean-Paul Sartre los *contextos*”.<sup>6</sup>

La preocupación de Sartre proporciona a Carpentier la posibilidad de definir su teoría: “la novela debe llegar más allá de la narración, del relato, vale decir de la novela misma, en todo tiempo, en toda época, abarcando lo que Jean-Paul Sartre llamaba los contextos”.<sup>7</sup> Lógico es que un escritor como Jean-Paul Sartre, preocupado por las implicaciones sociales de la literatura, haya suscitado tamaña teoría. Carpentier no sólo formuló la teoría, sino que ya la había puesto en práctica en sus novelas, especialmente en la mejor de ellas, *El siglo de las luces*, de 1962, que no por casualidad es una novela que tiende un puente ideológico entre Francia y el Caribe, durante la época de la revolución de 1789 (“Y si la revolución ha de perderse en Francia, seguirá en América”, dice Víctor Hugues en la novela). Es en esta novela donde la teoría de los contextos alcanzará su más alta expresión, manifiesta en todos sus tipos: contextos raciales, económicos; contextos de animismo y creencias; políticos, burgueses; contextos de distancia y proporción, contextos de desajuste cronológico, culturales, culinarios; contextos de iluminación y contextos ideológicos. La materialización de esta teoría en la novela denota una excelente realización, a lo cual se adapta el tono épico y eminentemente descriptivo de

6 Alejo Carpentier, *Tientos y diferencias*, La Habana, Cuadernos Contemporáneos, UNEAC, 1974, p. 8.

7 *Ibid.*, p. 9.

Alejo Carpentier. La declaración carpentieriana de 1966 es un reconocimiento a Sartre. En esta encrucijada de contextos, Carpentier también refuerza la idea, esbozada en muchos de sus escritos, de que el concepto que encierra la palabra *libertad* adquiere su verdadera y más relevante significación en América Latina. Desde la libertad individual hasta la colectiva, o bien una a través de la otra. Sartre había señalado ya esta carencia: “es manifiesto que la palabra ‘libertad’ ha servido durante todo el siglo XIX únicamente como designación de la libertad política, reservándose para todas las formas de libertad las palabras ‘desorden’ y ‘licencia’. De un modo análogo, la palabra revolución se refería necesariamente a una gran revolución histórica, la del 89”.<sup>8</sup> ¿Qué es *El siglo de las luces* sino un interesante análisis de una revolución total, llena de contradicciones y de aciertos, mucho más abarcadora que una revolución histórica?

Y como muestra de la continuidad de este magisterio, saltándonos al “quinquenio gris” de la década del setenta, en 1981 aparecerá una novela que volverá a la teoría de los contextos. Nos referimos a *Temporada de ángeles* de Lisandro Otero (quien fuera una especie de guía de Sartre en su visita a La Habana). La novela de Otero es seguidora de *El siglo de las luces*, puesto que si la novela de Carpentier utilizaba la imagen de la guillotina como la siniestra máquina que marcará una nueva época, la de Otero la actualiza con la imagen de la imprenta encargada de publicar los folletos en los cuales se difunden las ideas revolucionarias en un período turbulento de la historia inglesa: la lucha entre parlamentarios y realistas y la figura de Cromwell, similar en su trazado a la de Victor Hugues, como líderes que encabezan los ideales de una burguesía en ascenso.

---

8 Jean-Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 381.

Esta conjunción social y literaria que los escritores cubanos elaboraron se une a menudo en el teatro sartriano, particularmente en una obra que sería un éxito en Cuba, *La puta respetuosa*. La publicación cubana saldría con el título mucho más cauto de *La ramera respetuosa*, obra leída y representada en los teatros durante la década del sesenta. Al estreno de esta obra en su versión cubana, el 18 de marzo de 1960 en el Teatro Nacional, asistirían Sartre y Simone de Beauvoir acompañados por Fidel Castro. Sartre se mostró muy satisfecho con la puesta en escena cubana y tuvo para ella elogios. El tema de la pieza era por demás muy adecuado a los tiempos: como obra ambientada en el sur norteamericano, racista y conservador, era una advertencia a los cubanos. El conflicto central de la obra, la puta contra la sociedad, nos revela el trasfondo filosófico: la sociedad es una ramera virtuosa, mucho más honesta que los otros; pero ella, la sociedad, no tiene opción, debe plegarse, como ha apuntado Finkelstein, a pactar con el hombre libre que rechazará cualquier imposición de la sociedad. Ese infierno que son los otros como la más viva muestra del conjunto es lo único que puede liberarnos.

En 1965 aparece la novela *Memorias del subdesarrollo* de Edmundo Desnoes, publicada por Ediciones R. Esta aparición no sería un gran acontecimiento, al contrario del gran éxito que tuvo la versión cinematográfica de 1967, dirigida por Tomás Gutiérrez Alea. *Memorias del subdesarrollo* ha sido considerada como la mejor película cubana de todos los tiempos, diríamos que es la más vista, ya que Gutiérrez Alea luego se superó a sí mismo. Este filme revela, como la novela, y a criterio de su autor, “el conflicto entre una realidad subdesarrollada y una ambición cultural”, planteamiento sartriano en su

esencia. El filme nos muestra los avatares de una especie de Meursault cubano en crisis existencial en medio de la vorágine revolucionaria, la victoria de Playa Girón, la destrucción de monumentos y sobre todo la crisis de octubre. Gutiérrez Alea mezcla documentalismo y ficción para problematizar la realidad cubana. Con esta visión que no deja de ser sartreana, se va alejando Sartre de Cuba... ¿Se va alejando Sartre de Cuba?

### Comienza el quinquenio gris

Cuando la Revolución cubana se fue radicalizando, se hizo más difícil la comunicación. En 1961, a raíz del ataque de Playa Girón, se proclama el carácter socialista de la revolución y la alianza con la Unión Soviética es un hecho. En 1969 sobreviene la censura del filme *Pasado Meridiano* y el cierre del suplemento *Lunes* del periódico *Revolución*, dirigido por Guillermo Cabrera Infante y Carlos Franqui (que había publicado una entrevista a Sartre por muchos años inédita). Fidel Castro pronuncia su famoso discurso “Palabras a los intelectuales” donde define las políticas culturales revolucionarias. La década del setenta comenzó con la polémica centrada en el caso del poeta Heberto Padilla, polémica en la que Sartre tuvo un papel protagónico: un grupo de intelectuales simpatizantes de la Revolución cubana trataron de intervenir en el proceso seguido al autor de *Fuera del juego*. Lastimosamente el enfrentamiento tomó una dirección radical y esto hizo imposible el diálogo.

Los días de Cuba en Sartre parecían haber terminado, al parecer cada uno debía responder a un destino diferente, el que dictaba la dinámica de los acontecimientos.

De un lado, un pequeño país en pugna con un poderosísimo adversario, tratando de sobrevivir con un puñado de aliados; y, de otro lado, el intelectual consecuente. En lo literario fue una década pobre, signada por la censura cultural y a favor de una literatura comprometida con el realismo socialista. En los primeros años de esta década, Lezama Lima vivirá sus últimos días de exilio interior y otro grupo de escritores sufrirá la reprimenda de los funcionarios culturales. ¿Se agotó Sartre? Para dar respuesta a esta pregunta quiero concluir con un ejemplo que nos pone en contacto con ese existencialismo cotidiano que vive hoy Cuba.

En 1994, en medio del “Período especial” y la “crisis del papel”, la UNEAC decide lanzar un *Anuario de narrativa*, suerte de antología del cuento donde convergen narradores consagrados con la generación de los “novísimos” escritores cubanos; entre estos últimos destaca el autor de un cuento enigmático titulado “Umbral”, Rolando Sánchez Mejías, nacido en 1959 y, por tanto, formado plenamente en la revolución. El cuento recrea un imaginario encuentro con Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir:

Le conté el encuentro con Sartre hacía unos treinta años en mi cuarto de La Habana vieja, donde de algún modo había surgido la idea:

Un cuartucho atestado de libros húmedos y malolientes.

Sartre y Simone se habían escapado de una recepción oficial. Les pregunté si no los habían seguido hasta aquí.

Sartre me dijo burlándose:

“Estás paranoico. Es muy temprano históricamente para estar paranoico”.

Simone se veía hermosa: las mejillas rojizas por el vino o el colorete.

Sartre no. No se veía nada bien. La corbata hecha un lío. El pelo embrollado. Fue directo al librero. Dijo:

“¿Qué pretenden los escritores desde aquí? ¿Esquizofrenizar la cultura? Libros y más libros. ¡Incluso los míos! Debías dedicarte a observar la realidad. Ustedes...”

Lo interrumpí:

“Para”.

(Simone se hacía la desentendida mirando los cuadros. De vez en cuando se refería a algún detalle del paisaje. Dijo que en general le gustaba el paisaje cubano. Sobre todo la clara verticalidad de las palmas.)

Sartre no paró. No. Él no paraba. Como en su prosa. Dijo:

“Están viviendo un momento único. Es como habitar en el mismo corazón de la historia. En esos casos sobran la mayoría de los libros”.

Le dije:

“¿Vienes de hablar con él?”

Simone dejó de hojear un libro y dijo:

“Paul discutió con él. No se pusieron de acuerdo en un aspecto de las cosas. Muchos piensan que todo nos es muy fácil”.

Les pregunté si querían café.

Contra el perfil de Simone daba la luz de la luna y parecía un actor del Kabuki. Sartre se había extenuado, pero cierta energía estrábica lo mantenía en pie. Dijo:

“¿Han estudiado los problemas del oro?”

Contesté:

“¿A la manera de Pound?” (Me reí bajito).

Continué:

“No. Por lo general la poesía no cala hondo en ciertas dimensiones de la realidad. Y sin duda Pound se confundió notablemente”.

Le dije:

“Sí sé que prefieres la prosa, el orden”.

El perfil Kabuki de Simone se desvaneció y dio paso a un rostro de la Provence:

“Desde aquí se tergiversan las cosas muy fácilmente. Eso es horrible”.

Sartre siguió con su idea:

“El oro. Este país sigue girando alrededor del oro. En el círculo vicioso de la ontología deparada por el oro. Y lo peor: la ontología que centellea desde el fantasma del oro”.

Puse a hacer el café.

Oí la voz de Simone:

“En la recepción él nos habló de los planes económicos. ¡Son gigantescos! Quizás la Utopía sea eso: lo que no puede ser visto de golpe, ¿verdad, Paul?”

Simone siguió hablando:

“A Paul no le gustó tu última carta. Como si no hubieras comprendido bien el problema de los campos de trabajo”.

“Ah, (me dije). Los campos de trabajo”. La cafetera hervía. El olor se expandía agradablemente.

Sartre habló:

“Si esto es lo que te preocupa, ustedes no tendrán campos de trabajo”.

Contesté:

“¿Te lo dijo él?”

Les serví el café.

Simone derramó unas gotas sobre su falda blanca. Se alarmó.

Mojé un pañito con agua y froté con fuerza sobre la mancha.

Mientras frotaba le dije a Sartre:

“¿Crees que la única forma de violencia son los campos?”

Dijo para sí:

“La violencia, la violencia...”

La mancha no desapareció completamente. No obstante, Simone dijo alegre:

“No importa. Será un buen recuerdo allá en París”.

Sartre habló:

“¿Saben ustedes que Sade dirigió la Sección de Lanzas en la revolución? ¿No lo saben? Hay aspectos muy complejos de las cosas que si se miran bien de cerca...”

Lo interrumpí:

“Pueden ser aclarados definitivamente por la dialéctica”.

[...]

Sartre dijo:

“¿Han pensado ustedes los escritores cómo van a enfrentar la maquinaria del Estado?”

Le contesté riendo:

“Nada, vamos a crear una Sección de Lanzas”.

Sartre:

“Me refiero a una praxis. O al final van a joderse” (esta última palabra la dijo en perfecto español).

Luego habló muy bajito, como si pensara en voz alta:

“Sí, al final van a joderse”.

## Bibliografía

Blackham, H. S, *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona, Ediciones de Occidente, 1965.

Carpentier, Alejo, *Tientos y diferencias*, La Habana, Cuadernos Contemporáneos, UNEAC, 1974.

Finkelstein, Sydney, *Existencialismo y alienación en la literatura norteamericana*, La Habana, Arte y Sociedad, 1968.

Guevara, Ernesto, *Escritos y discursos*, t. 8, La Habana, Ciencias Sociales, 1977.

Sartre, Jean-Paul, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 1960.

—, *A puerta cerrada. La mujerzuela respetuosa (La puta respetuosa)*, trad. Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 2001.

Taibo II, Paco Ignacio, *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*, Barcelona, Planeta, 1977.

UNEAC, *Anuario de narrativa*, La Habana, Ediciones Unión, 1994.

## Sartre y el psicoanálisis: sujeto, libertad y creación literaria

Marie-Astrid Dupret

---

### Introducción

Tal vez hubiera sido más conveniente titular este trabajo: “El psicoanálisis y Sartre”, en el sentido que no se tratará tanto de comentar lo que dijo Sartre –un gran lector de Freud– respecto al psicoanálisis sino de buscar en la obra sartreana lo que nos puede enseñar en cuanto a este campo nuevo del conocimiento, muy joven, el último vástago de la filosofía, la ciencia del sujeto del inconsciente que es el psicoanálisis; por ende “la ciencia del lenguaje habitado por el sujeto” o “la ciencia del sujeto atrapado y torturado por el lenguaje”, como dice Lacan.<sup>1</sup>

Lacan le llevaba tres años a Sartre, aunque este último se hizo célebre mucho antes de que Lacan empezara la trayectoria que lo llevaría a la fama. A pesar de esto, se podría sugerir que la obra de Lacan se construye como una especie de diálogo o de debate tácito con el autor de

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *Les psychoses. Le séminaire livre III (La psicosis. Seminario, III)*, París, Seuil, 1975, p. 276.

*Las moscas*. En efecto, si bien no se encuentran muchas referencias directas a Sartre en sus textos, no cabe duda que Lacan lo leía con gran atención. Podemos suponer que varios comentarios de los Seminarios remitían a temáticas sartreanas muy insistentes y repetitivas como, por ejemplo, el sentido del acto –Lacan dedicó todo un seminario a este tema<sup>2</sup> o bien la elaboración de ciertos conceptos como el de “Entre-dos-muertes” y de “Segunda muerte” inspirados a Lacan por Sade,<sup>3</sup> y que se esclarecen con lo que dice Sartre respecto a “aquella muerte viva” a la cual se condenan los hombres cuando “renuncian a su propia libertad y se esfuerzan en negar la de sus semejantes” (*A puerta cerrada*),<sup>4</sup> sin olvidar las reflexiones de Lacan respecto a la mirada, al deseo y a la relación con la mirada del otro<sup>5</sup> cuando hace una referencia directa a “uno de los pasajes más brillantes del Ser y la nada”, en sus propias palabras.<sup>6</sup> Podríamos seguir este camino apasionante por los puentes entre las obras de Sartre y de Lacan, pero nos llevaría demasiado lejos, por lo que nos detendremos para comentar sobre “la libertad”.

---

2 Cfr. sobre el acto psicoanalítico, Jacques Lacan, *Seminario*, XV (1967-1968).

3 Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse (La ética del psicoanálisis)*. *Le séminaire livre (Seminario)*, VII, París, Seuil, 1986, pp. 250 y ss., en particular pp. 315 y ss., donde comenta el destino de Antígona, quien, por rehusar someterse a las órdenes de Creonte, estará condenada a morir encerrada en su propia tumba.

4 Francis Jeanson, *Sartre par lui-même (Sartre por él mismo)*. “Ecrivains de toujours” (Escritores de siempre), París, Edition du Seuil, 1964, pp. 30 y ss. Para Sartre estar en el infierno es “ser muerto, es ser la presa (être en proie) de los vivos”, *Ibid.*, p., 32.

5 Una mirada sin palabra que des-subjetiva al otro, transformándolo en objeto.

6 Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis)*. *Le séminaire livre (Seminario)*, IX, París, Seuil, 1973, p. 79.

## La libertad

El tema de la libertad es esencial para Sartre y juega un papel central en sus obras tanto literarias como filosóficas, y en el existencialismo en general, constituyéndose de este modo en un concepto indispensable para cualquier intento de interpretación. A la vez, su planteamiento no tiene nada que ver con la manera cómo se lo concibe en la posmodernidad. Cuando se habla de libertad actualmente, uno piensa en la libertad física, en el supuesto derecho de hacer lo que uno quiere, en la autonomía material, más que en la libertad de optar. Como lo subraya Lacan,<sup>7</sup> la libertad es un significante, digamos una palabra que crea una realidad. Es un concepto muy variable en todos sus aspectos, que depende para su entendimiento tanto de la época o de la cultura de quien lo utiliza como de la historia personal de cada sujeto.

Para Sartre, la libertad remite ante todo a la libertad de escoger o de optar<sup>8</sup> y, por ende, se trata de una cuestión de ética, ligada tanto a la responsabilidad del individuo dentro de su colectividad como al sentido de sus actos.<sup>9</sup> Es importante recordar aquí que Lacan insistió en el hecho de que el psicoanálisis es una ciencia de la ética, es decir una interrogación sobre el ¿por qué actuamos como actuamos?, aunque a menudo haciendo daño no sólo a los otros sino a nosotros mismos y, a pesar de todo, repitiendo sin fin esas mismas conductas.

---

7 Jacques Lacan, *Les psychoses (La psicosis)*. *Le séminaire livre (Seminario)*, III, Capítulo X, *op. cit.*

8 Es una libertad que lleva a la muerte, ya que elegir es ir muriendo poco a poco.

9 En este sentido no ha de extrañarnos que el análisis del concepto de libertad en Sartre sea una de las mejores puertas de entrada al *Seminario*, VII, de Lacan sobre la ética, así como una clave para la comprensión de un texto de sus *Escritos*, titulado “Kant con Sade”.

Para entender la apuesta que plantea el concepto de libertad en Sartre, hay que referirse primero a una temática muy importante para él: el sentimiento de estar siempre confrontado a un dilema, una dicotomía, entre el pensar y el actuar, entre la trascendencia y la facticidad, entre el ser sujeto aislado y el ser objeto de los otros. Respecto a esta condición de desdoblamiento propia al ser humano, que es la esencia del bastardo o del intelectual sartreano, el psicoanálisis ofrece un concepto, el de división inherente a la construcción subjetiva:<sup>10</sup> para desarrollar sus potencialidades como sujeto responsable, es necesario asumir la división estructural del ser, que se juega entre lo real del cuerpo y lo simbólico del lenguaje, articulados por lo imaginario de la vida personal, el lugar del inconsciente.

A partir de esta conceptualización de la división propia de la estructuración subjetiva del “ser de lenguaje”, la libertad tal como la concibe Sartre se vuelve mucho más comprensible. En efecto, es en esta encrucijada entre las palabras y las cosas, entre el nombre simbólico que lleva uno y su realidad corporal, donde puede situar Sartre lo que llama “el proyecto”, que significa para el sujeto la orientación o el sentido de su vida; mientras que Lacan prefiere hablar de deseo. Ambos pensadores toman como punto de referencia evidente la parábola conceptual hegeliana del Amo y del Esclavo y la lucha por el reconocimiento: el primero siguiendo al gran maestro en el plan filosófico, el segundo escogiendo el camino de la investigación científica.

Aquí es interesante remitirnos a la palabra “autrui”, que juega un papel tan importante en la obra de Sartre. Si bien suele ser traducida por Otro u Otros, esta palabra, “autrui”,

10 El concepto de división subjetiva se encuentra ya en Freud.

está construida bajo la forma de un dativo (de *alter*) que, en el francés medieval, servía para referirse al Bien del Otro.<sup>11</sup> Hay que notar al respecto que la expresión de Gran Otro forjada por Lacan, “le grand autre”, hace eco a la palabra *autrui*, a la cual no deja de asociarse. Sin embargo, aparece aquí una diferencia fundamental y a la vez muy esclarecedora. Para Lacan, el gran Otro deja de ser la encarnación, la mirada bastante diabólica de este “autrui” amenazante, para transformarse en el amo del discurso, o “el discurso del Otro”, la referencia necesaria para la estructuración subjetiva, lugar simbólico en el cual “el niño se inscribe”.<sup>12</sup>

Justamente, para encontrar una respuesta más satisfactoria a su cuestionamiento a la condición humana y a la libertad, le faltó a Sartre esta referencia al gran Otro como lugar de constitución del sujeto humano, el lugar simbólico del “tesoro de los significantes”, el lugar estructural donde la palabra adquiere su sentido.<sup>13</sup>

Aquí podemos situar la posición del pensamiento estructuralista –el del psicoanálisis lacaniano– frente al existencialismo de Sartre. Para Lacan y los estructuralistas, el sujeto no es más que una pequeña burbuja en el océano de la vida, y se constituye primero y necesariamente desde el Gran Otro, desde la alteridad, desde las palabras recibidas de su entorno sociocultural, que le van a permitir humanizarse, siempre y cuando estén mediadas y transmitidas por una madre, en primer lugar, y luego por un padre.

11 Este sentido permanece en la palabra “altruismo”.

12 Lugar simbólico en el cual “el niño se inscribe”, dice Lacan, para el “Ser-para-Otro [Autrui]”, para nosotros, “el discurso del Otro [...] este momento en el cual el niño habla de sí mismo como ‘autrui’ [el Otro] le habla a él”. *Escritos (Escritos)*, p. 655, *Remarque sur le rapport (Nota sobre el informe)* de Daniel Lagache.

13 “El Otro es la dimensión exigida para que la palabra se afirme en verdad”. *Escritos (Escritos)*, p. 839, *Position de l’Inconscient (Posición del inconsciente)*.

¿Qué decir entonces de “la libertad”? A Sartre, el psicoanalista le respondería que no estamos condenados a la libertad, sino que más bien es una conquista progresiva y muy dura sobre uno mismo; la asunción de su propia subjetividad y de su deseo, que abren a la posibilidad de amar y obrar, como decía Freud. En este sentido, es la búsqueda de la libertad la que orienta toda cura analítica. Y es también la intencionalidad que sostiene la trayectoria del héroe de la creación literaria.

### La creación literaria

Decía Sartre: “Los héroes son libertades entrampadas [prises au piège], justo como nosotros mismos”, pero la imaginación permite deshacerse de esta trampa mortífera porque, sigo la cita, “una salida, eso se inventa”.<sup>14</sup> Para Sartre, hablar de héroe no es remitir a un ser de excepción sino a cada uno de nosotros y, en este sentido, a través del tema de la libertad, sus personajes literarios se relacionan con cualquier sujeto en lucha con su historia, con su proyecto. Esto explica por qué, al lado de sus escritos filosóficos, Sartre plasmó gran parte de su pensamiento en creaciones literarias, obras de teatro y novelas, como si hubiera necesitado dar vida a sus ideas a través de personajes creados por él.

Sin embargo, y contrariamente a escritores como Camus y otros, cuya obra es esencialmente literaria y se vale por sí misma, Sartre, según sus especialistas, utilizó la escritura para expresar sus tesis filosóficas, es decir, para poner en la boca de sus personajes los problemas que le preocupaban a él, lo que a menudo tuvo como efecto

<sup>14</sup> J.-P. Sartre: *¿Qué es la literatura?* (Situaciones, II). Cit. por Francis Jeanson, *Sartre par lui-même* (Sartre por él mismo), op. cit. p. 18.

darles una consistencia más intelectual que real. De ahí la impresión, a veces, que se trata de entender cabalmente la lógica del dilema que enfrenta el héroe o la razón de los sentimientos que le invaden, más que dejarse llevar por el tumulto de una corriente, a veces fangosa y oscura, sin orientación predeterminada, de las grandes novelas.

Por ejemplo, si analizamos uno de los varios personajes sartreanos cuya tarea es “matar a un otro”, se tiene la impresión de estar frente a una figura esquemática, desencarnada, mientras que, en comparación, Meursault, el héroe de *El extranjero* de Camus –¿el extranjero es él mismo o su víctima?– resulta tan enigmático que se presta a cuestionamientos apasionantes en el intento de dar sentido a su acción. Como si las figuras sobresalientes de las grandes novelas (pienso, por ejemplo, en esta pequeña obra maestra que es *Thérèse Desqueyroux* (1927), de Mauriac, o en *Madame Bovary*, de Flaubert) se presentaran como proyecciones de los interrogantes que atormentan al autor (¿Qué quiere una mujer?, ya se preguntaba Freud), y a la vez que ofrecieran una dimensión trascendental que les daría un alcance universal. En cambio, muchos personajes de Sartre se lanzan en largos discursos que parecen argumentaciones racionalistas, dando la impresión de estar psicoanalizándose continuamente, examinando y desmenuzando cada uno de sus pensamientos y de las intenciones de sus actos, de sus reticencias, dudas e inhibiciones.

### Conclusión

Al terminar esta reflexión, ¿qué decir de la relación entre Sartre y el psicoanálisis? ¿Del psicoanálisis con Sartre? De

cierta manera, se podría considerar la obra sartreana como un inmenso trabajo de autoanálisis, un esfuerzo muy riguroso en su honestidad política de descubrir una verdad, la suya, en primer lugar, como ser humano, a la vez atrapado en estructuras que le rebasan y le sobredeterminan, marcado por una historia absolutamente propia y única, por su subjetividad. En segundo lugar, la verdad de una época cuya historicidad nace del entretejimiento entre uno y los otros, entre trascendencia y facticidad, entre contingencias y posibilidades...

Por supuesto, un autoanálisis no es un análisis porque justamente en aquél la propia voz no tiene eco, no retorna a uno mismo como “mensaje invertido”; de otro lado, si la escritura se dirige a un público en cuanto “Otro”, no equivale a una cura analítica, pero sí ofrece un camino diferente y muy idóneo para apaciguar la angustia que sufre cualquier sujeto frente a la vida, cuando ya no quiere o no puede recurrir al “opio” de una religión.

El estilo de Sartre –en cuanto estructura subjetiva a la cual ningún ser hablante puede escapar, y los temas que aborda– permite, sin caer en un reduccionismo psicologizante ni recurrir a alguna anécdota biográfica, inferir una neurosis obsesiva típica. Aunque hay que reconocer que su fantástico trabajo de escritura y su posicionamiento político le permitieron encontrar una valiosa salida a la duda existencial y al inmovilismo angustiante –ser un muerto vivo– que caracteriza a tantos obsesivos.

Pero incluso dejando de lado la persona, un autor de la envergadura de Sartre, por su capacidad de manejar textualidades tan diferentes como el teatro, la novela, el ensayo, escritos filosóficos, permite una apasionante

aproximación psicoanalítica a su obra y a muchos aspectos teóricos de la relación del Sujeto con la Palabra. Eso es justamente lo que debe a Sartre el psicoanálisis, “¡la ciencia del lenguaje habitado por el sujeto!”.

### **Bibliografía**

- Lacan, Jacques, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario*, IX, París, Seuil, 1973.  
—, *La psicosis. Seminario*, III, París, Seuil, 1975.  
—, *La ética del psicoanálisis. Seminario*, VII, París, Seuil, 1986.  
—, *La formación del inconsciente 1957-1958*, Libro 5, Barcelona, Paidós, 1999.  
—, *La ética del psicoanálisis 1959-1960*. Libro 7, Buenos Aires, Paidós, 2000.  
—, *Escritos*, México, Siglo XXI, 2003.
- Jeanson, Francis, *Sartre por él mismo*. “Escritores de siempre”, París, Edition du Seuil, 1964.

## No se nace Simone de Beauvoir, se llega a serlo

Florence Baillon

---

Hombres necios que acusáis  
a la mujer sin razón,  
sin ver que sois la ocasión  
de lo mismo que culpáis;  
si con ansia sin igual  
solicitáis su desdén,  
¿por qué queréis que obren bien  
si las incitáis al mal?!

*Sor Juana Inés de la Cruz*

### De Simone al Castor

Simone de Beauvoir dedicó su vida a demostrar que San Agustín se equivocaba cuando escribía: “la mujer es una bestia que no es sólida ni estable”. Según el existencialismo, siendo el hombre lo que él hace de sí mismo, la pregunta es ¿qué hizo Simone de Beauvoir de sí?

Era consciente de su inteligencia excepcional que la aislaba de los demás: “Muy joven aún, desde los quince años de edad tuvo cosas que decir”.<sup>2</sup> Rechazó muy temprano su clase social, con la cual nunca se reconcilió, pero tampoco se identificó totalmente con el marxismo por su carácter dogmático, alejado de sus principios de libertad y autonomía. Era excesiva. Vivía para escribir y

---

1 Sor Juana Inés de la Cruz, “Arguye de inconsecuentes el gusto y la censura de los hombres que en las mujeres acusan lo que causan”, en *Obra selecta*, Selección y prólogo de Margo Glantz, t. 1, Caracas, Biblioteca Ayacucho, vol. 197, 1994, p. 106.

2 Martha Robles, *Mujeres del siglo XX: Simone de Beauvoir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 154.

escribía para vivir. Le daba satisfacción no ser ni comparada ni comparable: “El hecho es que soy escritora: una escritora no es una ama de casa que escribe, sino alguien cuya existencia está gobernada por la escritura. Esta vida vale como cualquier otra. Tiene sus razones, su orden, sus fines, a los cuales, uno si los juzga extravagantes, es que no ha entendido nada”.<sup>3</sup>

Parisina que nunca pasó el quinto, sexto y séptimo “arrondissement”;<sup>4</sup> defendió con su pluma y su voz, en cada oportunidad, a los oprimidos del mundo entero. Absolutamente absoluta, siempre se aplicaba a afrontar lo que le iba a pasar, como la vejez o la muerte, sin nunca perder de vista que su condición objetiva le hacía la vida más fácil, porque, aunque “todos los hombres son mortales”, los pobres lo son más que los otros. Desde temprano tenía la obsesión de la exhaustividad: todo caminar, todo ver, todo saber, todo contar y todo decir: si no tenía respuesta para todo, no dejaba de preguntarse ¿cómo vivir?<sup>5</sup>

“Nací a las cuatro de la mañana, el 9 de enero de 1908 [...] Mi padre tenía treinta años, mi madre veintiuno, y yo era la primogénita”.<sup>6</sup> Fue una típica “joven formal” francesa de familia burguesa, aunque poco afortunada. Después de aprobar su bachillerato, entra en 1926 a la Universidad

3 Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, pp. 494-495, de la edición francesa, cit. en *Les écrits de Simone de Beauvoir (Los escritos de Simone de Beauvoir)*, por Claude Francís y Fernande Gontier, París, Gallimard, 1979, p. 17. Trad. de la autora.

4 París se compone de veinte barrios, llamados “arrondissements”, que son numerados. Los quinto, sexto y séptimo pertenecen a la elite cultural.

5 Su fuerza vital ha sido mencionada en muchas oportunidades, por ejemplo, Pierre-Henri Simon, “De Jean-Paul Sartre a Simone de Beauvoir”, *Le Monde*, 15 de junio de 1966, *Ibid.*, p. 24: “una incansable vitalidad, una curiosidad apasionada del ser bajo todas sus formas, una voluntad deportiva de ‘conquistar al mundo a la fuerza de sus corvas’”. Trad. de la autora.

6 Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1980, p. 7.

de la Sorbona para seguir una doble carrera en filosofía y literatura. Dos años después, ingresa en la más prestigiosa institución académica de Francia, la Ecole Normale Supérieure a fin de preparar la agregación en filosofía. Allí, en 1929, se relaciona con Paul Nizan, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre. Cuenta Maurice de Gandillac:

Rigurosa, exigente, precisa y técnica, ella era la más joven de la promoción: sólo tenía 21 años. Era tres años más joven que Sartre y había conseguido adelantar un curso, puesto que había preparado al mismo tiempo su Diploma de Estudios Superiores y el Concurso de Agregación. Por otra parte, dos profesores del jurado, Davy y J. Walh, me confiaron más tarde que habían tardado mucho en decidir entre ella y Sartre para el número uno. Pues, si Sartre mostraba cualidades evidentes, una inteligencia y una cultura muy firmes, todo el mundo estaba de acuerdo en reconocer que LA filósofa era ella.<sup>7</sup>

Maheu, un amigo de los dos, le da el apodo de “Castor” porque “beauvoir = beaver. “Usted es un Castor [...] Los Castores andan en bandada y tienen espíritu constructivo”.<sup>8</sup> Las condiciones singulares de la relación entre Sartre y Beauvoir fueron establecidas por ambos desde el inicio y nunca las cambiaron: entre ellos había un “amor necesario” y transparente; el uno siendo testigo de las aventuras sentimentales del otro, aventuras denominadas “amores contingentes”. Una vez más, fiel

7 Anne, Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, París, Gallimard, 1985, pp. 150-151, trad. Amparo Ariño Verdú, en “Simone de Beauvoir: una libertad para la acción”, *Mujeres en la historia del pensamiento*, Magda Rodríguez, edit., Barcelona, Anthropos, 1997, p. 196. A los quince años piensa: “No prestaba a mi futuro marido ningún rasgo definitivo. En cambio, tenía una idea formada sobre nuestras relaciones: sentiría por él una admiración apasionada. En ese terreno, como en todos los demás, tenía sed de necesidad. El elegido tendría que imponerse a mí [...] por una especie de evidencia; sino me preguntaría ¿por qué él y no otro?, esa duda era incompatible con el verdadero amor. Me enamoraría el día en que un hombre me subyugara por su inteligencia, su cultura, su autoridad”, *Ibid.*, p. 151.

8 Simone de Beauvoir, *Ibid.*, p. 336.

a su convicción de la necesaria correspondencia entre pensamiento y acción, su intimidad de cincuenta años con Sartre podría ser considerada como otro “ensayo de libertad, de igualdad sexual, de fraternidad y de autonomía moral”.<sup>9</sup> De 1931 a 1943, es profesora de filosofía en instituciones secundarias, y, a pesar de sentirse poco atraída por su profesión, se relaciona con algunas alumnas, hecho que desemboca en su retiro de la Educación Nacional.<sup>10</sup> Por otra parte, se puede considerar que, hasta la guerra, Simone de Beauvoir está al margen de su medio social pero no afuera. Esos años fueron de formación para la pareja, el rechazo a la ocupación no está todavía construido políticamente, a tal punto que vive la guerra como cualquiera de sus compatriotas, con cierta ambigüedad, e incluso acepta trabajar para “Radio Vichy”. Después de la Liberación de Francia, participa muy activamente en la creación de la revista *Los tiempos modernos* y publica desde entonces novelas y ensayos. Después de *El segundo sexo*, viaja a Norteamérica con el propósito de dictar una serie de conferencias, y sostiene una relación apasionada con el escritor norteamericano Nelson Algren.

Dedica mucho tiempo al feminismo, sobre todo cuando tomó conciencia de que la liberación de los pueblos

---

9 Martha Robles, p. 161. Ver también: “Sartre respondía exactamente al deseo de mis quince años: era ese doble en quien yo encontraba, llevadas a la incandescencia, todas mis manías. Con él, siempre podría compartirlo todo”. *Memorias de una joven formal*, p. 359; “¿Cómo hubiera evolucionado si no hubiera encontrado a Sartre? ¿Me hubiera deshecho más temprano o más tarde de mi individualismo, del idealismo y del espiritualismo que cargaba todavía? No lo sé. El hecho es que lo encontré, y eso fue el evento capital de mi existencia”. *Final de cuentas*, París, Gallimard, 1972, p. 28 de la edición francesa. Trad. de la autora.

10 En una entrevista para *Cité libre*, Madeleine Gobeil le pregunta si era buena profesora, a lo cual contesta. “No. Sólo las buenas estudiantes me interesaban”, agosto-septiembre 1964, cit. en *Écrits, op. cit.*, p. 208. Trad. de la autora.

no implicaba necesariamente la liberación femenina. Militancia a la que se dedicará sin concesión, hasta que la muerte de Sartre los aparte y no los vuelva a juntar, como declaró siempre. En la introducción a *La ceremonia del adiós*, libro publicado en 1981, es decir un año después de la desaparición del filósofo, y armado con lo que fue una larga entrevista entre los dos, declara:

He aquí el primero de mis libros –sin duda el único– que usted no habrá leído antes de ser impreso. Le está completamente consagrado, pero no le ataño. [...] Cuando éramos jóvenes y al término de una discusión apasionada, uno de los dos triunfaba con brillantez y le decía al otro: “¡lo tengo en la cajita!”. Usted está ahora en la cajita; no saldrá de ella y no me reuniré con usted: aunque me entierren a su lado, de sus cenizas a mis restos no habrá ningún pasadizo.<sup>11</sup>

A propósito de su propia muerte, ella era consciente de que su obra la iba a sobrevivir. Solía contestar que cuando uno está apegado a la vida, la inmortalidad no le consuela de la muerte. Tal como lo comprobó durante la agonía de su madre, episodio que relatara en *Una muerte muy dulce*: “No hay muerte natural: nada de lo que acontece al hombre jamás es natural puesto que su presencia pone el mundo en cuestión. Todos los hombres son mortales: pero para cada hombre su muerte es un accidente...”<sup>12</sup>

## Por los caminos de la libertad

La filosofía de Simone de Beauvoir tiene como tema central la comprensión de la existencia humana en situación,

---

11 Cit. por Martha Robles, p. 149.

12 Simone de Beauvoir, *Una muerte muy dulce*, París, Gallimard, 1964, p. 65.

cuyo núcleo es la libertad. La preocupación por “estar en su tiempo” de Sartre, Simone de Beauvoir la comparte sobre todo en sus memorias. En 1943, en el texto de introducción a *Los tiempos modernos*, declara Sartre: “Ya que actuamos sobre nuestro tiempo por nuestra misma existencia, queremos que esta acción sea voluntaria. [...] el porvenir de nuestra época es lo que debe merecer nuestros cuidados, un porvenir que se distingue apenas, porque una época como un hombre, es, desde el primer instante, un porvenir”.<sup>13</sup> Otro tema de reflexión que la filósofa persiguió durante toda su existencia es lo que denomina la “necesaria relación entre la moral y la filosofía”.

En 1943 publica su primera novela, muy significativa en su producción porque desde allí se revela su técnica de ilustrar, desde la ficción su postura filosófica. En *La invitada*,<sup>14</sup> demuestra hasta qué punto la existencia ajena pone en peligro la propia y qué escandalosa es esta situación tanto para Françoise, protagonista de la novela, como para la misma Beauvoir. Considera que la literatura tiene que ser comprometida, lo que no implica necesariamente que sea militante: “Uno de los principales motivos de la creación artística es ciertamente la necesidad de sentirnos esenciales con relación al mundo”.<sup>15</sup>

Compartiendo con Sartre las líneas generales de las teorías existencialistas, pero sin dejar jamás de ser crítica, Beauvoir desarrolló una filosofía propia, a tal punto que hasta hoy se debate quién influyó a quién. La polémica sigue abierta... En todo caso, la diferencia primordial entre ellos es que Beauvoir no se dedicó a elaborar un sistema

---

13 J.-P. Sartre, “Introducción”, *Los tiempos modernos*, Buenos Aires, Losada, 1972, p. 956.

14 Simone de Beauvoir, *La invitada*, París, Gallimard, 1943.

15 J.-P. Sartre, *¿Qué es la literatura?*, París, Gallimard, 1948, p. 50. Trad. de la autora.

filosófico, sino que trató de proponer una moral concreta, sin olvidar la situación del individuo en particular. En su ensayo *Para una moral de la ambigüedad*, la francesa expone su concepción de la ética existencialista como

la afirmación de la radical ambigüedad propia de la condición humana, la diferenciación entre una libertad dada común a todos los humanos y el hecho de la desigualdad de las situaciones en las que se encuentran los mismos humanos para asumir esa libertad; la idea que la moral sólo se puede realizar en la acción, y finalmente la afirmación de la violencia inevitable entre los hombres y la necesidad de aceptar el riesgo y la posibilidad de fracaso de toda moral.<sup>16</sup>

Porque saberse moral y quererse libre es una misma y única elección. Pero, en ciertas situaciones, no asumir la libertad no es siempre una elección –y en eso no coincide con Sartre–: “La ignorancia y el error son hechos tan ineluctables como los muros de una prisión; el esclavo negro del s. XVIII, la musulmana encerrada en un harén, no disponen de ningún instrumento que les permita atacar ni siquiera de pensamiento, ni siquiera mediante el asombro o la cólera, la civilización que les oprime”.<sup>17</sup> Son casos donde la situación no deja de ser un “obstáculo insuperable” para llegar a la libertad.

La moral propuesta por Beauvoir otorga al individuo un valor absoluto y sólo al individuo le reconoce el poder de fundar su propia existencia. [...] Pero entiende que el individuo se define por su relación con el mundo y con los otros [...] y que su libertad sólo puede realizarse a través de la del otro: “Sean cuales sean las dimensiones vertiginosas del mundo que nos rodea, el espesor de nuestra ignorancia, los riesgos

---

16 Cfr. Amparo Ariño Verdú, *op. cit.*, pp. 199-200.

17 Simone de Beauvoir, *Para una moral de la ambigüedad*, París, Gallimard, 1974, p. 56.

de catástrofes por venir y nuestra debilidad individual en el seno de la inmensa colectividad, seguimos siendo libres hoy y absolutamente si elegimos querer nuestra existencia en su finitud abierta al infinito.<sup>18</sup>

### “Hombres necios que acusáis a la mujer sin razón...”

En *La fuerza de las cosas* describe cómo surgió la idea de *El segundo sexo*: tenía ganas de escribir sobre ella misma y apareció la primera interrogación:

¿Qué había significado para mí ser una mujer? Pensé primero deshacerme rápido de esa pregunta. Nunca me había sentido inferior, nunca nadie me había dicho: “Usted piensa así porque es mujer”, mi feminidad no me había molestado en nada. Para mí, dije a Sartre, no influyó en nada. En todo caso no fui educada de la misma manera que un hombre; debería observar más detenidamente. Observé y fue una revelación: este mundo era un mundo masculino.<sup>19</sup>

Dicho de otra manera, a los cuarenta años, Simone de Beauvoir descubre brutalmente que el Hombre es sobre todo los Hombres y que las mujeres constituyen una especificidad a pesar de representar el 51% de la población mundial.<sup>20</sup>

Escribiendo *El segundo sexo* no es consciente de haber sido determinada por su condición de mujer, no presume de una alienación de la mujer ni conoce un sentido de solidaridad, pero en todo caso expresa su deseo de verdad, de autenticidad: “Yo sé hoy en día que para

18 Amparo Ariño Verdú, *op. cit.*, p. 224.

19 Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, París, Gallimard, 1963, pp. 135-136. Trad. de la autora.

20 Simone de Beauvoir, *La fuerza de la edad*: “No negaba mi feminidad, no la asumía tampoco: no pensaba en ella”, pp. 375-376, París, Gallimard, 1960. Trad. de la autora.

describirme, tengo que decir primero: ‘Yo soy una mujer’; pero mi feminidad no constituyó para mí ni una molestia ni una coartada. De todas maneras, es uno de los datos de mi historia, no una explicación”.<sup>21</sup> No ha sufrido ninguna situación de denuncia (la maternidad, el matrimonio...), y quizás es por eso que no es la obra ni de una víctima ni de una rebelde. Cuando redacta, es todavía “menos feminista que marxista”, considerando que la abolición de las clases sociales es la condición previa a la liberación de las mujeres. El escándalo que provocó el libro sorprende hoy, pero hablar de la pubertad, de la menstruación, de la pérdida de la virginidad, del embarazo, del aborto, del adulterio, en 1949 en Francia, no es cosa común. La violencia de las reacciones, desde la iglesia católica hasta los comunistas, demuestra la importancia del libro. A pesar de sus limitaciones estilísticas y de la pesadez de su construcción, su prestigio sigue vigente. Las feministas de los años setenta y los estudios de género hoy en día cuestionan *El segundo sexo*, que fue y sigue siendo, según Michael Winock, “la obra inaugural del feminismo contemporáneo”.<sup>22</sup> Siempre estuvo de acuerdo consigo misma, a pesar de que “no se nace mujer sino que se llega a serlo”, porque la feminidad como la masculinidad son construcciones sociales y, además, lo que las diferencia, en general, no es en favor de las mujeres. Lo que sí puso en duda fue haber pensado que la liberación de las mujeres llegaría de la mano del socialismo. Treinta años después de *El segundo sexo* está convencida de que, progresivamente, va a mejorar la condición femenina, pero ya ha clasificado el socialismo en la categoría de las utopías. Como decía un amigo de la pareja, Claude Roy, Sartre y ella practicaban

21 Simone de Beauvoir, *Ibid.*, pp. 376-377.

22 Michel Winock, *El siglo de los intelectuales*, París, Seuil, 1997, p. 448.

“la autocrítica no crítica”, es decir, “aquella que demuestra que quizás nos equivocamos pero que teníamos razón de equivocarnos”.<sup>23</sup>

Por ello, las condiciones fundamentales de la liberación de las mujeres suponen una cierta forma de igualdad civil y política, pero también, y sobre todo, la independencia económica. Su convicción de que la autonomía financiera es una condición esencial está estrechamente ligada a su pensamiento marxista, que considera que el trabajo es lo que hace al individuo, pues lo constituye en su relación con el mundo.

Su concepción de la libertad supone una exigencia individual, que puede explicar la agresividad de ciertas mujeres hacia Simone de Beauvoir.<sup>24</sup> El capítulo dedicado a la madre es todavía el más atacado, porque no considera la maternidad como una necesidad psicológica, y valorizar la posibilidad de una elección choca con los patrones del patriarcado. A pesar de ser un capítulo flojo por el horror casi patológico que tenía Beauvoir frente a todo lo relacionado con la maternidad, hay mujeres que se sienten ofendidas porque ella no fue madre. Esta crítica también fue utilizada por sus opositores masculinos a los cuales contestaba: “Ustedes tampoco”. No hay que olvidar que después de la guerra, en Francia, las mujeres conocen todavía una sexualidad oprimida, existen los

---

23 Claude Roy, “On devient Simone de Beauvoir” (“Se hace Simone de Beauvoir”), *Le Nouvel Observateur*, París, 18-24 de abril de 1986, pp. 97-98. Trad. de la autora.

24 Simone de Beauvoir, “Aujourd’hui Julien Sorel serait une femme” (“Hoy Julien Sorel sería una mujer”), Artículo-entrevista de Maria Craipeau, *France-Observateur*, No. 514, marzo de 1960, *op. cit.*, p. 379: “Como usted sabe, *El segundo sexo* es mucho más agresivo con las mujeres, que lo que se piensa generalmente. Le voy a decir lo que reprocho a las mujeres esencialmente. Piensan demasiado en ellas. Para volverse una Marie Curie, hay que pensar en otra cosa más que en sí misma. ¡Qué inoportuno es el ego de las mujeres!”. Trad. de la autora.

abortos clandestinos y peligrosos, la mujer soltera y la lesbiana son estigmatizadas socialmente, y las mujeres en su conjunto son dependientes de los hombres. Las necesidades de la posguerra se enfrentan al llamado de Beauvoir a favor del control de los nacimientos y del derecho al aborto, como prueba de que sólo la libertad de aceptar o rechazar la maternidad es una elección humana que diferencia a la mujer de la hembra.<sup>25</sup> Hoy en día es una realidad en el mundo occidental: la mujer no se reduce a la madre. Decir que *El segundo sexo* ha envejecido significa, por tanto, que nos hemos aprovechado de los derechos adquiridos gracias a él. Lo que, a la vez, también da razón a la crítica que sostiene que Beauvoir pensó un feminismo esencialmente eurocéntrico, sin carácter universal, porque es siempre más fácil llegar a ser mujer en el primer mundo.

En 2005, el 68% de las mujeres francesas consideran que el combate feminista no ha terminado y menos aún si son pobres. En Francia siguen vigentes las polémicas sobre el velo islámico, la paridad en los partidos políticos, el espacio de la francesa musulmana, la violencia conyugal, como en el resto del mundo. Lo grave sería caer en lo que Elizabeth Badinter llama “el nacionalismo femenino”.<sup>26</sup> La mística femenina y maternal que denunció Beauvoir como motor de la opresión masculina regresa con las mujeres. Es solamente sobre el modelo

---

25 Es bueno recordar que las francesas adquirieron el derecho a votar en 1944; en 1965 el derecho a trabajar sin pedir la autorización de su esposo y solamente en 1980 la ley considera la violación como un crimen.

26 Elizabeth Badinter, “La revanche des mères” (“La revancha de las madres”), *Le Monde*, París, 22 de abril de 1999, p. 4, “Es la revancha de las madres contra *El segundo sexo* y en contra de usted que rechazó la maternidad. [...] se pone de moda otra vez el nacionalismo femenino, que se acomoda tan fácilmente con el simétrico masculino. Se puede ver lo que mujeres y hombres con dificultades identitarias ganarán con esto, pero se ve mejor todavía lo que todos los demás pueden perder”. Trad. de la autora.

de la reciprocidad como puede pensarse la relación hombre/mujer, si se quiere escapar a su definición tradicional donde la mujer es siempre el otro, para llegar a ser co-sujetos. En 1948, Simone de Beauvoir insiste sobre la pesada contingencia corporal de las mujeres, apostando sobre su capacidad de superarlas para volverse plenamente humanas. El aporte específico de las mujeres al mundo no es resultado de su naturaleza, sino de su posición histórica. La igualdad de derechos no significa igualdad de identidades, que, de darse, sería en beneficio de la identidad masculina. La alteridad compartida es lo que funda la humanidad.

La diferenciación de los sexos siempre es poco favorable para las mujeres, es por eso que “no se nace mujer sino que se llega a serlo”; el problema se reproduce, se construye, se transmite, porque se repite la secundarización de las mujeres; secundarización que Simone de Beauvoir considera construida sobre las “servidumbres de la maternidad”. Se negó siempre a aceptar la categorización entre hombres y mujeres como la que existe entre blancos y negros, homosexuales y heterosexuales, porque no es posible un *apartheid*. Lo que caracteriza la diferencia de los sexos es que vivimos juntos, por lo que nunca existe el riesgo de la deriva comunitaria. En todo caso, fue fiel a esa frase que ofreciera en las entrevistas que realizó con Francis Jeanson en 1966: el feminismo “es una manera de vivir individualmente, y de luchar colectivamente”.<sup>27</sup>

Considerando la feminidad como una maldición biológica sobre la cual el patriarcado ha fundado un sistema de explotación, Beauvoir dejó de lado tanto la feminidad como la masculinidad. Lo que planteó Simone de

---

27 Francis Jeanson, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre (Simone de Beauvoir o la empresa de vivir)*, París, Seuil, 1966, p. 264, primera entrevista. Trad. de la autora.

Beauvoir era la liberación femenina, nunca imaginó la posibilidad de que los hombres cambiaran. Finalmente, el libro le dio una influencia autónoma. El feminismo le permitió independizarse del pensamiento sartreano, consolidando principios sobre la libertad que aparecían desde sus primeros escritos. *El segundo sexo* es plenamente constitutivo de la humanidad en el marco de la filosofía existencialista, que propone una nueva definición de nuestra relación con el mundo y los demás. Nada nos impide considerar que el feminismo es un humanismo.

Como conclusión, me pregunto: ¿qué le debemos a Simone de Beauvoir? Le debemos la pluralidad formal de su producción escrita por haber redactado novelas, cuentos, ensayos, teatro, autobiografías, artículos, sin dejar de ser una voz única. Le debemos su esfuerzo por alimentar la reflexión filosófica sobre el existencialismo. Le debemos sus personajes novelescos como Françoise de *La invitada*, que sabe con Hegel que “Cada conciencia persigue la muerte del otro”. Le debemos su “amor necesario” de 50 años con Sartre y el debate continuo que mantuvo con él. Le debemos ser la primera filósofa del siglo XX que pensó a la mujer, la promocionó y la defendió.<sup>28</sup> Le debemos su compromiso incansable con todas las causas que tenían valor para ella. Le debemos ese extraordinario apetito por la vida, sus amores, sus encuentros, sus viajes. Le debemos Saint-Germain-des-Prés en un París que era todavía ciudad luz. Le debemos su inteligencia exigente y su exigencia inteligente. ¿Le debemos el que sea un ejemplo?

Para terminar, oigamos a Jean-Paul Sartre en una entrevista de 1965, en la que ofrece su opinión sobre Beauvoir:

La encuentro guapa, siempre la he encontrado guapa, igual

---

28 Antes que ella, filósofas como Hannah Arendt o Simone Weil no reflexionaron sobre el problema femenino.

cuando se ponía un horrendo sombrero en la cabeza cuando la conocí. Quería conocerla absolutamente, porque era guapa. [...] Lo maravilloso en Simone de Beauvoir, es que tiene la inteligencia de un hombre [...] y la sensibilidad de una mujer. Es decir que encontré en ella exactamente todo lo que puedo desear. [...] Es muy difícil decir lo que le debemos a otra persona. De una cierta manera, si quiere, le debo todo. Por otro lado, obviamente igual hubiera escrito si ella no hubiera existido, porque lo deseaba. [...] Cuando le enseñé algo que he escrito, lo que hago siempre, cuando me hace críticas, empiezo por ponerme bravo e insultarla con todos los nombres. Luego, siempre las acepto. [...]

Tiene relaciones muy justas con ella misma. Esto es la distancia consigo misma, no es solamente una cuestión de literatura, es una cuestión de vida. [...] Piensa en lo que está frente a ella. Puede ser el desierto y entonces sentirá el desierto. Castor es la persona cuya espontaneidad, creo, es la menos manchada de todo lo que podría ser una alienación, el deseo de parecer o algo que conservar, que guardar. En resumen, una espontaneidad que va hacia el otro porque es libre con ella misma.<sup>29</sup>

## Bibliografía

Ariño Verdú, Amparo, “Simone de Beauvoir: una libertad para la acción”, en Magda Rodríguez, edit., Barcelona, Anthropos, 1997.

Badinter, Elizabeth, “La revanche des mères”, *Le Monde*, París, 22 de abril de 1999.

Cohen-solal, Anne, *Sartre, 1905-1980*, París, Gallimard, 1985.

De Beauvoir, Simone, *La invitada*, París, Gallimard, 1943.  
—, *La fuerza de la edad*, París, Gallimard, 1960.

---

29 J.-P. Sartre, entrevista con Madeleine Gobeil, *Vogue* (edición americana), julio de 1965, cit. en *Écrits de Simone de Beauvoir, op. cit.*, pp. 20-21. Trad. de la autora.

—, *La fuerza de las cosas*, París, Gallimard, 1963.  
—, *Una muerte muy dulce*, París, Gallimard, 1964.  
—, *Para una moral de la ambigüedad*, París, Gallimard, 1974.  
—, *El segundo sexo*, París, Gallimard, 1976.  
—, *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1980.

De la Cruz, Sor, Juana Inés, “Hombres necios que acusáis...”, “Redondilla”, *Primer Sueño*, 1680, México, en *Obra selecta*, vol. 197, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1994.

Francis, Claude, y Fernand Gontier, eds., *Los escritos de Simone de Beauvoir*, París, Gallimard, 1979.

Jeanson, Francis, *Simone de Beauvoir o la empresa de vivir*, París, Seuil, 1966.

Robles, Martha, *Mujeres del siglo XX: Simone de Beauvoir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Roy, Claude, “Se hace Simone de Beauvoir”, en *Le Nouvel Observateur*, París, 18-24 de abril, pp. 97-98, 1986.

Sartre, Jean-Paul, *¿Qué es la literatura?*, París, Gallimard, 1948.

Winock, Michel, *El siglo de los intelectuales*, París, Seuil, 1997.

**Memorias**

## Sartre fue para nosotros el maestro de una filosofía de la vida<sup>1</sup>

---

Entrevista de Alicia Ortega Caicedo  
a Alejandro Moreano

---

**Alicia Ortega Caicedo:** Comencemos con las preguntas de rigor, ¿qué le debemos a Sartre?, ¿cuál fue el Sartre que más impactó, entre nosotros, en las décadas de los sesenta y setenta?

**Alejandro Moreano:** Hubo diversas lecturas de su obra que correspondían a sus distintas épocas. Digamos que hacia finales de los años cincuenta llegó al Ecuador, de manera tardía, cierta moda del existencialismo, uno de cuyos iconos era el Sartre de *La náusea*, de los relatos de *El muro*, de su primera obra de teatro *Las moscas*, de *El ser y la nada*; el Sartre de la angustia existencial que vivieron los intelectuales europeos durante los treinta, la amenaza fascista, el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial y la inmediata posguerra, cuando todo el edificio

---

<sup>1</sup> Alejandro Moreano, en el marco del seminario “¿Qué le debemos a Sartre?”, abordó el tema “Sartre y Fanon: lucha colonial y situación poscolonial”, a partir de un punteado que le permitió desarrollar sus ideas haciendo uso de gran memoria e increíble capacidad de improvisación. Por ello, en diciembre de 2006, decidimos entrevistarle con el propósito de recuperar la lectura que hiciera en torno a la obra y filosofía sartreanas.

de la Ilustración se vino abajo. Era la fase de la bohemia existencialista del “Café de Flore”, de Juliette Gréco, para quien Sartre escribió su único texto para una canción, *La Rue des Blancs-Manteaux*. En ese contexto, Sartre compartía el atractivo con Camus; aunque quizás Camus –el de *El extranjero*, *Calígula*, *La peste*, *El hombre rebelde*– impactaba más entre los jóvenes.

La influencia era tardía, pues correspondía al Sartre del período 1937-1945. De pronto, en el marco de la moda existencialista, se dio el triunfo de la Revolución cubana que nos llevó a volvernos contemporáneos del “otro” Sartre.

**A. O. C.** Y de la primera fase que has señalado, ¿cuál fue su influencia?

**A. M.** De la primera época de Sartre, los libros más impactantes fueron *La náusea* y *El muro*, sobre todo “La infancia de un jefe” y el cuento que da título al libro. Creo, por ejemplo, que “La infancia de un jefe” influyó en el primer Vargas Llosa, el de *La ciudad y los perros*. El período de la adolescencia es de indefinición en todos los órdenes, indefinición erótica, de los afectos, política y de clase. Es en ese período cuando un joven rico puede ser amigo de gente de izquierda, tener ideas radicales, salir a marchas y poner bombas. Pero cuando entra en la edad de la razón, pasa al orden, al trabajo y al matrimonio. Se impone su condición social. Alguna vez leí una interpretación muy sugestiva que decía que uno de los motores del desarrollo humano, amén de la lucha de clases, es la lucha de las generaciones por extender el período del paso a la madurez. Porque esa indefinición es el reino de la exploración del mundo, cuando te ubicas ya se acabó la exploración del mundo. Esa fue la etapa nuestra también, en la que Sartre ejerció su magisterio.

**A. O. C.** ¿Y el cuento “El muro”?

**A. M.** Bueno, un clásico ejemplo de una de las tesis centrales del existencialismo: la irreductible contingencia del acaecer humano.

**A. O. C.** Retornemos al “otro” Sartre.

**A. M.** La segunda fase del pensamiento de Sartre es aquella que va desde *El existencialismo es un humanismo*, al terminar la Segunda Guerra Mundial, hasta *Crítica de la razón dialéctica* de 1960; época ligada a algunas de sus obras de teatro como *La puta respetuosa* y *Los secuestrados de Altona*, la extraordinaria reflexión sobre Jean Genet, la serie narrativa *Los caminos de la libertad*, la revista *Los tiempos modernos*: período que se extiende hasta los sesenta, cuando se desplaza hacia posiciones próximas al marxismo en lo teórico y ligadas a la lucha anticolonialista en lo político, que a Sartre le tocó de lleno, porque el eje de esa lucha fue el de Argelia frente al colonialismo francés.

Es allí cuando Sartre adquiere una estatura moral muy alta, ya que fue el único intelectual francés que asumió radicalmente las posiciones de la lucha de liberación argelina. Allí se dio su famosa ruptura con Camus, a quien acusó de ser un argelino que estaba con Francia, mientras él era un francés solidario con Argelia. Entonces le dijo una de sus frases lapidarias, “Con usted la rebelión cambia de lado”.

Su aproximación al marxismo se desplegó en ese período. Pero venía de antes: Sartre recordará, en alguno de sus escritos, que en sus primeras obras ya sentía a sus espaldas, cuando escribía por las noches, la respiración, el jadeo de los trabajadores franceses, que le partían en dos la cabeza. Similar a lo que algunos de los intelectuales en Ecuador sentimos a partir del levantamiento indígena de los noventa; sentíamos ese pulso, esa respiración de

los pueblos indios que te tronchaban las ideas en dos, que no te dejaba pensar libremente sin tomar en cuenta contenidos y signos tan poderosos.

Después vino el Sartre más radical y más comprometido, ligado a la cuestión argelina y a la Revolución cubana, sobre la cual escribió un libro, *Huracán sobre el azúcar*. El Sartre del célebre prólogo a *Los condenados de la tierra*, el rechazo al premio Nobel; período en el que escribió su reflexión autobiográfica *Las palabras...*

Fue en ese momento que sintonizamos con Sartre. Y, al mismo tiempo que asistíamos a sus intervenciones políticas y literarias, leímos y releímos su obra anterior.

**A. O. C.** Pero, esa sintonía ¿en qué terrenos se dio?

**A. M.** Quisiera comenzar, antes que por la influencia sartreana en las ideas y el quehacer literario y político, por su influencia en el terreno de nuestra intimidad y de nuestra vida moral.

En los sesenta, nosotros salíamos de una moral conservadora y represiva, y Sartre apareció con la propuesta de la libertad moral extrema. El modelo nuestro de pareja, que nadie lo realizó por supuesto, era el de Sartre con Simone de Beauvoir; separados, cada uno con sus propias experiencias; una relación extremadamente rica y abierta. Hubo algunos intelectuales de mi generación que decidieron no tener hijos, por ejemplo.

Sartre fue para nosotros el maestro de una filosofía de la vida. Era impresionante cómo tenía una posición reflexiva frente a todo, incluso frente a los hechos más espontáneos de la vida. En una entrevista que le hace Simone de Beauvoir, Sartre dice, por ejemplo, que en las comidas le gusta aquello donde hay una muestra del trabajo humano. Le gustan los pasteles, los aderezos, todo aquello que porta huellas del trabajo humano. Qué

diferencia con épocas actuales en que prima el gusto de lo fresco, de una concepción ecológica de la naturaleza, todo lo contrario de la intervención humana.

Sartre nos invitaba a tomar conciencia de la vida en todas sus dimensiones. Quizá tal fue la causa de cierto excesivo intelectualismo, de la imagen, ironizada por muchos, del “intelectual de café”. El pensamiento sartreano aparecía, para ciertos sectores, como un exceso racional que impedía el flujo vital más elemental. Sartre, por ejemplo, nunca aceptó la tesis del inconsciente freudiano, porque pensaba que la conciencia no puede actuar de manera inconsciente. Incluso toda censura, que es una de las claves de las tesis freudianas, para Sartre tiene que ser consciente; no puede ser ésta un mecanismo automático, impuesto. Sartre ha sido acusado de ser un cartesiano, de ser un cultor del racionalismo, de ser el último representante del racionalismo europeo, del *cogito* cartesiano.

**A. O. C.** ¿Y en lo que llamas la influencia sartreana en las ideas y el quehacer literario y político?

**A. M.** Uno de los ejes de esa influencia fue su tesis de la libertad y el compromiso. En *¿Qué es la literatura?*, del año 1947, Sartre plantea la tesis de una literatura comprometida, no tanto como una expresión de la voluntad del escritor por construirla como tal, sino en tanto expresa la lógica interna de la propia literatura. Una suerte de moral de las palabras, de política inherente al lenguaje, de la cual exceptuaba a la poesía. Sartre pensaba que en la poesía las palabras devienen cosas, objetos, como en la pintura, y por ende centradas en el juego del significante. No así la prosa, en cuya escritura y significación Sartre encuentra la exigencia de un compromiso con el mundo.

Tal percepción del hecho literario coincide con su tesis, formulada anteriormente en *El ser y la nada*, y profundizada

en *Crítica de la razón dialéctica*, de la radical libertad del ser humano, en tanto éste se define por la negación del mundo; la conciencia tiene que negar el mundo para poder proyectarse en su absoluta libertad que necesariamente lleva al compromiso, a la mediación con los otros para constituir un proyecto del mundo y no ser esa pasión inútil que Sartre, en su primera época, definía como la característica cardinal de la condición humana. La negación es un elemento fundamental de la rebelión. Sartre liga negación a libertad, negación a rebelión. De manera que la libertad y la rebelión son expresiones de la negatividad de la conciencia a reconocerse en la plenitud del ser, porque tiene que hacerse en el mundo.

La tesis sartreana de la rebelión y el compromiso influyó en los intelectuales jóvenes del Ecuador y América Latina, que oscilábamos entre la tentación de la política y la tentación de la literatura. En la modernidad vives esa doble tentación como un dilema y una tensión muy fuertes. Mientras el compromiso político te plantea una decisión casi irrevocable que establece imperativos éticos y vitales, la literatura postula una dimensión no atravesada por exigencias o demandas morales y políticas. Una especie de amoralidad de la estética. La propuesta de Sartre venía, entonces, a resolver este dilema, al plantear que el compromiso literario no partía de una simple exigencia política, sino de la propia interioridad de la forma estética, de la forma literaria, especialmente en la prosa. Esto fue muy importante para todos nosotros y sería decisivo en el curso de nuestras vidas.

La dialéctica de literatura y política es, en una primera instancia, el viejo conflicto entre literatura y vida, un conflicto permanente que ya Thomas Mann lo planteaba, e incluso el propio Goethe en el *Fausto*. La política

representa la vida, y la literatura quiere sustraerse a ella, encontrando una especie de tiempo límbico, en donde se escribe de manera un poco ajena a los avatares de la vida. Recordemos a Joyce que en plena Primera Guerra Mundial escribió “La historia es una pesadilla de la que quiero liberarme”. Sartre dio su propia respuesta y nosotros la asumimos en una época marcada por la Revolución cubana.

**A. O. C.** Y que, según lo has dicho en algún artículo, de modo similar a la Revolución rusa, planteaba el conflicto entre vanguardia política y vanguardia literaria.

**A. M.** La vanguardia estética y la política tienen afinidades muy grandes, pero también grandes diferencias. La vanguardia literaria tiende a la amoralidad, tiende a burlarse ácidamente de todo, incluso de la seriedad revolucionaria. Sartre era el gran mediador entre esas dos pulsiones que nos atravesaban, y contribuía así a resolver tensiones en una época de gran ebullición. Toda época de agitación política produce expresiones de vanguardia literaria y de vanguardia política. Recordemos que junto a la Revolución francesa surgieron Sade, Tomas de Quincey y su texto *El asesinato como una de las bellas artes*. Una influencia muy importante, en ese sentido, fue Peter Weiss con sus dos obras, *Marat/ Sade* –que era precisamente el diálogo entre la vanguardia política y la vanguardia literaria–, y *Trotsky en el exilio*, en la que hace dialogar a Lenin y Trotsky con los dadaístas en el “Café Voltaire”.

En nuestra época, la vanguardia artística estuvo representada por Henry Miller, los *beatniks* y los grupos que surgieron en América Latina –nadaístas, mufados, tzántzicos– que confluyeron en la revista *El corno emplumado*. Difícil encontrar una coherencia entre ellos, aunque finalmente los *beatniks* se politizaron. Las diferencias que hemos

señalado entre vanguardia artística y política se manifestaron entonces, a veces de manera provocativa. Recordemos que Sartre va a Cuba y escribe *Huracán sobre el azúcar*, mientras que Allen Ginsberg, cuando viaja a Cuba y le preguntan qué es lo que más le ha emocionado, dice que le hubiera encantado acostarse con el Che Guevara.

**A. O. C.** Pasando a otro tema. Quizá en el país se tomó con excesiva literalidad aquello de que el ser humano se define en la acción, una de las propuestas de Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, puesto que la dinámica cultural ecuatoriana, en las décadas de los sesenta y setenta, se define en espacios públicos, escénicos, más que en la producción de textos escritos. En un compromiso literal de aproximar la palabra del intelectual al pueblo.

**A. M.** Esto ocurre siempre en los momentos de gran tensión y concentración históricas. Pensemos, por ejemplo, que después de la Primera Guerra Mundial y la revolución bolchevique, vino un período de arrasamiento de las formas antiguas más que de una producción textual abundante. Las vanguardias, como la del dadaísmo y el surrealismo, se expresaron en manifiestos, en actos poéticos y políticos. No necesariamente sedimentaron la gran obra, que vino después con Éluard y Aragon. El propio Breton no llegó a construir una gran obra, por su liderazgo en el movimiento surrealista. Creo que los años sesenta, en Ecuador, cumplieron esa función de cuestionamiento. De allí los nombres de parricidas y tzantzismo, reductores de cabezas; deseosos de cuestionar las viejas formas, las viejas concepciones estéticas y políticas, con el propósito de abrir una nueva época que se sedimentaría después.

¿Qué influencia tuvo Sartre en esos tiempos de acción y de urgencia? Fue universalmente famosa su frase en los barrios miserables de la India cuando dijo: “Frente a un

niño que muere de hambre, *La náusea* no vale nada”.

**A. O. C.** Tú señalabas, en un artículo que escribiste en los ochenta, “El escritor, la sociedad y el poder”, sobre la paradoja que marcó a estas generaciones: convocados, por un lado, por la urgencia de construir una cultura nacional y popular, muy marcados por esta exigencia de compromiso y demanda de presente, y, por otro, la fascinación por las vanguardias y el cosmopolitismo. ¿Cómo ves esa paradoja a la luz de Sartre?

**A. M.** Esa ha sido la constante de la literatura latinoamericana de todo el siglo XX, y creo que los que mejor respuesta dieron fueron los grandes escritores como Arguedas, Rulfo, Guimaraes Rosa, que supieron combinar de manera creadora el movimiento de las vanguardias, de las corrientes avanzadas de su época, con el ser profundo de Latinoamérica. No asumieron como si fueran opuestas esas dos determinaciones, sino que las enlazaron, e hicieron las obras más creativas de América Latina.

Tal ha sido nuestro permanente conflicto, y el debate se dio en la década de los sesenta de manera más acuciante, en la medida en que las exigencias revolucionarias te planteaban, por un lado, la inmersión en la vida profunda del pueblo, y, por otro, una poética y una política de vanguardia.

Ahora bien, en América Latina tal dialéctica se expresaba también en la política. Pensemos en figuras como el Che Guevara, figura intelectual e individual –no es una figura como Mao Tse Tung, que representa una encarnación de China–, sus códigos son plenamente occidentales. A propósito, Sartre escribió un artículo, antes de la aparición del Che Guevara, que calzaba muy bien con la época, “El aventurero y el militante”. En él, planteaba que el militante sacrifica su yo a la nación, a la clase, a la

historia, al partido; en tanto el aventurero pide al mundo que sirva de escenario a la grandiosa realización de su yo. Una oposición radical. Sartre desarrolla esas ideas y llega un punto en el que dice “la verdad la tiene el militante; sin embargo, yo me quedo con el aventurero”. Porque el aventurero, más allá de su egolatría y de su vanidad, pone en tensión la radical condición humana. Allí está en pleno la filosofía sartreana.

El Che era a la vez el militante y el aventurero. En América Latina, en casos límite, el militante y el aventurero, el poeta y el guerrillero, se fundían en una sola persona, sea el poeta Javier Heraud o Roque Dalton o el revolucionario Che Guevara. Tal fue la singularidad y la grandeza de América Latina. En otro texto señaló que entre las grandes gestas de China o el mundo árabe y los movimientos creadores de Occidente, América Latina era la intersección: formación de pueblos y naciones a la vez que el nuevo escenario de las vanguardias artísticas y de la germinación del individuo total: el Che, el guerrillero, el combatiente más individual enfrentado a la maquinaria más impersonal y absoluta de la guerra. ¿Por qué el Che es la figura universal del siglo XX? El Che encarnaba la unidad entre libertad y necesidad, el militante y el aventurero, comunismo y anarquismo, emancipación del trabajo y liberación del deseo, política e imaginación, ética y estética, individuo e historia, nacionalismo y universalismo.

**A. O. C.** En esa época, Sartre escribió uno de los textos más influyentes entre los intelectuales, el prólogo a *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon.

**A. M.** Recordemos un poco el contexto de dicho prólogo: en 1954 se forma el Frente de Liberación Nacional de Argelia (FLNA); en el 55 se dio una masacre terrible;

en el 56 son derrotados los elementos de la insurgencia urbana, proceso que se narra en la película *La batalla de Argelia*; en los sesenta viene la ofensiva masiva que obliga a De Gaulle a negociar y aceptar la independencia. Toda la izquierda, con excepción de los comunistas y de Sartre, seguía insistiendo en la Argelia francesa, condenaba la violencia del ejército francés pero no la colonización. Sartre fue uno de los primeros en decir “si estás contra la violencia, tienes que estar con la liberación argelina”. En *La batalla de Argelia* se aprecia el mismo razonamiento, de manera invertida, en las palabras del jefe del ejército francés en Argelia cuando algún periodista condena las torturas: “si usted quiere que Argelia siga siendo francesa, entonces tiene que aceptar la tortura como el único mecanismo para poder triunfar”. Sartre es uno de los que contribuye a romper la inconsistencia política y a promover un movimiento en Francia a favor de la independencia de Argelia. Esa acción lo volvió un enemigo a muerte de la Organización de la Armada Secreta (OAS), la organización terrorista de los colonos franceses, que con la independencia de Argelia perdieron sus inmensas propiedades. La OAS intentó un golpe de Estado contra De Gaulle quien, cuando se dio cuenta que no era posible ganar la guerra y que Francia se estaba desangrando y perdiendo prestigio, abrió las negociaciones para la independencia. Los terroristas de la OAS intentaron matar a Sartre. Esto le dio un prestigio inmenso, porque realmente se jugó por el asunto.

Fue en ese momento cuando Sartre estrecha relaciones con Frantz Fanon, que para entonces vivía en Francia ligado al Frente de Liberación Nacional de Argelia y convertido en el teórico de la revolución anticolonial. Fanon había escrito varios libros, entre ellos, *Piel negra*,

*máscaras blancas; Por la revolución argelina*. Escribe *Los condenados de la tierra* y le pide a Sartre unas palabras introductorias.

En dicho prólogo, Sartre plantea una tesis enormemente sugestiva: Europa está muerta, el sujeto del mundo ha abandonado Europa y surge en Vietnam, en los desiertos argelinos, en los Andes latinoamericanos; es decir, la subjetividad fundamental del mundo se ha tornado periférica. Dicho por el mayor intelectual occidental vivo, la tesis es explosiva: ya no es Occidente la encarnación de lo universal sino el llamado Tercer Mundo. En esa tesis, el Che, Fanon y Sartre se encuentran.

**A. O. C.** De hecho, el prólogo a *Los condenados de la tierra* ha sido uno de los textos más citados. De allí tomas tú un epígrafe para los dos primeros números de *La bufanda del sol*.

**A. M.** Lo recuerdo con claridad hasta ahora: “No nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros”. Allí descubres la tesis de la nada como negación, íntima y radical; el ser puesto en acción, como efecto de su relación con el mundo y no como un ser preexistente; la necesidad de la lucha contra lo que han hecho de nosotros, y contra los que lo hicieron, para ser nosotros. Es una frase muy rica en significaciones, y por eso se convirtió en epígrafe de la revista. La universalidad del colonizado, en suma. El colonizado deja de ser una voz que existe cuando Europa le da la voz, lo reconoce y lo integra al canon universal. No. Los colonizados se toman la escena intelectual mundial, y sepultan a Europa. La convierten, hasta entonces sujeto de la historia universal, en objeto. El objeto de la rebelión, el objeto del cuestionamiento. Esa fue quizás una de las intervenciones sartreanas que más influencia e impacto tuvo.

Yo diría que la relación Sartre-Fanon era la relación entre los movimientos más avanzados de la periferia de la cultura de Occidente con la dimensión libertaria de esa misma cultura. La razón libertaria frente a la razón instrumental del poder. El diálogo Sartre-Fanon era lo más valioso como perspectiva histórica para la humanidad, porque eran las dos fuerzas más significativas que podían en conjunto coadyuvar a su liberación.

**A. O. C.** A propósito de la universalidad del colonizado, recuerdo un texto menor, “La otra China”, relativo al álbum de fotos de Cartier-Bresson. Allí Sartre rescata el gesto de universalizar al otro, pero borrándole lo pintoresco, y resaltando su dimensión absolutamente humana.

**A. M.** Y lo hace con el genio literario que tenía Sartre y que, en este caso, convierte la aproximación física a la fotografía, en una aproximación filosófica de develamiento. Son fotos de chinos y chinas, y lo primero que ves, nos dice Sartre, es lo pintoresco, las trenzas, o los ojos rasgados. Pero conforme te vas aproximando se va diluyendo progresivamente, la imagen exótica hasta que surge el campesino, el campesino que es igual en los Andes, o en las sabanas africanas o en el campo chino. Y al final surge el hombre, la condición humana en su dimensión más trágica y angustiosa que es la del colonizado y el oprimido. Es un texto muy sugestivo. Sartre era un gran escritor, un gran ensayista.

**A. O. C.** Hemos hablado un poco del ensayista y del filósofo. ¿Y el narrador y el dramaturgo?

**A. M.** También influyó en nosotros el teatro y la narrativa sartreanas. La narrativa entendida como “el ser humano en situación”, enfrentado a un dilema que lo obliga a elegir. En *La edad de la razón*, el protagonista es un intelectual que ha construido una vida aparentemente tranquila: tiene una amante a la que visita todas las noches cuando

la madre duerme, es un progresista ligado a la izquierda, pero sin ningún compromiso. De pronto, se aproxima la guerra y le llegan dos exigencias: la amante está encinta y un amigo le postula el apremio insoslayable de la militancia para poder enfrentar al nazismo.

La narrativa sartreana de la elección moral fue muy atractiva para nosotros, aunque no haya habido una literatura sartreana en América Latina. En otras literaturas, sí. Kenzaburo Oé, por ejemplo, en *Una cuestión personal*, propone una típica narrativa sartreana de la puesta en compromiso. En la novela de Oé, al protagonista se le presenta la elección entre irse al África, que es su sueño, con una chica con quien la libertad erótica es tan intensa que vive en un océano de placer, o hacerse cargo de un hijo que tiene alguna deformidad de nacimiento.

El teatro de la elección moral nos atrajo también, sobre todo *Los secuestrados de Altona*. Esta obra pone en acción algunas de sus tesis fundamentales: aquella justificación del padre, por ejemplo, “no había manera de evitarlo (la conversión del castillo en campo de concentración), si no hubiera sido yo los nazis hubieran puesto a otro”.

**A. O. C.** *Los secuestrados de Altona* pone en escena el tema de la culpa del testigo, la culpa del sobreviviente. El tormento del nazi autosecuestro es que sobrevivió a los horrores de la guerra, la pesadilla recurrente que le recuerda una y otra vez los asesinatos cometidos. Esa gran culpa que lo atormenta y que lo enfrenta a sus fantasmas en un delirio permanente.

**A. M.** Tiene dos componentes la figura de Frank: por un lado, la acción de la obra se sitúa catorce años después de haber concluido la guerra, pero Frank vive en los sótanos del castillo, convencido que vive en 1945, y que Alemania

permanece destruida. Lee continuamente, en periódicos viejos, el horror de la guerra y la derrota: las pestes, las ruinas, las ratas, las plagas, todo lo imaginable de una nación destruida con la guerra. Allí cabe la idea de la culpa del testigo de haber sobrevivido al horror. Pero a la vez hay el otro horror, que yo lo he tomado para cuestionar la tesis borgeana de los destinos intercambiables, de que todo daría finalmente lo mismo en la inmensidad del infinito.

**A. O. C.** En la obra de Sartre, la mayoría de las veces, en cambio, los protagonistas se ven enfrentados a elegir. En *Las manos sucias*, el intelectual se ve en la encrucijada de matar o dejarse matar. En el tema de la elección, ninguno de los caminos posibles conduce a igual desenlace. Hay una visión política que obliga al ser humano a elegir una acción u otra, pero por encima de todo parece ser que las grandes pasiones se imponen, de manera paradójica, al ser humano.

**A. M.** En *Los secuestrados de Altona* surge un problema que se presenta dramáticamente cuando el personaje le narra a la visitante el incidente de Smolensk: siendo él jefe de un regimiento en retirada, encuentran unos campesinos rusos a quienes toman prisioneros. Se sabían rodeados por los guerrilleros y la única posibilidad de salvación era torturar a los prisioneros hasta obtener la confesión del camino que debían tomar. En la versión que da a Johanna, Frank se acusa de haber condenado a muerte a sus soldados para salvar la vida de los campesinos. Eso provoca admiración en la muchacha. Esta versión es desmentida por Leni, hermana de Frank, y por el padre que recuerda que a Frank lo llamaron el carnicero de Smolensk, porque realmente torturó a los prisioneros hasta arrancarles la confesión. La revelación provoca que la muchacha grite y lo acuse de torturador.

Para la conciencia de Johana, y del lector, no es lo mismo una versión que la otra. Allí se presenta el sentido de la elección moral, el sentido de la elección política y humana cuando se produce una disyuntiva. Elegimos porque no es lo mismo un camino u otro.

**A. O. C.** La obra de todo escritor se relaciona con otros en diversos sentidos. En el caso de Sartre, has señalado la relación conflictiva con Camus y la dinámica con Fanon. ¿Y la relación Sartre-Genet que dio lugar a un enorme libro, *San Genet, comediante y mártir*?

**A. M.** La relación Sartre-Genet me emocionaba mucho, porque Genet es sin duda, para mí, el más grande autor teatral del siglo XX, pidiéndole perdón a Brecht. La figura de Genet es excepcional, es la figura de un huérfano, tirado en el mundo, que llegó a ser lo último de lo último: ladrón, mariquita golpeado por los gays machos, que logró producir un lenguaje poético y un teatro impresionantes. Vi en México una representación de *El balcón*, con actores muy novatos; sin embargo, la grandiosidad del texto se impone y la presentación fue maravillosa. También escribió *Los biombos*, que es ya una obra genial, a la altura de Shakespeare, en la que maneja cuatro escenarios distintos y simultáneos.

A Genet lo iban a condenar a cadena perpetua (en la ley francesa se contemplaba que quien tuviera más de diez prisiones era condenado a cadena perpetua). Sartre se entera, organiza una movilización con otros intelectuales y logran la libertad de Genet, que ya para entonces había escrito *El diario de un ladrón y Nuestra señora de las flores*. Genet nunca le rindió honores a Sartre, aunque lo respetaba muchísimo.

Sartre escribió una de sus obras más grandes, *San Genet, comediante y mártir*. Dos ideas básicas nos impactaron en esta obra. Una, la libertad sólo puede expresarse

en el mal. Cuando descubren a Genet, niño aún, robando algún dinerillo, la familia de campesinos que lo había recogido confirma su temor: el “expósito” lleva el mal en la sangre. Fue condenado sin apelaciones. ¿Qué le quedaba a Genet –se pregunta Sartre–, aceptar la condenación y pasarse toda la vida probando su bondad, o llevar el mal hasta el extremo, como único acto de libertad? Allí define Sartre la libertad como trasgresión. La otra tesis: la condición marginal de Genet coadyuvó a forjar su gran poesía, en el sentido en que los delincuentes, perseguidos por la policía, tienen que desarrollar un lenguaje en clave, que no sea comprendido por el orden. Y ese lenguaje en clave, dice Sartre, alude a lo esencial. Por ejemplo, no dicen cuchillo, dicen “el hierro” o “lo filudo”. Bajo esas formas, aluden a lo esencial. Eso es la poesía, dice Sartre, y por eso Genet pudo hacer la más alta poesía dramática de la época, gracias a su condición marginal llevada al extremo.

Genet era el marginado de los marginados. Por eso sus personajes son siempre los últimos de los últimos. Una suerte de cristianismo insurgente: a Cristo no le importa el mejor, sino el último de los últimos. Genet no sólo renunció a la ciudadanía francesa, sino a su condición de blanco. Se fue primero con los insurgentes negros en los Estados Unidos, y después se fue con los palestinos y vivió dos años en los campos de refugiados. Yo vi una película maravillosa, en un festival de cine suizo, que me sorprendió, *Genet en Chatila*. Me pareció extraño que los suizos hicieran una película sobre Genet. En ella, Genet, que ya estaba con cáncer terminal, viaja en el 84 a los campamentos de Chatila y Shabra, y testimonia sobre la masacre que hicieron las falanges libanesas con el consentimiento de Ariel Sharon. Al mismo tiempo, recuerda su pasado cuando estuvo, a orillas del Jordán, un año

entre los fedayines que hacían incursiones en Israel. Allí narra un episodio maravilloso: Genet no vivía en un sitio fijo, sino que circulaba de acuerdo a las condiciones. Cierta noche le dijeron que fuera a una casa, porque el joven de la familia había cruzado el Jordán. Entró y durmió en aquella casa, provista de un dormitorio en el que la cama estaba adosada a la pared, con la mesa a su lado y una jarra de agua. En la madrugada se despierta, porque oye una puerta que se abre y ve a la madre del joven entrar a cambiar el agua de la jarra. Era un rito que cumplía la madre con su hijo todas las noches, y que esta vez lo cumplía con el huésped. Genet tenía cincuenta años, cerca de sesenta; seguramente la mujer era más joven que él, sin embargo Genet sintió que era su madre. Se dio en ese instante un rito de identificación filial. En trance beatífico, Genet no dice nada, se queda callado, solamente la ve con el rabllo del ojo para que no se rompa el encanto. Siente que encontró a la madre que no tuvo, se siente árabe.

Sartre celebró en Genet su concepción de la libertad y su excepcional lenguaje poético. Genet también tuvo una influencia muy grande sobre nosotros. En los escritores de izquierda siempre había un problema, y era que la clase obrera no te daba personajes. Hay algo que no sé qué es, pero resulta difícil hacer un cuento con personajes obreros. Mucho más atractivos son los personajes marginales. Ése era el camino que representaba para nosotros Genet. Sartre escogió a Genet por ser su *alter ego*.

Fanon-Sartre-Genet es un trío extraordinario que sintetiza el conjunto de los imaginarios, las formas estéticas, la simbólica de una época. El artista y el pensador revolucionario en los dos extremos, en el centro Sartre que representaba la política en el arte y el arte en la política.

**A. O. C.** Pero esa fue una época que pasó. Hay quien dice que Sartre se fue con ella. ¿Qué vigencia puede tener Sartre hoy?

**A. M.** Sin duda, a partir de los ochenta Sartre entró en el olvido: político, teórico, literario. Su pensamiento político estaba muy ligado a los procesos revolucionarios y anti-coloniales; cuando éstos finalizaron su etapa histórica, perdió impulso. Más aún, con el psicoanálisis de Lacan, la vigencia de la deconstrucción, el retorno de Heidegger, Sartre fue dejado a un lado, acusado de una visión racionalista de la modernidad y de una filosofía fundada en la centralidad del sujeto, en el *cogito* cartesiano.

Ahora bien, creo que entramos en una nueva etapa histórica. Y son Foucault, Derrida, Deleuze, la filosofía de la diferencia y del afuera, los que están perdiendo impulso luego de cumplir una excepcional tarea crítica. Las categorías de “diferencia” o “modernidad”, por ejemplo, han dejado de ejercer su soberanía absoluta, su capacidad heurística excluyente, y antiguas categorías como capitalismo e imperialismo, totalidad y contradicción recuperan su potestad explicativa.

En una encuesta realizada por la BBC a su audiencia sobre cuál fue el mayor filósofo de la historia, resultó triunfador Karl Marx por amplio margen. La frase de Sartre “El marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo porque aún no han sido superadas las condiciones que le dieron existencia” puede ser aplicada al propio Sartre. Pero el retorno del marxismo se produce no desde la defensa de sus corpus positivos sino de su dimensión crítico-negativa como el discurso anticapitalista por antonomasia.

La crisis de la globalización neoliberal y del poder imperial absoluto, cuyo mayor y más dramático emblema es la disminución de las expectativas de vida de la población

subsahariana, la movilización de los excluidos de todo el mundo y su creciente unificación en la perspectiva de “Otro mundo es posible”, el nuevo rol singular de América Latina en el mundo, están germinando un nuevo cambio de paradigmas y la reconstrucción del pensamiento crítico.

He vivido dos grandes rupturas históricas seguidas de sendos “cambios de paradigmas”: aquella protagonizada por la Revolución cubana y que puso a Sartre en el centro de la escena intelectual y la caída del muro de Berlín que lo excluyó por completo; y estoy asistiendo a la tercera y a un nuevo cambio de paradigmas. El nombre de Sartre flota en el ambiente; varios ensayistas, entre ellos Fredric Jameson, lo mencionan cada vez con mayor frecuencia.

No se trata, por supuesto, de una resurrección sin más de aquellas categorías del pensamiento crítico que fueron escamoteadas en las últimas décadas. Las nuevas categorías que surgieron –modernidad y descentramiento del sujeto; irradiación de lo político y de las relaciones de poder, más allá del aparato estatal, a todo el cuerpo social; diferencia y diversidad sociales– posibilitaron nuevos imaginarios y dimensiones simbólicas y expresaron a diversos movimientos sociales. Los problemas surgieron cuando se convirtieron en sustitutos y categorías únicas y excluyentes. Uno de los ejes de la reconstrucción del pensamiento crítico está surgiendo del diálogo fecundo y del intenso debate entre esos dos ámbitos teóricos. La problemática es enorme y abarca múltiples campos, zonas vulnerables en conflicto: la relación entre contradicción y diferencia, lo universal y lo particular (lo local), trabajo y deseo, la dimensión festiva de la lucha social.

¿Qué papel le tocará a Sartre en ese proceso? El filósofo argentino José Pablo Feinmann nos dice: “El camino,

o un buen punto de partida, era leer la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, pero los filósofos se ahorraron esa tarea. Ahí Marx y Heidegger encontraban sus puntos de contacto bajo la pluma desbordante de Sartre”.

El diálogo Sartre-Fanon vuelve a ser necesario. De nuevo, la encarnación de lo universal empieza a desplazarse de Europa y los Estados Unidos, del gran capital a los excluidos del antiguo Tercer Mundo y a su diálogo con la dimensión libertaria de Occidente.

## La galaxia Sartre

Abdón Ubidia

---

*A la esperanza.*

Para nosotros, lo que los hombres tienen en común no es una naturaleza, sino una condición metafísica, y por esto entendemos el conjunto de sujeciones que lo limitan a priori, la necesidad de nacer y de morir, la de ser finito y existir en el mundo en medio de otros hombres. En lo demás, constituyen realidades indescomponibles, cuyos humores, ideas y actos son estructuras secundarias y dependientes y cuyo carácter esencial es estar situadas.

Sartre, *¿Qué es la literatura?*

### El núcleo de la galaxia

Curémonos en salud. Lo que viene a continuación no es un texto filosófico, ni académico, ni siquiera literario: es un testimonio de cómo, en mi generación, leímos a Sartre. Si lo comprendimos del todo o si, en alguna parte, no lo entendimos bien, no importa. Lo leímos así, lo leí así, lo necesitamos así y punto. Nada puede cambiar una larga lectura, excepto el propio cambio de comprensión, de interpretación que el tiempo, el devenir, impone en todo lo que existe. Hubo un Sartre que fue actual y esplendoroso; otro olvidado; otro escondido, casi subrepticio, pero presente. Y otro que vuelve. Eso es todo.

Y no puedo dudar. Sartre fue el filósofo más importante para “nosotros”. Vale precisar quiénes éramos nosotros. Porque hubo un “primer nosotros” que comprendió un horizonte indefinido en el que proyectamos nuestro yo; lo multiplicamos en la imaginación tanto como nuestra soledad lo quiso y entonces vimos lo que no siempre existía y

creímos ser más de los que fuimos. Y hasta pensamos que todos los demás eran como “nosotros”. Nosotros, los fanáticos; nosotros, los sartreanos convencidos. Nosotros, los que nos sentimos formando parte del núcleo de la galaxia Sartre. Nosotros los que, en Argelia, en Vietnam, en Cuba, en Ecuador, en cualquier lugar perdido de la periferia del mundo, nunca lo vimos como un tótem sagrado e inalcanzable sino, todo lo contrario, como a un hermano siempre próximo que, simplemente, cumplía con su papel de decir lo que nos interesaba, de reseñar y explicar lo que ocurría en el mundo, mientras nosotros hacíamos lo nuestro. Un hombre más entre todos los hombres, ni más ni menos, como él mismo lo decía.

Pero hubo también un “segundo nosotros” en el que contamos la muchedumbre de seres que leyeron los mismos textos que leímos todos y se inquietaron por ellos y que, incluso llegados de otros lados, asumieron nuestro mismo lenguaje. Hablamos del enorme campo gravitacional de la galaxia Sartre.

Sólo que este segundo “nosotros” era más bullicioso: en los años sesenta, el filósofo francés (acaso el último filósofo moderno, aunque en *La crítica de la razón dialéctica* prefiriera llamarse, modestamente, sólo un ideólogo) era leído por millones de personas. Estaba en boca de todo el mundo y cada libro suyo era un acontecimiento editorial. Él fue, pues, el centro de un “nosotros” hecho de compañeros de ruta anónimos y lejanos; una masa fiel de lectores en la que, inevitablemente, surgían miles de representantes concretos: los teóricos, escritores, e incluso *esnobs*, que lo citaban y debatían con pasión sin ser necesariamente sartreanos hasta “las últimas consecuencias”, expresión esta última que ha devenido un lugar común pero que en los años ardientes fue parte inevitable

del lenguaje de Sartre. Tales lectores estaban informados acerca de sus postulados pero no siempre cambiaron sus vidas, ni “eligieron” un camino radical para ellas. Pertenecían a la galaxia Sartre pero no a su núcleo.

Yo, ahora lo sé bien, pertenecí al primer grupo: fui un sartreano convicto y confeso: mi vida no hubiese sido la misma sin la lectura de Sartre.

¿Qué era ser un sartreano?

En primer lugar, un existencialista. Es decir, alguien que sabe que “la existencia no tiene ningún sentido, sino el que uno mismo le dé”. Luego: alguien que está convencido de que *los caminos de la libertad* son infinitos, que la libertad humana no tiene límites. Se trata, claro está, de una libertad metafísica, que nos permite hacer cualquier cosa en los ámbitos del Bien o del Mal, de la verdad o de la mentira; que hasta nos permite negar nuestra existencia, y no hay que olvidar que, en esos días, otro existencialista, Camus, llegó a decir que el principal problema filosófico era el del suicidio.

También el presente y el futuro –en tanto proyecto del presente– eran las coordenadas temporales de un sartreano. Como todo convencido de los valores que la modernidad impuso, para Sartre el pasado era un fardo ominoso que tendríamos que redimir. El hombre nuevo sin duda estaba en el futuro: en la historia, no en una prehistoria humana hecha de injusticias y opresiones malignas. El futuro era, pues, elegible: una dimensión más de nuestra libertad. “Estamos condenados a ser libres”, era la frase de Sartre que esgrimíamos como divisa y señal de identificación filosófica. No había manera de no ser libres y cada instante de nuestras vidas nos abocaba a “elegir” uno u otro rumbo.

En la obligación ineludible de “elegir” radicaba la condición profunda de la libertad. Incluso el no hacerlo

ya era una elección. La libertad, así, no hacía sino replicar el vacío, la “gratuidad” de la existencia humana, equiparable, sin distingo, a la de “una piedra, un árbol, a los asientos rojos de los tranvías”, como bien lo dice Antoine Roquentin, el protagonista de *La náusea*, la novela que junto a los cuentos de *El muro* fueron las primeras ventanas que, en plena adolescencia, nos mostraron el universo de este extraño escritor francés, pequeño, estrábico, con el pelo aplastado sobre el cráneo redondo, dueño de una prosa fulgurante y un pensamiento implacable, si acaso fuese posible distinguir en él la una del otro.

Ser sartreano significaba ser actual, moderno y comprometido. Porque el compromiso era lo único que podía dar sentido a la libertad. Sin él, la libertad no sería sino un universo vacío y vano. El absurdo esencial de la existencia se manifestaría con toda su “nauseabunda” gratuidad. Sartre se distanciaba así de los otros existencialistas radicales, atrincherados, por ejemplo, en el “teatro del absurdo” de los años cincuenta: Beckett, Ionesco, Albee. ¿Comprometerse con quién? Pues con los otros. Con los demás. Con la humanidad entera: con el hombre. Porque, para Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, como reza uno de sus títulos.

Un humanismo muy complejo, desde luego: Sartre había abordado en piezas admirables, y por cierto en su obra magna *El ser y la nada*, las contradictorias relaciones del individuo y sus congéneres: “El infierno son los otros” dice uno de los personajes de *A puerta cerrada*; sin embargo, más allá de todas las contradicciones humanas, o por ellas mismas, la figura del hombre se alza como un dios en permanente proceso de construcción porque, si de algo está seguro nuestro filósofo, es de que el hombre es su proyecto, su realización prevista. Aquella frase de

uno de sus antecedentes ilustres (el otro era Husserl), Martin Heidegger: *el hombre es un ser de lejanías*, resuena en Sartre con nuevos bríos. Eje y centro de la conciencia, el hombre y el humanismo consiguiente eran los referentes obligados de la reflexión sartreana.

Pero si la existencia del hombre era tan absurda como “la de una piedra o un árbol”, cosas “en sí”, se diferenciaba de ellas porque era portadora de una conciencia “para sí” que, en el fondo, era una conciencia del mundo. Porque la conciencia del hombre no era un recipiente vacío, voraz, que se llenaba con el conocimiento del mundo: era mundo; no era posible encontrar una conciencia vacía, mal que bien estaba llena con los seres del mundo; ella misma era mundo; un ser más, pero que podía “mirarse” a sí misma integrada a él.

En su aventura existencial, es decir, en su vida real, Sartre contaba con una compañera de excepción: Simone de Beauvoir, *el Castor*, como la apodaba, la autora de *El segundo sexo*, obra fundamental en la historia del feminismo, quien, y valga la paradoja, declaraba que lo había aceptado como amante porque era el único hombre ante el cual se había sentido “intelectualmente dominada”.

A la hora de las demostraciones, la célebre pareja cumplía con su doctrina: vivían en casas separadas, no querían hijos, y llevaban una relación abierta en la cual cabían las amantes compartidas, y hasta largas relaciones como la que Simone mantuvo con el escritor norteamericano Nelson Algren, el autor de *El hombre del brazo de oro*. Todo podía ocurrir, pero a lo largo de sus vidas interrumpían sus particulares noviazgos y amantazgos y pasaban los veranos juntos.

Más allá de las anécdotas, ellos eran la prueba palmaria de que la libertad absoluta era posible. Más que

prueba: proclamaron y propagaron su estilo de vida del modo entre reticente y desenfadado que Simone documentó muy bien en la serie de gruesos libros autobiográficos que vinieron luego de *Memorias de una joven formal: La plenitud de la vida, La fuerza de las cosas*, y el más estremecedor de todos ellos, escrito a propósito de la muerte de Sartre, *La ceremonia del adiós*. Una serie que marcó las claras etapas de la vida de la singular pareja y de su generación. Que no fueron inmunes a los celos y a las otras pasiones humanas puede verse muy bien en las novelas de Simone como *La invitada, La mujer rota* y en *Los mandarines*, el fiel retrato de ellos mismos y el grupo de intelectuales bohemios y rutilantes que los rodeaba, tan distinto de los pétreos y solemnes escritores de la Academia, defensores del *statu quo* como Mauriac, Claudel o Aron.

Como se ve, los sartreanos convencidos estábamos muy bien enterados de los pormenores de la vida intelectual francesa. El afrancesamiento de los intelectuales latinoamericanos tenía una larga data. La orfandad en que nos dejara la madre patria perdida con la independencia y el rencor consiguiente por los tres siglos de una era colonial perversa, hicieron que encontráramos un sólido refugio en la filosofía, el arte y la literatura franceses. En el siglo XIX, el romanticismo francés, y no el inglés ni el alemán, definió la literatura latinoamericana. Recordemos *Amalia, Cecilia Valdés, María y Cumandá*. Recordemos a Montalvo. Qué decir de la poesía maldita de Baudelaire, Verlaine y Rimbaud. Recordemos, después el surrealismo. En el orbe entero ocurría lo mismo. París era la capital del mundo. Desde el impresionismo, los artistas peregrinaban a ella. A comienzos del siglo XX, la tendencia pareció acentuarse. Allá fueron los Picasso, los Dalí, y los grandes

escritores de todas partes como los de la llamada “generación perdida” y hay que releer el *París era una fiesta* de Hemingway para viajar vívidamente en el tiempo a esa ciudad emblemática aún en su esplendor.

Sartre había nacido en los albores del siglo XX, en 1905. Las dos guerras mundiales lo marcaron. Incluso fue enrolado y luego apresado entre 1940 y 1941 por las tropas de ocupación. A partir de la invasión rusa a Hungría, en 1956, su relación con los comunistas fue ambigua; cercana o distante, según los casos, como si él mismo fuese la demostración palmaria de que se podía ser marxista y revolucionario sin ser obsecuente o militante. Si bien ya era célebre en Francia por *La náusea, El muro y El ser y la nada*, sólo con la liberación logró el reconocimiento mundial. Mas, silenciados los cañones, la paz no fue absoluta.

La guerra fría, como la llamó Churchill, entre el capitalismo y el socialismo, no sólo fue un reparto geopolítico sino, además, ideológico que trascendió las puras fronteras de los países del Este y del Oeste. El socialismo real, la utopía de la solidaridad humana y del cambio “del reino de la necesidad por el de la libertad” –abolición final del Estado de por medio–, como quiso Marx, fue una opción posible para toda la humanidad desde la Revolución rusa de 1917 hasta muy cerca de los años ochenta. No hablamos de los Breznev, los Ceaucescu, los verdaderos traidores de esa gran oportunidad histórica que tuvo el mundo, ni del socialismo que por ellos y por el sistema paralelo de un capitalismo de Estado, corrupto y policial del que se apropiaron, colapsó gracias también a la muy dudosa intervención de otro de los beneficiarios de la nomenclatura rusa: Gorbachov. Hablamos de la revolución profunda, “del cambio de la vida y del cambio

de la sociedad”, como se decía entonces; hablamos del “hombre nuevo”, todo hecho de solidaridad y desinterés por las obvias enajenaciones de la acumulación salvaje de dinero y poder sobre los otros; hablamos de una paz basada, en principio, en el dismantelamiento del poder de la clase burguesa y sus abusos y la instauración de un orden nuevo en el que, paulatinamente, el Estado ya no sería necesario; hablamos del fin de los imperialismos y colonialismos que dividían (y dividen) el mundo entre privilegiados y miserables.

No se trataba nomás de una guerra fría entre bloques de países alineados en bandos armados y amenazantes; se trataba de una guerra ideológica que trascendía el horizonte, la horizontalidad de los territorios situados a uno y otro lado de “la cortina de hierro”; se trataba de una guerra ardiente, vertical, que se libraba en el interior de cada sociedad y, sobre todo, de cada individuo. Se trataba de lograr una toma de conciencia, una elección social y personal por los condenados de la tierra, como los llamaría un sartreano del África: Frantz Fanon.

A la altura de los sesenta, las luchas por la liberación cundían en el mundo y la revolución socialista parecía inevitable. Las guerras independentistas de las colonias africanas, la Revolución cubana, Fidel y el Che, el sinfín de guerrillas que proliferaban en toda América Latina y la incontrastable presencia del socialismo soviético y chino trazaban una línea muy bien definida entre lo que eran el pasado y el porvenir. Sartre encajó de lleno en esa lucha. No hubo conflicto político y social que le fuera ajeno. Era la conciencia lúcida de los nuevos tiempos. Fue a Inglaterra y a los Estados Unidos y escribió los ensayos que constan, entre otros, en *La república del silencio*. Fue a Cuba y escribió el libro de reportajes *Huracán sobre el*

*azúcar*. Fue a Brasil e hizo su “Conferencia de Araraquara”. Fue a la URSS, al África, al Asia y dijo siempre su palabra.

Mantuvo polémicas memorables. La más conocida quizá, la que protagonizó con Albert Camus a propósito de los campos de concentración rusos. Sartre, en el fondo, le reprochaba que esa denuncia la hiciera no en el interior de la izquierda sino justamente ante quienes se alegraban de que tales campos existiesen, pues así afirmaban sus justificaciones imperialistas y aún colonialistas: “Con Camus la rebelión cambia de bando”, dijo en *Los tiempos modernos*, la revista que dirigía, aprobando la frase lapidaria de Jeanson, un discípulo suyo y colaborador de la mentada publicación.

A la altura de esos años, Sartre ya no era tan sólo un existencialista, pues se había acogido al marxismo como matriz filosófica del pensamiento actual: el pensamiento crítico del capitalismo: “El marxismo no ha sido superado en la medida de que las causas que lo hicieron posible no han sido superadas”, afirmó, abonando su tesis de que los filósofos no son obra sola de su talento individual, sino imposiciones históricas que permitían grandes rupturas epistemológicas en el seno de los sistemas de pensamiento que los precedieron: Descartes, Kant, Hegel y Marx no eran sólo ellos sino la “situación” histórica a la que se debían. Quienes no protagonizaban tales rupturas no podían llamarse filósofos, más allá de la validez de los edificios teóricos que construyeran, sino apenas ideólogos como él mismo, según ya dijimos, se calificaba. Por lo demás, para Sartre nunca existió “la filosofía” sino “las filosofías”, cada cual en su época.

Esa reorientación marxista de su doctrina existencial, más bien, esa inscripción suya en el seno del marxismo tenía, por cierto, una gran justificación: el marxismo aún

estaba por hacerse: le faltaba desarrollar, justamente, los temas propios del individuo, una “antropología concreta”. Y, muy bien sustentada en su segunda obra de gran magnitud, *La crítica de la razón dialéctica*, el desarrollo del humanismo y de la libertad humana: los problemas concretos del Hombre y sus grupos. Una libertad que no fuese únicamente un lujo metafísico sino, como quería el viejo Marx, la resultante de la abolición del reino de la necesidad. Y no había peor necesidad que la de la pobreza: “Frente a un niño que se muere de hambre, *La náusea* no vale nada” declaró, y su frase provocó un revuelo entre los más célebres escritores de la época.

Para quienes veníamos de la izquierda militante fue el encuentro perfecto. Pues, hechos de lecturas intensas pero dispersas, el existencialismo y el marxismo habían nutrido nuestras jóvenes vidas, por vías que, en algún momento, pudimos considerar contradictorias. Recuerdo bien la pasión con la que leímos *La náusea* y sus otras novelas. Un primo mío hasta llegó a apagar un cigarrillo en su brazo, en un gesto parecido al que hace un personaje sartreano “para sentir la existencia”.

De otro lado, se respiraba el marxismo como el aire de esos tiempos. Era muy fácil acceder a él sin siquiera leer a Marx directamente. Manuales de filosofía como los de Georges Politzer (compañero de Sartre y Simone en el célebre Normal Superior de París), en los sesenta, o luego, más elementales, como los de Marta Harnecker, ponían las categorías marxistas, a veces empobrecidas, al alcance de todos. En Ecuador, los jóvenes intelectuales más célebres, dueños de una formación europea impecable, el sociólogo Agustín Cueva y el filósofo Bolívar Echeverría, desde ópticas distintas (no en vano el primero venía de Francia y el segundo de Alemania), lo abordaban en sus respectivos ensayos.

La Revolución cubana y “La declaración de La Habana” lo habían vuelto una opción real. Qué decir de la adhesión marxista que venía de mucho antes, de los artistas e intelectuales del gran mundo: los Picasso, Brecht, Rivera, Siqueiros; los Neruda, Guillén, Alberti, Cortázar y García Márquez; hasta Niemeyer, el creador de Brasilia, declaraba su filiación marxista. Entre nosotros, Guayasamín, Adoum, Pedro Jorge Vera eran claros ejemplos.

El encuentro de Sartre con Marx se repitió, pues, en nosotros, de un modo obligado. Agustín Cueva fundó, con Fernando Tinajero y Françoise Perus, la revista *Indoamérica*, una versión ecuatoriana de *Los tiempos modernos*. Ulises Estrella capitaneó una suerte de tribu y guerrilla literaria, el grupo Tzántzico, y su revista *Pucuna* (en la que publiqué mis primeros cuentos), muy hecha al modo de las tantas que proliferaban en los sesenta en toda América Latina: la mexicana *El corno emplumado*, las argentinas *La mufa* y *El escarabajo de oro*, la venezolana *El techo de la ballena* y las publicaciones de los “nadaístas” colombianos.

En la década del sesenta, todo intelectual pertenecía o conocía la galaxia Sartre. La alianza que se dio en él, como hemos dicho, entre existencialismo y marxismo, ejercía un poder gravitatorio que no era fácil contradecir. Por lo demás, la utopía posible del cambio social y de la vida, era el signo de los tiempos: la “opción por los pobres” de Juan XXIII, la teología de la liberación de Helder Câmara y Leonardo Boff, el pacifismo “radical” contra la guerra de Vietnam, el movimiento hippie, los movimientos negros (en sus dos variantes: la pacifista de Martin Luther King y la radical de los Panteras Negras), feministas, ecologistas, alternativos, proclamaban, cada uno, la revolución a su manera.

El huracán transformador de la vida y de la sociedad llegó también y por supuesto a la esfera del arte. Hiperrealismo, arte pop, arte op, arte conceptual, instalaciones como las de Bois, *happenings* e incluso *performances* (propuestas que luego, vaciadas ya de su contenido provocador y rebelde, serían absorbidas por el establishment, hacia fines de siglo, volviéndolas un arte patrocinado por museos y municipios) fueron el pan de los jóvenes. Incluso el arte popular o, más estrictamente, masivo, acusó esa transformación. Ni Los Beatles, ni Bob Dylan, ni Joan Baez podrían entenderse sin ella. Tampoco la música protesta latinoamericana de Atahualpa Yupanqui, Mercedes Sosa, Silvio Rodríguez, Pablo Milanés y, años después, hasta las recuperaciones folclóricas de Zitarrosa o Soledad Bravo, y entre nosotros, de Pueblo Nuevo, entendidas como reclamos identitarios muy desafiantes, tenían, en sí mismas, las marcas de ese espíritu.

Y tal espíritu necesitaba un capitán literario y filosófico que ya lo era desde hacía tiempo y a quien Hemingway llamó “mi general”: Sartre. Su obra caudalosa, diversa, golpeó de lleno nuestra adolescencia: los cuentos de *El muro* parecían dedicados a ella, a su avidez, a su ansia de estremecimientos. Empezando por el primero, que da nombre al libro y que ocurre en la guerra civil española, cuya memoria era sagrada para nosotros. En *El muro* consta otro cuento memorable: “Eróstrato”, que ejemplifica, en el extremo del odio y la locura, el conflicto del individuo y los otros. Pero, sobre todo, consta una obra maestra: “La infancia de un jefe”, una suerte de rito de paso de un muchacho, Lucien, que abandona las brumas de su ser disperso, de adolescente, aún sin lugar en el mundo, para arribar al puerto seguro que le espera en la vida real de los adultos, “situados” socialmente, con papeles concretos

que cumplir, con un destino preparado, prefigurado antes de su propio nacimiento.

La inmediata lectura de *La náusea* se impuso. Roquentin era cualquiera de nosotros, cercados, asfixiados por los objetos que nos rodeaban, poco diferentes de ellos, preguntándonos por el sentido de nuestras existencias, asqueados del sinsentido de ellas. Sin darnos cuenta, Sartre, el joven, nos había inoculado sus propias inquietudes iniciales. Sólo que ese Sartre de los tiempos de la guerra mundial se completaba y actualizaba con el Sartre maduro, politizado, que encontrábamos en cualquier revista o nuevo libro. A partir de allí vino la adicción. Y la lectura de sus otras novelas –*La edad de la razón*, con ese Mateo, verdadero Hamlet moderno, atrapado entre la obligación y la dificultad de elegir; *La muerte en el alma* y, por último, *El aplazamiento*, que nunca leí, a pesar de que mis amigos y los críticos decían que era la mejor de sus novelas– se unió a la de sus obras de teatro, siempre lúcidas, precisas en los conflictos y en los personajes que los actuaban: *Las manos sucias*, con ese Hugo, el individuo puro que no reconoce las razones imperiosas y sucias de la política real de su jefe y por eso lo mata; *Las moscas* y su Orestes liberador de su pueblo pero condenado por su propia libertad; *El diablo y el buen Dios*; *Los secuestrados de Altona*; *La puta respetuosa*; piezas que proyectaron la misma visión del conflicto entre lo individual y lo colectivo, propio de los grupos humanos... y en los guiones de cine: *La suerte está echada* y *El engranaje*.

Así, estuvimos listos para entrar en el Sartre ensayista. La obligada primera lectura fue, por cierto, *¿Qué es la literatura?* No fue impactante: sus tesis más fuertes ya las sabíamos o presuponíamos: ¿Para quién se escribe? ¿Qué es escribir? Sí, desde luego, allí se decía que el hombre

no es más que una “situación” y que escribimos para el hombre total: totalmente comprometido y totalmente libre; que el poeta era un caso especial porque usaba las palabras como cosas y no como signos, como el prosista, y mucho más: quizá abordamos ese libro con cierta fatiga, sólo porque, entonces, no se hablaba de otra cosa.

El deslumbramiento vino, de nuevo, luego, al menos para mí, con el *Bosquejo para una teoría de las emociones*: la emoción tratada no apenas como una forma más de la conciencia, al contrario, como una auténtica conciencia del mundo: “una emoción transforma al mundo”. No es posible pensar la alegría desde la tristeza: estoy triste y el mundo entero se vuelve triste; estoy alegre y todo se vuelve fácil: desde dentro, toda emoción es eterna, en fin. Recuerdo la satisfacción que sentía al repetir de memoria algunas de sus líneas y estoy convencido de que ese libro volverá a ser actual, ahora que la última psicología descubre que no es posible separar la memoria de la emoción y, por otra parte, los temas de la inteligencia artificial y de la robótica encuentran que tampoco es posible imitar la inteligencia humana prescindiendo de sus emociones.

Otros contundentes ensayos, numerosos, profundos, algunos de una belleza singular como “Orfeo negro”, en el que presentó al poeta africano Senghor y a su antología de poesía negra, o el dedicado a Tintoretto, los encontramos en los incesantes y gruesos volúmenes de *Situaciones* que agrupan los escritos que publicó en *Los tiempos modernos*, revista que dirigió durante años y en la que también dio a conocer a autores muy alejados de su visión filosófica como Mishima o incluso Faulkner, a quien admiró por “su arte pero no por su metafísica”, como expresamente lo dijo; algo muy comprensible, porque para el gran novelista norteamericano todo en el hombre

era pasado y el futuro no existía, como mostraban *El sonido y la furia* o *Luz de agosto*: condena inaceptable para un moderno como Sartre.

En *Situaciones*, aparte de los ensayos mencionados ya y de los estudios acerca de Merleau-Ponty, Nizán, encontramos, además, prólogos como el del libro de Rougemont, *El amor en Occidente*, en el que Sartre enuncia su idea acerca de la pasión, que siempre “tiene sabor a ceniza” porque nace para morir y porque su mismo intento de apresar una libertad, la del otro, es imposible. Y otro prólogo admirable que abre el libro de Stéphane, *Retrato del aventurero*, que Sartre hubiese preferido que se llamara: del hombre de acción, en el que, como en otras ocasiones, no puede reprimir sus propias ideas: el hombre de acción como la antítesis del militante: un yo que se afirma en el sacrificio, inclusive en la muerte que vendrá a ratificar su buscada unidad, en contra de la renuncia al yo, “esa abdicación del yo” que hace el militante. Diez años antes de que el mundo lo conociera, aquel prólogo ya fue “un retrato” anticipado del Che Guevara.

Pero, sin duda alguna, en donde el ensayo sartreano alcanza su esplendor es en sus maravillosas biografías: ese *Baudelaire* que cambió la poesía del mundo era un abúlico que escribió apenas 150 poemas en toda su vida; pero en esa abulia estaba su verdad profunda: la grieta de su infancia; aquellas segundas nupcias de su madre que le arrojaron a una libertad prematura, que le demostraron, demasiado pronto, que la existencia es tan gratuita que uno, incluso, puede dejar de buscarle un sentido. Con una experiencia similar, Sartre eligió el camino contrario: salvarse con el trabajo febril: “redimirse por el trabajo y la fe”. Cuánto de autobiografía escondida hay en sus biografías.

Otra obra maestra es, en ese campo, *San Genet, comediante y mártir*. Genet el ladrón, el proxeneta, el marica soplón que traiciona a sus amigos, el preso que escribirá para ocultar, con un desaforado y florido lenguaje, su canto a la perversión, en una palabra, al Mal, ese mal que “eligió” para llevar, hasta el fin, lo que una desastrosa experiencia de infancia hizo de él: un niño maldito.

*San Genet*, el libro de 700 apretadas, vibrantes páginas que, en principio, debió ser, apenas, un prólogo a las *Obras completas* de Jean Genet, es la exploración más audaz que jamás se emprendiera en las profundidades de un escritor, considerado como una totalidad que funde obra y vida. Qué sutilezas y audacias contiene una sola línea de *Las criadas*: “somos la eterna pareja del criminal y la santa”, explicada en ochenta páginas deslumbrantes; el ladrón y poeta del Mal, visto por dentro y por fuera, explorado hasta en el último resquicio, “mirado” por el crítico, juzgado con sus razones perversas pero juzgado al fin, es decir, paradójicamente devuelto, con la mejor de las intenciones, al instante en que otra vieja mirada juzgadora le condenara a la desdichada vida que tuvo. Aquello fue demasiado para el biografiado; Genet, el cínico, el inmoral, el santo del Mal, el díscolo demonio de la agresividad y el resentimiento, el prolífico cantor de la perversión, luego de leer el *San Genet*, cayó en una depresión y en una sequía creadora que le duró cinco largos años. Con ese libro, acaso sin proponérselo, Sartre vino a demostrarnos y a demostrarle a Genet que no solamente había una infinita red de conexiones entre vida y obra, pensamiento y acción, subjetividad y objetividad, al punto de que no había fisuras en ella, sino que esa trama de vasos comunicantes era inagotable, pues el mundo y la conciencia no podrían separarse jamás.

Propenso a la desmesura, convencido de que la cantidad era atributo de la calidad, Sartre escribió “el Flaubert”, esa biografía que llamó *El idiota de la familia*, un manuscrito de dos mil páginas. Pero el autor de *Madame Bovary*, la novela más bella del mundo, es otro niño herido: nacido en una familia de inteligentes, sus padres lo llegaron a creer un retrasado; había empezado a hablar muy tarde y hasta los siete años no aprendía a escribir, el reto de su vida lo encontró allí: conquistar el lenguaje, vencerlo, no importaba si en esa empresa tendría que sacrificar todas las otras bondades de la vida: el amor incluso, y el tiempo también. Era capaz de pasarse un mes entero corrigiendo, sin fin, una sola página. Su búsqueda de “le mot juste”, la palabra justa, insustituible, escondía, pues, el propósito muy antiguo y acaso menos elevado que decidió su destino: se hizo escritor desde los nueve años porque hasta los siete años, no podía escribir. Los siete años, esa edad en él ardua, será el continuo referente de su existencia. En el fondo, no pudo rebasarla jamás porque fue un niño eterno; las payasadas y las rarezas tenemos que encontrarlas allí.

Qué largo desmentido al psicoanálisis freudiano son las biografías de Sartre. No es el juego de pulsiones internas, inmanentes de una conciencia, en pugna con un superyo apabullante, lo que impide su libertad; es la libertad “situada” por el mundo la que se vuelve conciencia de éste. Para nuestro filósofo, ni la homosexualidad es una condición endócrina o psicológica, sino “una salida que un niño descubre en el momento de asfixiarse”.

Y como Sartre nunca descuidó la figura de Freud, era presumible que le dedicase también una biografía. Ésta llegó bajo la forma de un extenso guión de cine, llamado de modo sumario *Freud*, que el director John Huston filmó de prisa, empobreciéndolo de tal manera que Sartre

retiró su nombre de la película. Con lo cual, el filósofo francés pudo corregirlo y profundizarlo luego, como a bien tuvo, sin quitarle su carácter de guión. El resultado fue un apasionante relato que nos muestra a Freud, aún desconocido, en las etapas previas a la configuración definitiva del psicoanálisis. Con un gran respeto hacia la figura del maestro vienés, Sartre maneja varios niveles en esta insólita biografía: la historia de un sabio “situado” por su época, dando sentido a todo lo que ya estaba en el aire o presto a ser descubierto o inventado, debatiéndose entre las incertidumbres y premuras de lo que estaba por nacer. De este modo, *Freud* es, además, una biografía del psicoanálisis en sus años iniciales. Uno a uno, los principales hitos de su historia desfilan en escenas sostenidas en las que esos hitos tienen mucho que ver con las vicisitudes de un Freud humanizado: judío en una ciudad antisemita, hijo de un padre arruinado, con una hermana que tuvo que trabajar como sirvienta, preso de neurosis que le hacían temer los viajes u optar por el ascetismo con respecto a los asuntos del sexo. Este “guión”, organizado como un viaje hacia lo oculto de Freud, como una investigación que tiene el mismo rigor que el psicoanálisis impone a sus pacientes, rescata, sin embargo, más allá de todas las disensiones, la figura de un Freud incorruptible, cuya vida acosada siempre por dudas y fracasos sólo tiene un propósito: la búsqueda de lo que se halla bajo la apariencia.

Sigmund Freud llegó a nosotros en los años setenta, cuando Quito, por obra del petróleo, cambió de aldea a ciudad moderna y recibió una migración importante de chilenos y argentinos que vinieron, en la mayoría de los casos, huyendo de las terribles dictaduras instaladas en sus países. Los argentinos trajeron un psicoanálisis

ya dividido entre los ortodoxos seguidores de Freud, de Melanie Klein, e incluso de Lacan. Lo trajeron en el momento justo, a un Quito que empezaba a conocer las neurosis urbanas. La fascinación por Freud se nos impuso de modo natural. Nos dedicamos a leerlo en serio. El maestro, por fin, a pesar del retraso, había llegado a Quito. Mentira. Décadas atrás ya lo habían leído. Y nada menos que Jorge Icaza hasta se había ayudado con él para redondear algunas de sus obras, hechas, por cierto, bajo los patrones del realismo social. Nos lo recordó Yanna Haddatty, en 2006, en Guayaquil, en el último Encuentro de Ecuatorianistas. Así Freud no dejó de suscitar conflictos con respecto a lo que habíamos aprendido de Sartre. Recuerdo un artículo dedicado a Pablo Palacio que hice para *La bufanda del sol*, en el que, al final, no pude “elegir”, como solución válida que explicara la especial relación imaginaria que Palacio tuvo con su madre, lo que venía de Freud y lo que venía de Sartre: el conflicto edípico no satisfecho o la condena social que implicaba la ausencia de una madre no reconocida.

Concluimos estos párrafos dedicados al Sartre biógrafo con una mención a su obra *Las palabras*. No es exactamente una memoria de su infancia como se dice. Es la mirada que un Sartre maduro da al niño que fue. Qué ironía más amable, qué humor más refinado y a veces feroz. Qué honestidad. Sobresalen momentos espléndidos como los dedicados a la paternidad y al poder. Su padre es apenas una sombra que, con su muerte prematura, rompió “el lazo de la paternidad que está podrido” y no tuvo tiempo de enseñarle a obedecer y por lo tanto a mandar: “Mandar y obedecer es lo mismo”, dice. “El más autoritario manda en nombre de otro, de un parásito sagrado –su padre–, transmite las abstractas violencias que padece”.

Sobresale, en *Las palabras*, el retrato del abuelo Schweitzer: largo, seco, de largas barbas blancas, austero como el Dios bíblico. Un día, unos parroquianos, bajo un púlpito, hasta lo confundieron con él. Culto, profesoral, orgulloso y republicano, en su gran biblioteca el pequeño Sartre aprendió a leer y a escribir, entre los agasajos y la admiración de la breve familia. La historia se interrumpe a los doce años, cuando termina bruscamente ese paraíso en donde él reinó sin rivales. Para qué contar más, podemos preguntarnos, si en esa infancia feliz ya parecía estar escrito su destino. Sartre no lo dice pero cuando tiene esa edad su madre se casa por segunda vez y tendremos que volver a su *Baudelaire*, extrapolar esa misma experiencia que también vivió el célebre poeta de *Las flores del mal*, para inferir lo que eso debió significar para el pequeño Jean-Paul.

Las veloces páginas de *Las palabras*, que vienen y van desde la mirada del niño hasta el Sartre adulto que lo mira, concluyen con esta frase tan sartreana: “¿qué queda? Todo un hombre, hecho de todos los hombres y que vale lo que todos y que cualquiera de ellos”.

Por supuesto que Sartre rechazó el Premio Nobel y lo advirtió antes de que se lo concedieran, en una conocida carta, en cuanto supo las intenciones de la Academia Sueca. Era de esperarse. Siempre había rechazado todas las condecoraciones y medallas que le quisieron dar. Era consecuente consigo mismo. Nunca quiso ser un académico ni un hombre institucional.

Sin embargo, fue el momento de su gloria. La galaxia Sartre brillaba con su máxima intensidad. Y brilló hasta el 68. Todos sus libros se leyeron en los más apartados rincones del mundo, hasta los más difíciles como *El ser y la nada* y *La crítica de la razón dialéctica*, cuyo examen

dejaremos a los especialistas, aunque hay que decir que, venciendo grandes dificultades, en largos meses y en grupos de estudio, les dimos grandes mordiscos que terminaron casi siempre en agrias discusiones. No hay que olvidar que Sartre distinguió el lenguaje “técnico” de la filosofía, unívoco para él como el de la ciencia y el lenguaje “artístico” de la literatura cuya principal virtud es la de provocar varias interpretaciones y sentidos. Cuando le reprocharon la frase que deslizó en *El ser y la nada*: “El hombre es una pasión inútil”, lo dijo bien: se trató de un error suyo, de una frase literaria que no debía constar en un libro de filosofía.

## El eclipse

Mayo del 68 fue el comienzo del fin. El reino del humanismo y, por ende, el pensamiento sartreano llegaron a su máximo esplendor. Tan grande fue que, después de semejante explosión, no podía sino venir el silencio o la nada. En todo caso, hay que reconocer que el 68 fue el canto del cisne de una época que cantaba para morir –lo dijimos bien, hace veinte años, en *Palabra Suelta*–, la de los sesenta, marcada con esas propuestas demasiado bellas como para abandonar el cielo de la imaginación y encarnarse en realidades concretas. Demasiado poéticas como para ser, de verdad, políticas: “La imaginación al poder”; “Prohibido prohibir”, “Hagamos el amor y no la guerra”. Demasiado utópicas como para ser, entonces, valederas. ¿Cuánto quedó de ellas? De eso hablaremos al final.

Sartre (acaso por obra de un gran mal entendido, pues él se consideró siempre, y aún más a partir de su adhesión al marxismo, un pensador de la praxis) fue consagrado

(con Marcuse), sin embargo, de un modo natural, como el filósofo del 68. Célebre hasta en EEUU, por su participación en el Tribunal Russell que juzgaba los crímenes de la guerra de Vietnam, su vehemente discurso, entonces también oral, se tomó el mundo. “Sartre habla como escribe y escribe como habla”, dijo Carlos Fuentes en *¿A dónde vas camarada?*. En el tomo 8 de *Situaciones* están los ensayos y entrevistas que muestran bien la crucial participación de nuestro filósofo en lo que entonces se llamó “la revolución de los estudiantes”.

En las siguientes décadas, las del setenta y ochenta, sobrevino, en cambio, su eclipse. Dos discursos antisartrianos, por sintetizarlos de algún modo, larvados largamente, casi en silencio, terminarían por irrumpir con fuerza: el estructuralista primero, y sus derivados, en el puro plano de la teoría y, luego, juntando teoría y práctica derechistas, el neoliberal, como trataremos de mostrar más adelante.

### El antihumanismo teórico

Empecemos por el discurso estructuralista. Sin duda alguna, su creador fue Claude Lévi-Strauss. Como todo gran pensamiento, el suyo fue también el resultado de un eclecticismo inédito. En su caso, venido de la antropología, pudo juntar etnología y lingüística y “estructurar” un discurso impecable que eliminó, de pronto, la figura del “Hombre” y la volvió un desecho histórico: “el propósito de las ciencias no es constituir al hombre sino disolverlo”, escribió en *El pensamiento salvaje*, cuyo capítulo final ha de entenderse como un ataque febril a la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre. Con lo cual el mundo de la teoría dio un vuelco inesperado.

Él también era un contemporáneo de Sartre, colega de Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty, y formado en una universidad parisina tan ilustre como la Normal Superior: La Sorbona. Pero, a diferencia de Sartre y los suyos, abandonó Europa y viajó a las selvas brasileñas para estudiar las tribus llamadas primitivas. En su extensa obra, que incluye ese prodigio de investigación que es *Mitológicas*, concluyó que no hay un sólo modelo humano (el occidental), sino muchos, tantos como culturas existen, y que ellos (no el hombre sino los hombres) “siempre han pensado igualmente bien”. En esas tribus descubrió elaborados sistemas de parentesco, económicos y mitológicos, soportados, por sobre todo, en sus códigos lingüísticos. La consabida “mentalidad preológica”, infantil, que hasta entonces se conocía como característica de las culturas primitivas, quedó, gracias a él, descartada.

De pronto, el estructuralismo unió mentes ilustres que procedían (para decirlo de un modo impreciso y muy abreviado) de diversas disciplinas: Lacan, del psicoanálisis; Foucault, de la medicina y la filosofía; Piaget, de la epistemología; Monod, de la biología; Barthes, de la semiología; Althusser y Poulantzas, de la filosofía y el marxismo. Esto, para no extendernos en la mención de los estudiosos que publicaron sus trabajos de análisis literarios en las revistas *Tel Quel* y *Comunicaciones*.

Todos ellos se reconocían en un casi olvidado antecedente de principios de siglo: Saussure, un lingüista suizo que revolucionó su ciencia, aunque, y vaya qué paradoja, no escribió su –ahora imprescindible– *Curso de lingüística general*, pues lo compusieron sus alumnos con apuntes tomados de sus clases.

De pronto, pues, “El hombre ya no era el sujeto de la historia” como dijo Marx. Con las debidas disculpas a los

filósofos rigurosos, se nos antoja decir que un mega sujeto había aparecido en el horizonte del mundo: el lenguaje. El lenguaje como referente y matriz del pensamiento humano. Otra vez, en el principio estaba el verbo. Barthes señaló que todos los sistemas semiológicos estaban sometidos a él porque era de lejos el más completo.

Y todos los estructuralistas emprendieron largas recuperaciones lingüísticas e históricas: el formalismo ruso, el círculo lingüístico de Praga, la ciencia folklórica de Propp; hasta el marxismo fue recuperado como “un estructuralismo de la historia”. Así también la afirmación freudiana de que “el inconsciente se estructura como un lenguaje” fue actualizada.

De pronto “la mirada”, ese concepto básico de Sartre fue reemplazado por otro, el de “la lectura”. La mirada, diríamos, involucra los ojos, el cuerpo; en cambio, como un hecho *a posteriori* de la mirada, la lectura brinca sobre el cuerpo y se centra en el lenguaje.

Althusser escribió *Para leer El capital*; la obra de Lacan, al comienzo al menos, fue considerada como una lectura estructuralista de Freud; dos expertos en comunicaciones, Dorfman y Mattelart, publicaron un libro de gran difusión: *Para leer el pato Donald*. Las “lecturas de” se popularizaron y hasta alcanzaron el lenguaje cotidiano en el periodismo y el comentario político de coyuntura.

Aquel grito de Nietzsche de “Dios ha muerto” se redobló y resonó con un fervor inusitado. Ahora “el hombre había muerto”. Foucault, en *Las palabras y las cosas*, “leyó” que el fin del Dios nietzscheano era el fin del hombre, una figura perecible, “compuesta en los intersticios de un lenguaje fragmentado”, que desaparecería apenas éste se recompusiera y Lévi-Strauss no dejó de insistir en que el hombre no fue sino un niño mimado de la filosofía del

siglo XVIII. Althusser, por su parte, habló del “antihumanismo” teórico.

Así se configuró la primera gran herida al pensamiento eminentemente humanista de Sartre. Años más tarde, un filósofo calificado como pos estructuralista, Derrida, quien concitó una gran audiencia en el mundo académico de EEUU, fue más lejos. Inventor de un concepto clave: la deconstrucción, atacó la misma idea del sujeto en el discurso, que siempre sería susceptible de ser deconstruido y arrastrado desde su presunto centro articulador hasta cualquier lugar periférico y de ser entendido conforme fuese quien lo dijese, dónde, cuándo, cómo y para quién lo dijese. Se trató, claro, de otro eco o rescate, demoleedor, ahora sí, de las propuestas del –en su hora– oscuro profesor suizo Saussure.

Sartre sin el humanismo, sin el sujeto, sin el discurso unívoco de filósofo que tanto defendió; sólo faltaba que atacasen la condición moderna, mejor, la vigencia misma de la modernidad, en la que, tan decididamente, su pensamiento se alojaba. Aquello llegaría también de la mano de los posmodernos, en una prolongada línea que fue desde Lyotard hasta Jameson. La modernidad ya sólo fue vista como una era más de la historia humana cuyos postulados (lo nuevo, lo original, las utopías realizables, el sujeto) lucían para unos totalmente agotados y para los más ecuanimes como Habermas al menos fatigados o vacilantes.

En los noventa, Baudrillard, todo él hecho de un estilo más bien literario, torrencial, ideorrágico: una cadena interminable de afirmaciones y sospechas seductoras, de metáforas y oximorones (“El paroxista indiferente”, por ejemplo), asumió que los grandes referentes humanos, sociales, éticos, estéticos, habían desaparecido; se habían

vuelto representaciones puras. El mundo entero era ya para él una sola representación: medios audiovisuales, juegos bursátiles, publicidad, consumismo, interpretaciones, sexo virtual, comunicaciones, etc., lo habrían disuelto en un mar de representaciones que habían destruido el sentido. Ya no regían para él las palabras realidad, verdad o mentira, tampoco Bien y Mal. Todo era representación. Partiendo de la ironía, presente en sus primeros trabajos, había terminado por extremar su propia retórica ávida de convertir las cosas en fantasmas, los seres en sombras inasibles.

¿Qué quedaba, después de Baudrillard, de un Sartre que atrapaba el esquivo ser de la conciencia, del hombre, del mundo? ¿Qué quedaba de esas operaciones sartreanas que retenían el ser no ya en una ontología básica sino en todos sus apareceres, en los fenómenos que ese ser generaba: el ser como suma de todos sus apareceres, como “la razón de la serie” de todos los fenómenos que provocaba, pero “ser” real, incuestionable, al fin?

¿Qué quedaba de un Sartre que tuvo muy claros los ámbitos del Bien y del Mal y que fue capaz, más allá de sus indagaciones de *El ser y la nada*, de explorar como nadie, con ejemplos vívidos, literales y literarios, pues eso son sus extraordinarias biografías de Baudelaire y Genet, las libres elecciones que esos hombres concretos hicieron en los predios del Mal?

¿Qué quedaba de nosotros, los sartreanos convictos y confesos, después de tantas demoliciones? Mucho o poco, dependiendo del ángulo de observación. Mucho, si consideramos que las grandes propuestas sartreanas, a pesar de los nuevos objetos de estudio que habían subvertido el mundo intelectual, seguían en pie: el problema de la libertad humana, la moral del compromiso, la “mirada de” y sobre los otros, lo “vivido” como totalización que

reúne el ser y el hacer, la potencia y el acto, la existencia y la apariencia.

Y un hecho concreto: su inmensa obra siempre inquisitiva, cuestionadora, comprometida, estaba allí. Sus lectores y antagonistas podían no estar de acuerdo con ella, rebatirla, atacarla incluso, pero, como lo veremos más adelante, no olvidarla. Sartre permanecía fiel a sí mismo, mientras los filósofos recientes hablaban de “otras” cosas que podían ser entendidas y analizadas e, incluso, con ciertos sacrificios, el rigor entre ellos, incorporadas a la matriz sartreana como métodos de análisis muy eficientes. No siempre fue posible. Y, a veces, nos sentimos abocados a “elegir” cuál discurso contenía a cuál o lo contradecía sin remedio.

Creo que elegimos bien. En los hechos, el discurso de Sartre era filosófico, una respuesta real al problema de existir. El estructuralismo, por caso y en fin de cuentas, era sólo un “método” cuyas aplicaciones concretas, por ejemplo, en los campos de la antropología, la psicología, el análisis literario, nadie podía invalidar. La prueba es que el mismo Sartre había previsto concluir su extraordinaria biografía sobre Flaubert, *El idiota de la familia*, con un último tomo dedicado al estudio de *Madame Bovary*, en el cual pensaba acudir al método estructural. Por qué no lo hizo es una buena pregunta. Más allá de que sus grandes obras como *El ser y la nada* y *La crítica de la razón dialéctica* permanecerían casi voluntariamente inacabadas, es posible que se encontrara con contradicciones precisamente metodológicas, en algunos casos insuperables con lo profundo de su filosofía.

Lo cual no era imposible si recordamos la polémica que mantuvo, en esos años, Lévi-Strauss con el ruso Vladimir Propp, el autor de esa obra fundamental que es

*Morfología del cuento maravilloso* (1928), uno de los estudios que fuera “recuperado” por el estructuralismo, vale decir, sin su consentimiento, porque el ruso no dejó de reclamarle al francés dos cosas de bulto. La primera, que era arbitraria su inclusión en el grupo de los “formalistas rusos” (de Tomachevski, Eikhembbaum, Tinianov, etc.), y, la segunda, que, a diferencia de su método “morfológico”, que unía forma y contenido de modo inseparable, el estructuralismo, en cambio, no permitía regresar, desde las estructuras abstractas y generales que formulaba, hasta los referentes concretos de los que había partido. Y, al respecto, no hay que olvidar tampoco el recelo con que Sartre miró algunos trabajos célebres en la época como *Los problemas de la poética de Dostoievski*, de Bajtin (otro de los rusos “recuperados” sin mucha razón quizá por algunos estructuralistas), de quien dijo que era un nuevo formalista que no aportaba nada nuevo al formalismo antiguo.

Entre la filosofía sartreana y el método estructural y sus aplicaciones en la literatura, oral y escrita, decíamos que elegimos bien, pero con un eclecticismo nada arbitrario. Ejemplo uno. Recuerdo que en esa época yo realizaba trabajos para el Instituto de Artes Populares como recopilador de tradiciones orales. Para su análisis era imposible prescindir de Propp, en unos casos, o de un estructuralista como Bremond, en otros. El primero aportaba un método claro para ubicar las unidades de sentido de los relatos orales (con las extrapolaciones necesarias, por cierto, como puede verse en *El cuento popular*, que escribí en 1976) y entenderlas en su precisa relación con nuestro medio mestizo y, el segundo, más bien, en la “estructuración”, ya no lineal, de ese discurso. En el análisis concreto de cuentos, mitos, leyendas y casos, los métodos

morfológico y estructural llegaban a ser complementarios. Después de todo, ambos, se mantenían fieles a sus fuentes “textuales” y sus contradicciones eran superables, en la medida en que el propio Bremond partía de Propp.

Hasta allí lo textual. ¿Qué pasaba, en cambio, con las grandes definiciones, con los conceptos básicos acerca de “lo popular”, por ejemplo, categoría que justificaba nuestras investigaciones y que reemplazaba, en nuestro discurso, a un sujeto clásico: el “proletariado”, distorsionado ya, y entendido apenas como “la clase obrera” en un país en donde ésta era minoritaria y dejaba fuera a los verdaderos pobres de nuestra tierra, el gran sujeto social del indigenado? ¿Cómo entender, entonces, el concepto de “pueblo”, venido, por cierto, de la época romántica? ¿Cómo definirlo, si su “ser” era difícil de ver y de cuantificar? Sería largo enumerar las definiciones de los folkloristas, tan “folklóricas” e insuficientes. En ese punto era preciso acudir a la fenomenología sartreana. Recordemos, “el ser como suma de sus apareceres”. El pueblo, su “ser” profundo, imposible de medirse y aprehender, estaba allí, en los productos anónimos, tradicionales, que creaba; en los saberes que se transmitían de generación en generación; en sus ritmos musicales, su gastronomía, su literatura oral, sus artesanías; en esos “apareceres” concretos, éstos sí visibles y cuantificables.

Ejemplo dos. Mi novela corta *Ciudad de invierno* se me ocurrió a partir de la honda conmoción espiritual que me produjo la idea de los estructuralistas de que “el hombre” no existía, pues éste estaba constituido sólo por lo que de afuera le venía, su lenguaje, su cultura, su hábitat, sus relaciones, una suerte de fenomenología al revés, que decretaba su inexistencia. ¿Por qué tal conmoción? No hay que olvidar que, entonces, todo “lo nuevo” era lo

verdadero y “superaba” a lo anterior. Pues bien, entre las tantas historias posibles del Quito petrolero de la década del setenta, se me vino a la mente la de un personaje que estaba “hecho” por la ciudad que habitaba, su mujer, hijos, amigos, empleo, etc. Pues bien, qué ocurriría si ese personaje lo abandonaba todo de golpe. Podría vivir en otro lado pero moriría como el que fue. Hasta allí todo bien. Mas, en medio de la escritura del relato, mientras describía la debacle de su relación amorosa, tuve que abordar el problema de los celos. Freud no me serviría porque, justamente, para ser fiel a la idea original, quería alejarme de toda interpretación psicoanalítica. Sartre vino, entonces, como tantas veces, en mi auxilio. En *El ser y la nada*, encontré, en la parte relativa al amor, una respuesta muy satisfactoria que me hizo repensar los celos: no como una desconfianza acerca del amor que “el otro” siente por nosotros, sino, además, como la negación íntima de nuestro propio desamor hacia el otro, como una trampa de la “mala fe” sartreana en nosotros; una negación convertida en una afirmación; algo como decir: “Tengo celos, luego la amo”. “Si la amo, algo tengo que salvar”.

Podría multiplicar los ejemplos *ad infinitum*. Sobre todo si añadiera las elecciones ya no sólo literarias, sino vitales a las que nos abocamos. En el entorno cercano de mis amigos aquello era patente. Agustín Cueva, Bolívar Echeverría, Alejandro Moreano, Fernando Tinajero, Luis Corral, Humberto Vinueza, Ulises Estrella, Francisco Proaño, José Ron, Rubén Tinajero, Iván Egüez, Javier Ponce Cevallos, Raúl Pérez Torres, muchos más. En lo que a mí respecta sólo diré que, en la que seguramente fue la noche de insomnio más larga de mi vida, a los 22 años, hice, con mucho dolor, unas cuantas “elecciones” que

decidirían mi futuro y me adjudicarían un destino al que siempre quise aferrarme, un guión de comportamiento que me ha obligado a llenar la forma vacía que, de entrada, toda existencia tiene, dicho esto, en el lenguaje, para variar, más típicamente sartreano.

Cada quien, en su vida real, mantuvo, creo, esa reserva metafísica, ética por sobre todo, que era la filosofía sartreana, como una verdad de base, al tiempo que se instalaba en el mundo del trabajo, esto es, en la mayoría de los casos, en los institutos de investigación, en la cátedra universitaria, asumiendo las nuevas verdades del mundo, sus novedosas “lecturas”, como adquisiciones inevitables y nada contradictorias, incluso con sus actitudes políticas de izquierda.

Pero tal acomodo no fue gratuito. De un modo imperceptible, ya no sólo Sartre, sino el mismo Marx había pasado a ser un tema académico. En los setenta, se enseñaba marxismo, no sólo en las escuelas de sociología, como quien enseña lenguaje, matemáticas y no se diga historia. La revolución ya no iba de la universidad a las calles solamente; regresaba de las calles a las aulas. En una palabra, se volvía teórica. En el peor de los casos, un asunto retórico propio de maestros cultos e inteligentes. Ya no se trataba de comprender para cambiar, como quiso el viejo Marx, y hacía el anciano Sartre, ya casi ciego, repartiendo un periódico maoísta que lo financiaba y escribía él mismo, *La causa del pueblo*; se trataba, en el fondo, como se vería pocos años después, “de comprender y no de cambiar”. Se trataba, para decirlo de una buena vez, de matar, en los hechos, la profunda filosofía del Sartre marxista: la unión indisoluble de teoría y práctica.

Otra vez el saber se distanciaba de los simples y se encerraba en los claustros, ahora universitarios. Una jerga muy especializada infestó el lenguaje de las ciencias

sociales. Pronto pudo verse, en la “práctica”, que la teoría se había autonomizado tanto de ella que se había convertido en el deber ser (virtual) de un mundo que iba por otro camino. Quizá el trágico final de algunos de los extraordinarios pensadores de esa época –Althusser, Poulantzas, Deleuze– fue una metáfora atroz cuyo sentido final ahora podemos entrever: la tragedia de un pensamiento transformador que inadvertidamente se volvió narcisista y terminó ahogándose en su propio reflejo, sacrificando, por cierto, a sus propios pensadores.

### La práctica inhumana

En 1980 muere Sartre. ¿Otra metáfora? En ese año, tras una larga preparación, empieza el neoliberalismo a tomarse el mundo. Su eje político giró de la izquierda hacia la derecha. Punto por punto fueron rebatidos, en la práctica, los postulados de los años sesenta. Marx, Sartre, el socialismo, fueron declarados obsoletos. En ese año tomó el poder Reagan; un año atrás la Thatcher, poco antes, Juan Pablo II, luego de la confusa y prematura muerte de Juan Pablo I, con lo cual la “opción por los pobres” de Juan XXIII quedó relegada por la Iglesia.

No se trató, por cierto, de la asunción de una teoría macroeconómica nada más. Los “economistas de Chicago”, con Friedman a la cabeza y la sostenida cola de premios Nobel de economía que vino luego, sólo fueron la cara más visible de una arremetida ideológica y política que afloró, de pronto, en el mundo, mientras el Este socialista se consumía en sus propias contradicciones y los grandes teóricos de la izquierda o al menos del “pensamiento alternativo”, como Foucault, Deleuze, y el cristiano Ricoeur, seguían alejados de toda “praxis”.

Ese era el punto. El neoliberalismo juntó, de pronto, una práctica y una teoría *ad hoc* que sorprendió al mundo, en principio, con una inversión semántica. Ahora, la derecha se llamó liberal y calificó de conservadora a la izquierda; “reformular” fue olvidarse de toda política social y echar gente a la calle y privatizar los bienes de los Estados. Lo “nuevo” pasó a ser el retorno al siglo XVIII, a Adam Smith y a la “mano invisible del Mercado”, y “el cambio” fue, para muchos, la puesta al día del dejar hacer y dejar pasar de los fisiócratas del mismo siglo XVIII. El agotamiento del “socialismo real” de la Europa Oriental y la implosión de la URSS, parecieron dar la razón a los nuevos “Amos del universo”, adalides del gran capital. En los medios de comunicación, un símbolo novedoso, héroe de las nuevas batallas, reinó sobre los escombros de aquel otro, forjado en su hora por los cultores del realismo socialista y la literatura de denuncia: ese “trabajador” todo musculoso y desafiante que miraba al porvenir en las grandes estatuas de bronce y granito, erigidas en los altos pedestales de las plazas del Este, fue reemplazado por la figura del “empresario”, el ejecutivo, el “yuppie”, que se multiplicaba en todos los anuncios publicitarios de las revistas de moda y de la televisión, representado ya no en bronce, sino con algo mucho más “realista” como el propio cuerpo de modelos bellos y sonrientes, vestidos a la moda más exclusiva, viajando en autos de lujo y aviones privados, un día aquí y otro allá, dueños del mundo globalizado para ellos: gente de la “clase A” que, por cierto, ya nada tenía que ver con los rechonchos “burgueses” de los viejos tiempos.

Un nuevo “paradigma” se instaló en el imaginario hegemónico de la globalización: ya no la igualdad sino la inequidad. La Thatcher lo dijo con todas sus letras:

“Es nuestro deber celebrar la desigualdad y asegurar la protección al talento de los más dotados”. En verdad, las mentes “más dotadas” de la derecha habían trabajado en dicho paradigma en todos los campos del saber con una suerte de consigna implícita destinada, como lo dijo Pierre Bourdieu, a desprestigiar todos los colectivos: Estado nacional, sindicatos, seguro social, cooperativa y hasta familia, si entendemos bien lo que Toffler nos dijo en *La tercera ola*. El individuo frente al Estado. Se quería llevar ese individualismo hasta el final. Una “nueva era” completamente distinta se abría para la humanidad. Fukuyama habló del “fin de la historia”; “El gen egoísta” de Dawkins inscribía las razones privadas del ser humano en el código genético de las células. La muy vieja tesis de Daniel Bell, acerca de “El fin de las ideologías”, fue recuperada por él mismo, en libros que se volvieron célebres como *Las contradicciones culturales del capitalismo*.

¿Para qué las ideologías si una “nueva” verdad revelada había nacido en el mundo, la del mercado como medida de todas las cosas? De la libertad, sí, pero la libertad del mercado, el libre mercado. La libertad como una mercancía más que se podía comprar como otra cualquiera, con dinero, en estricta proporción directa. Un proceso concreto de simplificación, para consumo de las masas, que redujo la vida social humana a la economía y ésta al mercado. Una verdad “simple” dirigida hacia los “simples”.

Sólo que, en los hechos, ese mercado se volvía cada vez más abstracto y complejo: dólares que se emitían sin otro respaldo que las decisiones de la Reserva Federal de EEUU; papeles fiduciarios que se multiplicaban sin control; bolsas de valores que vendían acciones engañosas como las de la Enron y la World.com; empresas fantasmas

que estafaban a sus clientes mediante operaciones financieras, que constituyeron verdaderos atracos orquestados por los bancos, como bien lo supimos los ecuatorianos, mexicanos y argentinos. El mercado abstracto, pues, como fetiche perfecto y figura máxima de la alienación humana en los tiempos del capitalismo tardío.

Toda esa práctica neoliberal requirió, sí, de un discurso para “iniciados”, que complejizaba la economía hasta volverla una entelequia. Un ejército de tecnócratas que aprendieron bien lo que les enseñaron bien en los centros académicos de EEUU, se encargaron de “explicarlo”, con intrincadas y dudosas cifras, en todos los foros posibles: en los ministerios de economía, en primer lugar. Todos dependientes de un centro global: el FMI y, su gran hermano “bueno”, el Banco Mundial. Su teoría era retórica y esa retórica, estadística. Sólo contaban los índices macroeconómicos. De los otros, mejor no hablar: pobreza, empleo, educación, seguro social. Y hay muchos libros dedicados a denunciar tal falacia.

Al cabo de los años, la práctica neoliberal que ha sido, por sobre todo, eso, una práctica, ve desmoronarse su teoría, justamente, por parte de quienes fueron, desde diversas trincheras, sus soportes ideológicos. Juan Pablo II habló del “capitalismo salvaje”; el premio Nobel de economía de 2001, Stiglitz, escribió en *Para una nueva agenda de América Latina* que ni los más grandes críticos del Consenso de Washington pudieron predecir los crudos resultados de esa política; el propio Fukuyama, arrepentido, habla ya de los efectos del debilitamiento de los Estados: “pobreza, terrorismo y sida”, dice. Susan George, en *Una pequeña historia del neoliberalismo*, anota que la apropiación de los recursos mundiales (monopolios naturales, ahorro, etc.) “es el mayor saqueo

jamás perpetrado” en el lapso de una generación, es decir, en toda la historia humana.

No es necesario abundar con datos acerca de lo que tal saqueo ha significado para los pobres, para el ecosistema mundial, para el crecimiento de los países de la periferia, para el empleo mundial. Se los puede encontrar hasta en el internet. Basta comparar el antes y el después del neoliberalismo en indicadores como concentración de la riqueza, fusiones, inequidad, etcétera. En cuanto a la situación actual, podemos decir que el neoliberalismo ha cumplido con lo suyo: la inequidad en el mundo es un hecho atroz. Según un estudio de las Naciones Unidas, el 2% de los adultos posee más de la mitad de la riqueza “global” de los hogares; en tanto que la mitad más pobre se reparte sólo el 1% de la riqueza global. En dicho estudio, reseñado en *El País*, se anota también que el 85% de los activos totales del mundo están en manos de apenas el 10% de la población mundial.

Los gobiernos corruptos de Salinas de Gortari en México, de Menem en Argentina y de Fujimori en el Perú son claros ejemplos. Sólo que una historia global de las sangrientas represiones (desapariciones, torturas) que antes o durante esos gobiernos neoliberales garantizaron su funcionamiento, aún está por escribirse. Y hay que interrogarnos si Menem pudo ser posible sin Videla. La perla es, sin duda, el Chile de Pinochet. Durante su dictadura de sangre los pobres pasaron de 300.000 a 5.000.000. Y los resultados macros de su economía actual, en buena parte debidos a los regímenes democráticos que vinieron luego, han de verse como el producto también de su condición de caso especial, de caso de excepción, de modelo “ejemplar”, primero y único, mimado por el FMI y los Estados Unidos. Chile, el país apenas productor de materias primas en un

mundo en donde el valor agregado supremo ya no está en ellas sino en la producción de tecnología. Hasta podría arriesgarse una pregunta: ¿Friedman hizo a Chile o Chile hizo a Friedman?

Pero los crímenes del neoliberalismo no sólo no se detienen en sus represiones sangrientas, se prolongan en los resultados catastróficos de la inequidad que logró: las tasas de crímenes, violencia y mortalidad de los pobres crecen según sean los lugares en donde aumenta la desigualdad social. A partir de un trabajo de la universidad inglesa de Nottingham, el periodista Peter Wilby dice que cada bono que gana un ejecutivo representa un homicidio más, dado que la expectativa de vida de los más pobres se ha reducido, actualmente, hasta en un 25%.

Hasta aquí el neoliberalismo.

### ¿Una lejana conjunción?

Pero vale la pregunta: ¿se conectan de algún modo el discurso del antihumanismo teórico que inició el estructuralismo y continuó con Derrida, los llamados “nuevos filósofos”, como Bernard-Henri Lévy, Glucksman, y luego, con Baudrillard, etc. y el discurso neoliberal?

Con el mea culpa del caso: creo que sí. Salvando los aportes innegables y algunas razones muy fundamentadas, creo que el “antihumanismo teórico”, que tanto nos fascinó en la década del setenta, distrajo, por decirlo de una manera atenuada, la conciencia de las prácticas “in-humanas” que, como hemos visto, nos impuso el neoliberalismo, algo que ya alcanzó a entrever, desconcertado, el propio Foucault. Cómo defender “los derechos humanos que eran los de un hombre muerto”, llegó a preguntarse, según Bernard-Henri Lévy. No digo que no se hayan denunciado, en su tiempo,

por sectores de una izquierda anonadada, tanto el discurso neoliberal cuanto las torturas y las desapariciones del Cono Sur y de Centroamérica; digo que no se los relacionó, debidamente, tanto el uno como las otras, como los polos necesarios de un capitalismo global (Wallerstein diría que siempre, desde sus inicios, desde hace 500 años, fue global) que empezaba así otro de sus ciclos emergentes, ahora bajo la luz de los avances de la tecnociencia, y de la globalización, como ideología hegemónica,

Hay, pues, un lugar común en los dos discursos: son antisartreanos. Mejor: Sartre, hoy, los habría condenado. Y relacionado. Él nunca admitió que la filosofía estuviese desligada de la vida ni que la teoría no fuese también una praxis.

### **Un nuevo resplandor**

Entrado el siglo XXI, nos sorprende un escenario distinto al que dominó en las últimas décadas del siglo XX. El discurso neoliberal luce desprestigiado hasta en los centros que lo promovieron: el Banco Mundial hace estudios para paliar la pobreza y la inequidad. La revista *Newsweek* se sorprende con la ola de estatizaciones que aflora en la economía actual. El poder económico de EEUU ha declinado al punto de que hay estudiosos como el citado Wallerstein que ya hablan de su actual decadencia. China emerge con un vigor inusitado. Latinoamérica se vuelca hacia la izquierda. La Teología de la liberación de Helder Câmara se ha convertido en el Partido de los Trabajadores de Lula. La derecha muestra su confusión: quienes admiraban a Pinochet, ahora elogian a Lagos. Los neoliberales acuden

a eufemismos y se llaman liberales o libertarios. En los Estados Unidos de Bush ganan los demócratas, con posturas muy claras en contra de la guerra en Irak, algo que recuerda los últimos años de la guerra de Vietnam. Una generación de intelectuales de primera línea como Chomsky, Petras o Jameson promueven, en el propio seno de la academia norteamericana, un discurso anti imperialista. Al Gore, el ex vicepresidente del país que se ha negado sistemáticamente a suscribir el Protocolo de Kioto, por las razones “anticapitalistas” que implica, inicia una campaña de concientización en contra del calentamiento global.

Hay más.

A la altura de estos años, ya es posible establecer un balance de lo alcanzado a partir de las propuestas más radicales de los años sesenta. No todo, constatamos, ha sido utopía ni derrota. Al contrario. Los movimientos de liberación de las colonias africanas triunfaron. Ya no hay coloniaje. El *apartheid* se acabó. La situación de los negros y las minorías de EEUU, con todos sus problemas, no es la misma ya. Qué decir de los logros del feminismo y de los movimientos ecologistas. En una palabra, es hora de reconocer que esas tesis que fueron de la izquierda, se promovieron, a pesar de todo, en un mundo unipolar gobernado por la derecha.

Pero, a nuestros ojos, el logro mayor se ha dado en el terreno de los derechos humanos. Prosiguen los horrores de Irak, sí. Pero algunos dictadores latinoamericanos han sido juzgados por sus crímenes. Las “locas de la Plaza de Mayo” ahora son unas heroínas. Los organismos de derechos humanos han cobrado una clara presencia en los lugares en los que más se los ignoró. Parece ser, pues, que no todo se ha perdido.

¿Es, entonces, una pura coincidencia, que, justamente, al voltear el siglo XXI, se empiece a hablar nuevamente de Sartre? Creemos que no.

Los ataques constantes de periodistas y escritores del *stablishment*, en los noventa, prepararon el terreno. Toda clase de infundios, calumnias y verdades a medias se dijeron sobre Sartre. Que escapó de sus carceleros, en plena ocupación, porque traicionó a sus camaradas; que fue un colaboracionista embozado, un oportunista, que toda su vida fue una mentira, que sólo fue un plagiaro de Heidegger o, por el contrario, ya que todo vale, que no lo entendió, en fin.

La pregunta venía sola: ¿por qué, con tanta saña, se quería matar a un muerto? ¿Se sospechaba que entre las cenizas de ese gran vampiro todavía palpitaba su corazón ardiente? ¿Había que clavarle estacas afiladas para que no resucitara jamás? A pesar del largo olvido, ¿estaba resucitando ya? Tal vez sí.

De pronto, y justo en el año 2000, uno de sus detractores más acérrimos, Bernard-Henri Lévy, vedette de “los nuevos filósofos”, publica, sin que nadie lo imaginara, un homenaje explosivo y apasionado de casi 600 páginas: *El siglo de Sartre*, especie de declaración póstuma de amor, ceremonia de arrepentimiento, mea culpa esplendoroso y abundante: resulta que Sartre fue un Estado virtual porque los grandes gobernantes lo trataron así; resulta que “el hombre de la palabra de oro” siempre fue temido y respetado hasta por quienes lo denostaron; resulta que Sartre, el literato, fue el autor de las novelas más hermosas y originales de su tiempo; resulta que “ese terremoto llamado Sartre” fue “el intelectual más grande e indiscutible de su época”.

Pero lo que más asombra del libro de Bernard-Henri Lévy es la voluntad que tiene este autor de “salvar” a

Sartre hasta en lo insalvable. Como el “joven filósofo” proviene de la tradición antihumanista a la que antes nos hemos referido, entonces, llevado de su fervor, hasta convierte, en algunas páginas, a Sartre en un anti Sartre. Su libro contiene un capítulo que se llama así: “El existencialismo es un antihumanismo”, e incluye una andanada en contra de las atrocidades que se han cometido en nombre del “hombre”; lo cual, aparte de ser verdad, esconde, sin embargo, un sofisma: es como acusar a Jesucristo de la Inquisición. Pero *El siglo de Sartre*, más allá de las bellas, espléndidas páginas de los primeros y últimos capítulos, es el homenaje muy sincero de un gran arrepentido. La pregunta resplandece: ¿Sartre vuelve?

Puede que sí. Una prueba son los libros que sobre él empiezan a escribirse desde hace más de una década y que ratifican la profecía de Barthes: *Sartre, el último filósofo*, de Alain Renaut; *De vuelta a Sartre*, de Mercè Rius; la minuciosa biografía de Annie Cohen-Solal: *Sartre 1905-1980*, con casi 800 páginas. Muchos más.

Es posible que hoy vivamos, en algún sentido, un clima análogo a aquel en que reinó Sartre (un bloque económico, político e ideológico ha desaparecido; una nueva guerra fría se perfila, en la lejanía, entre EEUU y China; los pobres del mundo empiezan a rebelarse en foros ¿globales? No: “internacionales” sería la palabra); pero, antes que nada, hay un reclamo ético en contra del horror inhumano que, como vimos, nos impuso el fascismo de las décadas finales del siglo XX: el neoliberalismo.

Sartre ha vuelto, sí, pero de otra manera. No sólo en la reedición de sus obras y en las biografías. Ha vuelto inasible y ubicuo como un fantasma que recorre nuevamente el mundo. Ya muchos cumplen su tarea. Se ha reencarnado en ellos: Chomsky, en primer lugar, quien ya

no es la voz en el desierto que fuera hasta hace unos años sino el escritor más leído del planeta. En el seno del propio imperio americano, ha surgido una izquierda lúcida y tenaz; los grupos ambientalistas y los movimientos anti globalizadores cunden por todas partes y no hay foro del G-8, que agrupa a los países más ricos, que esté libre de su acoso multitudinario.

Por otro lado, en la pura teoría, ya sería hora de que las universidades se plantearan un tema que pocas veces salió de la academia: “El antihumanismo teórico, hoy”.

¿Qué queda entonces de los discursos que hemos calificado de anti-sartreanos que lo borraron, durante tantos años, del planeta? Existen sí, pero han sido ya “situados” en sus alcances y sus límites; en sus usos y propósitos.

### **A la luz de las vagas estrellas: el efecto de refracción**

Vale evocar una vieja idea de Bolívar Echeverría –autor a quien tantas ideas fecundas debemos–, relativa a la aplicación de las formas del arte europeo en Latinoamérica, el barroco en primer lugar: todo fue obra de una equivocación; no había manera de entender el sentido final de ese arte europeo; de esa confusión salió otra cosa.

Detengámonos aquí: esa equivocación puede repetirse en el terreno de la literatura y el pensamiento. *Cumandá* repite la historia de *Atala* de Chateaubriand: no importa. Valen más las diferencias que los parecidos. En esos estrechos márgenes de lo distinto es que se revela el verdadero pensamiento de Mera: el desgarramiento interno que lo divide entre su ideología conservadora, garciana, y su compasión por los indios, víctimas de ella.

Igual, para encontrarnos, hemos de buscar no sólo las diferencias con nuestros modelos europeos sino, incluso, nuestras equivocaciones posibles.

Entonces, todo nuestro amor por Sartre no puede ahorrarnos la pregunta tremenda: ¿cuánto entendimos de él? ¿Cuánto pudimos –podemos– rescatar de él? Y, aún más, ¿por qué tuvimos que adoptarlo como adoptamos por parte de la izquierda, en la segunda mitad del siglo XX, el pensamiento francés y, por parte de la derecha, el angloamericano? ¿Por qué, desde los sesenta, no nos cansamos de leer a tantos franceses que “leyeron” a tantos alemanes –austriacos incluidos– anteriores a ellos: Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, quienes, a su vez, leyeron a tantos griegos? No quiero ser elemental: no abogo por una filosofía latinoamericana como tantas almas nobles lo hacen. Ya es tarde para eso. Esos grandes cuerpos filosóficos ya están hechos y, a su modo, son perfectos. No tiene sentido inventar de nuevo el ferrocarril ni el avión. Ya están hechos y es mejor que los usemos o modifiquemos bien.

Entonces demos vuelta la pregunta: ¿qué uso dimos al pensamiento de Sartre? ¿Él mismo no nos advertía, en el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Fanon, que mientras en las metrópolis pronuncian la palabra Partenón, nosotros, en la periferia, repetimos: “...tenón”, el eco incompleto de palabras que nunca serán del todo nuestras?

Reconocemos que es así, salvo, como hemos dicho y es obvio, más allá de lo que libremente hayamos asumido y entendido, en lo que no “comprendimos” bien de los filósofos europeos. Allí hay que insistir. Allí está lo nuestro. Y una razón pragmática se impone: si no los entendimos o los “comprendimos” de modo insuficiente, es que necesitamos usarlos así.

Que los pensadores no se entienden entre ellos, es cosa sabida. ¿Acaso no acusaron al propio Sartre de no haber comprendido a Heidegger y acaso Heidegger no creyó que Lacan estaba loco? ¿Y qué de Voltaire y Leibniz? ¿Y, acaso, desde nuestra modernidad, salvando tiempos y espacios disímiles, imposibles, no hemos hecho discutir a Heráclito con Platón y a Lao-Tse con Confucio? ¿Y no se han encontrado cortes o etapas que dividen entre joven y maduro el pensamiento de un mismo filósofo?

No se trata de eso. Se trata de aceptar las grandes ideas que de fuera nos llegan, como andamios necesarios para construir lo nuestro, lo que necesitamos de urgencia, un modo, un lugar desde el cual pensar el mundo que nos ha tocado vivir. Porque, a lo mejor, ya lo estamos construyendo. Y no necesariamente en la filosofía.

Siempre recuerdo que, hace unos años, el profesor japonés Hidetaro Yoshida vino a decirnos que los pueblos como el suyo y el latinoamericano, por cierto, que no han tenido la oportunidad de contar con edificios filosóficos propios, encuentran en la literatura el modo natural de recoger y expresar su pensamiento.

Yo pondría dos ejemplos extremos: Borges y García Márquez. ¿Acaso los impecables cuentos, ensayos y poemas del primero no ironizan la filosofía occidental, no señalan los límites de lo que ella no pudo pensar? ¿Acaso –desde otra orilla– *Cien años de soledad* no resume todo un sistema de representaciones del mundo que está presente, quizá como un código fundacional, en las tradiciones orales latinoamericanas y que aún existe con fuerza?

No decimos que nuestros teóricos se vuelvan narradores, aunque esa siempre será una posibilidad abierta como bien lo demostraron Voltaire, Diderot, Sartre, Camus o Eco, con la clara ganancia de un público mayor que pudo

acceder a su pensamiento gracias a los ejemplos claros, vívidos y vividos, de personajes y situaciones que encarnaron y mostraron, en concreto, ideas abstractas, que de otro modo no hubiesen sido tan conocidas.

Decimos que nuestros pensadores están obligados a tomar en cuenta, más de cerca, nuestra literatura. Mestizaje, Estado nacional, hitos históricos, indigenado, migraciones, tradiciones orales, urbanización, constan en ella como hechos “mirados” por testigos de excepción. Tal y como lo entendió Sartre, en muchos sentidos el Marx del siglo XX, sólo el entramado de lo particular y lo general, de lo concreto y lo abstracto, la “totalización” de ellos, puede encontrar un sentido a lo que siempre se ofrece, sobre todo, en cada presente, como una realidad confusa.

Decimos que la tradición iniciada por Mariátegui y continuada por Agustín Cueva debe perdurar. Y, con ella, también la “apropiación” de los andamios teóricos, hechos en cualquier parte, que requiramos usar.

Así Sartre, que es el caso, seguirá siendo nuestro por mucho tiempo. Le debemos demasiadas cosas para que no sea así: la conciencia de la libertad, del compromiso; la ética de la resistencia ante el poder; la convicción de que las palabras también son actos; la posibilidad de elegir; la exigencia de un proyecto salvador para redimir nuestras vidas; la certeza de que la pasión filosófica no es un refugio de exilio y aislamiento porque allí está él para regresarnos al sitio de donde, a veces, con cuánta razón, queremos huir. Pero, sobre todo, le debemos el único lugar en el cual todos los hombres se pueden encontrar: el humanismo.

Aunque con tanta agua corrida bajo los puentes, acaso, ya no sepamos nunca bien lo que es aquello ni lo que

es el hombre. Sabemos lo que no es, lo que no es humano, lo que es inhumano, lo que no debe ser lo humano, con respecto a nuestra propia especie y a la naturaleza en que se aloja. En unas palabras: sabemos lo que es la escala humana en la que debemos movernos para no perecer.

¿Sartre valía “lo que todos los hombres y lo que cualquiera de ellos”? Luego del repaso de su gigante, genial obra, sabemos que no. Pero él lo creyó así. Era, sin duda, un adelantado, el hombre nuevo ya estaba en él.

## Bibliografía

Bajtín, Mijail, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Caldieri, Erminia, *Una pasión tranquila y desenfrenada: Sartre teórico de la literatura*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

De Beauvoir, Simone, *La invitada*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961.

—, *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961.

—, *Memorias de una joven formal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

—, *La mujer rota*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.

—, *La ceremonia del adiós*, Barcelona, Edhasa, 1982.

—, *Los mandarines*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1982.

—, *La fuerza de las cosas*, Barcelona, Edhasa, 1987.

—, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

Echeverría, Bolívar, comp., *Sartre, los intelectuales y la política*, México, Siglo XXI, 1968.

—, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

George, Susan, *Breve historia del neoliberalismo*, Bangkok, Conferencia sobre el mundo globalizado, 24-26 de marzo de 1999.

Lévy, Bernard-Henri, *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2002.

Sabato, Ernesto, *Tres aproximaciones a la literatura de nuestro tiempo: Robbe Grillet, Borges y Sartre*, Santiago de Chile, Universitaria, 1972.

Sartre, Jean-Paul, *El muro*, Buenos Aires, Losada, 1948.

—, *Problemas del marxismo*, vol. 1, Buenos Aires, Losada, 1965.

—, *El ser y la nada (ensayo de ontología fenomenológica)*, Buenos Aires, Losada, 1966.

—, *San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada, 1967.

—, *Baudelaire*, Buenos Aires, Losada, 1968.

—, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 1969.

—, *Bosquejo para una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 1971.

—, *El escritor y su lenguaje. Situaciones*, IX, Buenos Aires, Losada, 1973.

—, *Los caminos de la libertad*, 1, *La edad de la razón*, Buenos Aires, Losada, 1973.

—, *Las moscas, Nekrasov*, Buenos Aires, Losada, 1975.

—, *El hombre tiene razón para rebelarse*, Caracas, Monte Ávila, 1975.

—, *El idiota de la familia*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975.

—, *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada, 1976.

—, *Literatura y arte. Situaciones*, IV, Buenos Aires, Losada, 1977.

—, *Un teatro de situaciones*, textos recopilados, fijados, presentados y anotados por Michel Contat y Michel Ribalka, Buenos Aires, Losada, 1979.

—, *Los secuestrados de Altona*, Buenos Aires, Alianza / Losada, 1982.

—, *Kean*, Madrid, Buenos Aires, Alianza / Losada, 1983.

—, *Los caminos de la libertad*, 2, *La prórroga*, Madrid / Buenos Aires, Alianza / Losada, 1983.

—, *Los caminos de la libertad*, 3, *La muerte en el alma*, Madrid, Buenos Aires, Alianza / Losada, 1983.

—, *La náusea*, Bogotá, La Oveja Negra, 1983.

—, *Escritos sobre literatura*, 1, Madrid, Alianza, 1985.

—, *Freud: un guión*, Madrid, Alianza, 1985.

—, *Escritos políticos*, 2, *Sobre el colonialismo, Vietnam. Israel*, Madrid, Buenos Aires, Alianza / Losada, 1987.

—, *Las manos sucias*, Buenos Aires, Alianza / Losada, 1987.

—, *La suerte está echada. El engranaje*, Buenos Aires, Losada, 1997.

—, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1999.

—, *A puerta cerrada. La mujerzuela respetuosa (La puta respetuosa)*, Buenos Aires, Losada, 2001.

—, *Las palabras*, Buenos Aires, Losada, 2002.

—, *Muertos sin sepultura. El diablo y Dios*, Buenos Aires, Losada, 2002.

—, *La crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2004.

—, *Huracán sobre el azúcar*, La Habana, Ministerio de Relaciones Exteriores, s.f.

Ubidia, Abdón, *Referentes*, Quito, Abya Yala / UASB / La Iguana Bohemia, 2001.

Wallerstein, Immanuel, *La decadencia del poder estadounidense*, Santiago de Chile, Lom, 2005.

## El radicalismo de los tzantzicos<sup>1</sup>

---

Entrevista de Hernán Ibarra  
a Ulises Estrella

---

Hace cuatro décadas se procesaba en los ambientes culturales de Quito el surgimiento de un grupo cultural. Se trataba del grupo Tzántzico, constituido por jóvenes intelectuales que buscaban romper con el provincianismo del medio. Cuestionaban las formas culturales establecidas con recitales y *happenings*. Era una propuesta que proponía una conexión con los hechos culturales de América Latina y el mundo. Frecuentemente el papel de los tzántzicos ha sido repudiado o mitificado. Una evaluación de su papel debe contar con la palabra de sus protagonistas. Un recorrido por las circunstancias de la aparición de los tzántzicos y su trayectoria permiten precisar también las coordenadas políticas y culturales de la década del sesenta. Esta es la intención de la entrevista con Ulises Estrella, reconocido miembro y promotor de ese movimiento cultural.

**Hernán Ibarra:** Quiero que rememores el origen de los tzántzicos. ¿Qué afinidades había entre los integrantes del

---

<sup>1</sup> Se publicó originalmente en *Ecuador Debate*, No. 56, Quito, agosto, 2002, pp. 137-146. Se ha revisado la versión original para esta edición.

grupo? Obviamente hay una afinidad generacional, pero algo hizo que este grupo surgiera.

**Ulises Estrella:** Estamos hablando del año 1961, cuando teníamos 21 años la mayoría de integrantes, yo mismo tenía 21 años cumplidos. Habíamos recorrido el camino de la búsqueda poética en el marco de la Universidad Central. Compartíamos una cantidad de ideas como estudiantes de la Facultad de Filosofía. Había esas jornadas culturales que presentaba la Facultad, traía periodistas de América Latina y eventualmente algún poeta. Estábamos en un ambiente muy cerrado y eso era una sorpresa, pero la sorpresa mayor fue precisamente en noviembre de 1961 cuando llegó el poeta argentino Leandro Katz que traía toda una tendencia de la poesía argentina de ese entonces, integrada alrededor de la revista *Airón*, una palabra que significa ave que recorre libremente.

El encuentro con el poeta Leandro Katz fue simultáneamente el encuentro con el pintor cubano René Alis que venía de Colombia con su esposa Elizabeth Rumazo. Ambos pintores llegaban de Colombia percibiendo y participando en cierto sentido en el movimiento nadaísta. Por esos azares –como dice Octavio Paz, el azar electivo–, pasaron por la Universidad Central y supieron que había poetas jóvenes y nos reunimos precisamente a intercambiar todos estos criterios. Antes, nosotros habíamos incursionado en un pequeño grupo con Fernando Tinajero, Bolívar Echeverría y Luis Corral como compañeros de estudios de la Facultad de Filosofía y hacíamos programas radiales como una actividad, como una especie de izquierdización del famoso grupo poético Umbral. Éramos los nuevos Umbral. Liza y René Alis nos invitaron a una reunión en casa de José Rumazo, el padre de Liza. José Rumazo era un hombre de la familia Rumazo pero muy

socialista; poco escritor, más político. Al contarnos de esa experiencia y al ver nosotros la necesidad de formar un nuevo grupo que se deslindara de toda la cuestión negativa y estancada que existía en la literatura ecuatoriana; al hablar de los nadaístas, del grupo Umbral, se nos ocurrió el nombre en una noche de tertulias larguísimas y por supuesto matizadas con ron. Salió así, espontáneamente, en una reflexión sobre la cultura, el nombre tzántzicos, palabra sacada de la tzantza de los shuar. Recuerdo que en esa noche René Alis hizo un dibujo de la tzantza.<sup>2</sup>

Hay que tomar en cuenta además que nosotros teníamos interés por el teatro, incluso estábamos tentados de hacer un grupo de teatro, antes que un grupo poético o simultáneamente las dos cosas, porque también nos dolía que no hubiera un movimiento teatral en el Ecuador, que todo estuviera dominado por Paco Tobar. Ahí mismo en esa casa, en la Av. Colombia (dicen que todavía está la casa viejísima, abandonada), ensayábamos una obra de Beckett, *Esperando a Godot*. Con ese motivo, se fueron integrando otras personas: Álvaro San Félix, Marco Muñoz Velasco. Estábamos interesados en ir vinculando el teatro y la poesía, pensando precisamente en que la poesía no era solamente una poesía leída sino una vena teatral, una teatralización. Nos juntamos; redactamos primero el manifiesto que tenía cuatro partes muy claras: la primera, estar con la Revolución cubana, con el movimiento intelectual que se generó a partir de 1959 y que abarcaba toda Latinoamérica; hacer una crítica directa de lo que estaba sucediendo en el país, años convulsos como fue el año 61

---

2 La tzantza es una cabeza reducida que, en la cultura shuar, es el resultado de la aniquilación del enemigo en el combate. Que se haya tomado la tzantza como referencia para un grupo cultural, no implicaba un acercamiento a una cultura étnica. En los años sesenta, los shuar eran todavía denominados “jibaros” (H. I.)

y al mismo tiempo salir del provincianismo, salir de esa cerrazón que existía. Se hizo el primer manifiesto y acudimos donde otros intelectuales, no para ser asesorados, sino más bien para compartir las inquietudes de lo que estábamos haciendo.

**H. I.** Tal vez estaban buscando una legitimidad en el ambiente intelectual.

**U. E.** Probablemente. Dos polos de nuestros diálogos eran Edmundo Ribadeneira y Jorge Enrique Adoum. Entonces ya surgía esta discrepancia alrededor del Partido Comunista entre sus dos polos; no había un encuentro entre ellos. Planificamos el Primer Recital tzántzico que se realizó en abril de 1963. En diciembre de 1961 empezó a surgir todo; el 62 fue madurando, y en el 63 se hizo el primer acto tzántzico. Consolidado el grupo, incluso con la presencia del propio Leandro Katz, que se quedó de largo, vimos que no era teatro propiamente dicho, sino un recital que fuimos preparando muy disciplinadamente. Nada fue improvisado: el título “Cuatro gritos en la oscuridad” y además la posibilidad de hacerlo en el auditorio Benjamín Carrión. La convocatoria sería muy distinta formal y conceptualmente a lo que se estaba haciendo. Por supuesto lo que se hacía eran los recitales y las escrituras poéticas inclinadas a un sentido romántico y sensiblero o nerudianista, o falsamente vallejianos. Era una convocatoria a un público mucho más amplio y al interés de entender que el mundo tenía que transformarse.

**H. I.** ¿Era la idea de romper con el lenguaje poético anterior?

**U. E.** Queríamos encontrar las formas directas de expresión, que podían vincularse con lo que se llamó en ese entonces la poesía coloquial. No era una poesía definida, de ninguna manera, ni en rima ni en métrica. Entraba

dentro de lo que se consideró como la poesía coloquial de Ernesto Cardenal, Nicanor Parra y además con elementos de comprensión de lo nuestro. Una era la característica de provocación ante el público, por eso era “Cuatro gritos en la oscuridad, le invitamos a que venga puntualmente al Aula Benjamín Carrión a las 6 en punto, a las 6 y un minuto se cerrarán las puertas, y Ud. recibirá una sorpresa”. Y efectivamente antes de las 6 de la tarde estaba llena el aula. La convocatoria fue por la prensa y con unas tarjetas de invitación. Se apagaron totalmente las luces y se oyeron los cuatro gritos, cada grito iba acompañado de un manifiesto, nosotros encendíamos una vela y leíamos en papel higiénico. El manifiesto era naturalmente una insurgencia contra la forma literaria, una insurgencia política, una defensa de los movimientos guerrilleros en términos generales. El acto duró 40 minutos exactamente, esa fue la sorpresa que fue recibida profusamente por la prensa, especialmente el diario *El Comercio*. Luego vinieron en seguidilla los recitales. El grupo estaba integrado en ese entonces por Leandro Katz, Simón Corral, Marco Muñoz, Ulises Estrella. Después se integraron Alfonso Murriagui, Raúl Arias, Rafael Larrea, Humberto Vinuesa.

Para ese entonces ya había un interés en el año 63, precisamente año de la dictadura, de ir conformando todo un movimiento con la venida de Agustín Cueva.

**H. I.** ¿Qué influencias de tipo político o intelectual tienen en ese momento?

**U. E.** Nosotros fuimos lectores, discípulos fervientes de Jean-Paul Sartre. Éramos existencialistas.

**H. I.** ¿Algún texto de Sartre en especial?

**U. E.** ¿*Qué es la literatura?* es el libro básico para todo el grupo. Pero para mí el libro más removedor al principio fue *La imaginación* y luego, por supuesto, *La crítica de la*

*razón dialéctica* y *La náusea*, novela que nos pasábamos de mano en mano, y la que más nos removió.

En el año 63 se fueron decantando los procesos y la relación con la política. Se llegó a un momento cúspide, con un recital célebre que se llamó “Anfiteatro”, que se hizo precisamente en el anfiteatro del hospital Eugenio Espejo. La convocatoria era simplemente “Tzántzicos invita al anfiteatro; participan un médico, 2 practicantes y un muerto”. Más de 300 estudiantes allí metidos, fue una cosa impresionante. Uno de los poetas estaba en la mesa de disección como muerto, era Simón Corral y 2 practicantes, yo era el médico. Era un trabajo de *happening* muy bien elaborado.

**H. I.** Había en esa época estas ideas de los *happenings* en Buenos Aires.

**U. E.** Hubo en Buenos Aires; después, con Regina Katz, en octubre de 1963, tuvimos la oportunidad de ver esto en Nueva York, o sea, consolidar lo que, ya por oídas o por inventivas y por esta relación con el teatro, nosotros habíamos diseñado acá. De repente encontramos que eso era una corriente continental muy afirmada, lo que se llama el *performance* o más propiamente el *happening*. Asimilando en Nueva York esas experiencias con Regina, las traje yo, tomando en cuenta que esta etapa de la década del sesenta para todos los poetas vanguardistas latinoamericanos era una etapa de trashumancia. Los poetas viajábamos con los poemas bajo el brazo, sin un céntimo, solamente con el contacto del otro poeta en otro país. Así viajé yo por toda América. Con los poemas bajo el brazo fui a Panamá: tomar contacto con un poeta; hacer el recital; pedir un poco de plata, de ayuda; pasar a Nicaragua, Guatemala, México luego a Estados Unidos con la generación *beat* y retornar por Colombia.

**H. I.** ¿Qué contacto hubo con la generación *beat*?

**U. E.** Yo tuve un encuentro fugaz con Allen Ginsberg; él estuvo en Ecuador el año 59. Este loco venía en busca de la ayahuasca. En una esquina de Quito nos conocimos pero fugazmente.

Cuando estuve en México me relacioné con Sergio Mondragón y Margaret Randall que publicaban esta famosa revista bilingüe *El corno emplumado*, en donde se publicaban profusamente los textos de los *beats*. Tuve contacto con algunos de los *beats* en Nueva York. Conocí a Robert Kelly, Diane Wakovski, que hablaban castellano; el encuentro fue muy bueno y yo hice un estudio de lo que fue la generación *beat* y traje una serie de recitales, de ensayos sobre el movimiento, que los leí en Colombia con los nadaístas, después acá, y los publicamos en las revistas que fuimos conformando. Cuando fuimos a Nueva York llegamos justo el día que murió Kennedy en el año 63; me quedé hasta mediados del 64, y Regina se quedó allá.

En Nueva York me motivé inmensamente por los *happenings*, después con los *beats* y con el cine, con el buen cine. Yo pude ver ahí a Fellini, Antonioni, Visconti.

**H. I.** ¿Ese tal vez fue tu encuentro más fuerte con el cine?

**U. E.** Fue un encuentro cúspide. Fui a Buenos Aires también para consolidar el conocimiento del cine. Pero más fue la sorpresa y el dolor de que ese tipo de obras vanguardistas no se conociera en Quito. Cuando regreso en abril de 1964 yo estaba decidido a formar el primer cine club, consolidar el trabajo del grupo Tzántzico, a impulsar el “Café 77” y además la Asociación de Escritores y Artistas Jóvenes. Esta Asociación no fue en principio iniciativa nuestra, pero todos los tzántzicos tomamos parte. Ya para el segundo congreso de la Asociación de Escritores Jóvenes nombramos presidente a Agustín

Cueva en 1964. En ese año había 300 escritores de todo el país en la Asociación. Viajábamos constantemente tomando ese espíritu de vinculación de los poetas, de la unión de poetas que yo pude observar en un congreso en México en 1963.

Fue impresionante la organización. Creo que no se ha repetido en la historia; es muy difícil que se repita que una organización de poetas sin un céntimo, sin pertenecer a instituciones (un punto muy importante) y sin esperar tampoco publicaciones, consiga algo así. O sea, el hecho de que nosotros nos pasemos una noche completa haciendo un manifiesto y armando un recital tzántzico con poemas para presentarlos, leerlos quizá una sola ocasión, daba la medida de que no nos interesaba el prestigio personal ni siquiera la publicación del libro. Después publiqué mi primer libro en el año 66.

**H. I.** ¿Cuál es tu primer libro?

**U. E.** Se llama *Ombliigo del mundo*. En el año 66 estaba nutrido de todas estas actividades y decidido con toda una mentalidad, una ética y una estética que es importante subrayar. Era la decisión y la voluntad de publicar; no esperar que alguien te publique; no ir con los originales a decir por favor que la Universidad, que la Casa de la Cultura te publiquen. Para publicar *Ombliigo del mundo*, fui a una imprenta muy pequeñita que había en la calle Tarqui, la imprenta Alemana y en una caja de tipografía fui armando con el tipógrafo el libro y después se imprimió la plancha.

**H. I.** ¿Qué tiraje tuvo ese libro?

**U. E.** Mil ejemplares; era un suceso en ese entonces. Pero hecho con amor, como libro objeto de arte, y la difusión era precisamente el recital tzántzico. La revista *Pucuna* también se imprimía así.

**H. I.** ¿Qué tiraje tuvo la revista *Pucuna*?

**U. E.** También mil ejemplares que se agotaban, porque en cada recital se repartía la revista, se vendía y por supuesto la revista estaba en el “Café 77”, y además circulaba en el exterior. El intercambio de revistas era muy nutrido y había la revista *Eco contemporáneo* en Argentina; había en Venezuela una famosa revista *El techo de la ballena* del grupo del mismo nombre; en México, *El corno emplumado*.

El año 64 fue clave por el funcionamiento de la Asociación de Escritores y Artistas Jóvenes, el “Café 77”, el Cine Club Cultural que fundé en el cine Granada y donde empezamos a pasar películas de Fellini, Antonioni, Visconti. La pregunta era muy clara: si este cine se daba en Nueva York, en Colombia y en todo lado, ¿por qué no entraba aquí? En Nueva York se pasaban estas películas italianas bajo el sello Cofram, un consorcio franco-americano, una distribuidora de películas pornográficas. Me fui al cine Hollywood a ver a un Dr. Espinoza que era el dueño del cine, le digo déjeme ver su bodega porque usted debe tener la distribución de las películas. Efectivamente estaban ahí, *Ocho y medio*, *La dulce vida*, una cantidad de películas botadas. “Esto son clavos”, me dijo, “no dan plata”. Vengan esos clavos y organizamos el Cine Club, en el Cine Granada. La primera función fue célebre, porque los tzántzicos estábamos impulsando ese Cine Club y además vino toda la intelectualidad: Guayasamín, Kingman, Viteri, Agustín Cueva, Juan Cueva y otros, plantados allí esperando para entrar. Yo tenía 24 años y no tenía quién hiciera el debate de la película *Ocho y medio* y audazmente me metí a dirigir el Universitario. Por otro lado, con la clausura, el “Café 77” cobró más vigor. No había ninguna conciliación con el público, ni con lo *light*. Lo único que se

consumía allí era café, porque el único que tomaba whisky era Oswaldo Guayasamín. Manteníamos un ritmo, no queríamos que se convocara otro tipo de gente ahí, ni turistas ni nada, además no había ambiente en esa zona para eso.

Todo eso fue hasta la caída de la dictadura militar en el año 66. Y se produjo un movimiento de los intelectuales de todo el país dirigidos por la Asociación de Escritores y Artistas Jóvenes para recuperar la Casa de la Cultura. Nos tomamos físicamente la institución; estuvimos varios días. El presidente de la Asociación era Fernando Tinajero; con él se hizo el movimiento. Había varias propuestas de qué hacer con la Casa, yo estaba más inclinado con la corriente de no devolverle a Benjamín Carrión la dirección, porque había visto su fragilidad, su conciliación.

**H. I.** ¿El movimiento tzántzico cuestiona el esquema de Benjamín Carrión de la Casa de la Cultura?

**U. E.** La tendencia mayor fue que retorne Carrión, después por la dictadura. Benjamín Carrión, presidente; Oswaldo Guayasamín, vicepresidente; Fernando Tinajero, secretario y nosotros entramos. Yo entré de profesor en la escuela de teatro y Agustín Cueva asesoró las publicaciones. Eso duró muy poco, porque el planteamiento de la toma de la Casa era la autonomía. Eso es lo que exigíamos a Carrión, pero no sucedió así; ahí nos topamos con la institucionalidad. Otra vez el movimiento tzántzico repudió eso que consideramos el entreguismo institucional.

**H. I.** ¿Hacia 1966-1967, entre los tzántzicos, ya hay una vinculación al Partido Comunista Marxista-Leninista (PCML)?

**U. E.** En ese entonces estábamos recién en esas conversaciones. La ligazón fue en 1968, más bien cuando se disuelve la Asociación de Escritores y Artistas Jóvenes y pasamos a formar el Frente Cultural y el 68 era el 68. Yo

fui a París; estuve en Mayo del 68; estuve en Londres; teníamos una invitación con Regina Katz; vivíamos juntos; teníamos que ir a visitar China y ese era el comienzo de la vinculación con el PCML. Pero nos quedamos en París porque ya se había desatado la Revolución Cultural, no pudimos entrar y aprovechamos para conocer todo ese movimiento del 68.

Debo precisar el tema de la ruptura con Carrión. Otto Arosemena, entonces presidente del Ecuador, le pidió a Carrión su ayuda para que tramitara el voto favorable del gobierno peruano para Galo Plaza a la Secretaría de la OEA y además le ofreció la Embajada en México. Se había hecho el movimiento dentro de la Casa de la Cultura; reclamábamos la oposición al gobierno, y Guayasamín y Carrión hicieron un homenaje a Otto Arosemena en la casa de Guayasamín. Todo esto lo consideramos indignante. Renunciamos en masa todos los miembros de izquierda de la Casa de la Cultura. Más de 40 miembros publicamos un manifiesto que salió en la primera página de *El Comercio*. Además de esto ya había una fragilidad institucional en el sentido de que otra vez volvía esa etapa que habíamos repudiado los tzántzicos: las presentaciones, los elogios, los autoelogios, las publicaciones por componendas. No había una adhesión firme como la que nosotros planteábamos, que era la de atender a los sectores populares, difundir los libros y hacer todas las actividades a nivel popular.

Al chocar con este problema de la Casa de la Cultura y, siendo yo presidente de la Asociación de Escritores en el año 68, decidimos disolver la Asociación y pasar a conformar el Frente Cultural. Vino la influencia política del MIR y el PCML, pero la influencia duró muy poco, porque además había crisis entre ellos y no entendían mucho tampoco de

un proyecto cultural amplio. Agustín Cueva, Jaime Galarza, Esteban del Campo, Alejandro Moreano, Pancho Proaño, Abdón Ubidia eran parte del Frente Cultural. Un movimiento que creció inmensamente.

**H. I.** ¿Alejandro Moreano y Abdón Ubidia llegan tardíamente al tzantzismo?

**U. E.** Son tzántzicos de última data y más vinculados al Frente Cultural por la revista *La bufanda del sol*. El Frente Cultural era una entidad muy organizada, que tenía sesiones dos veces por semana. En el arte plástico, por ejemplo, el mejor teórico fue Hugo Cifuentes quien también era un excelente dibujante y fotógrafo.

**H. I.** Tú incursionaste en el teatro obrero. ¿Cómo fue esa experiencia?

**U. E.** Fue una experiencia maravillosa. Se formó un grupo de teatro en la fábrica Ecasa en 1969. Era un desafío montar obras con actores obreros. Fue un grupo de 9 personas, 5 hombres y 4 mujeres. Se montó la obra *La excepción y la regla* de Bertolt Brecht y se la presentó en muchos lugares para público obrero en las fábricas de Quito y del país.

**H. I.** ¿Qué ocurrió con tu paso por el PCML?

**U. E.** Mi presencia en ese partido fue muy fugaz, seis meses apenas en la célula cultural. Allí estaban Alejandro Moreano, Patricio Moncayo, Augusto Parra, Rocío Madridián, Juan Andrade Heymann, Rafael Larrea, Luis Corral. Yo pienso que los tzántzicos formamos un ente cultural, y los que nos formamos con Sartre y con el surrealismo y la poesía nunca estuvimos de acuerdo con esa línea demagógica y nos sumamos a una discusión fuerte, muy sólida de cambiar lo que era una copia demasiado literal de los textos de Mao Tse Tung. Querían trasladar automáticamente a la realidad ecuatoriana los escritos culturales, sólo cambiando nombres. Hubo una

comisión de replanteamiento de la línea que presidía Patricio Moncayo. Se hizo un documento muy serio, muy bueno. El documento fue rechazado y fuimos expulsados. El Frente Cultural nunca fue del partido y siguió existiendo hasta mediados de la década del setenta, pero ya como grupo Tzántzico dejó de existir a comienzos del setenta.

Me fui a Cuba, donde viví de 1969 a 1970, como profesor de la Escuela Nacional de Arte.

**H. I.** ¿Tú supiste en Cuba del caso Padilla que tanto revuelo armó en el mundo cultural de América Latina?

**U. E.** Del caso Padilla y del drama del fracaso de la zafra de los 10 millones.

**H. I.** Y el cierre de la revista *Pensamiento crítico*. ¿Cómo viste esos eventos?

**U. E.** La cuestión de Heberto Padilla fue muy dura y muy injusta a mi modo de ver. Pero la gente de Casa de las Américas tenía sus razones. Era “con la revolución o contra la revolución”. Lo de la revista *Pensamiento crítico* lo supe, pero no lo conocí en detalle.

**H. I.** Jesús Díaz, que fue director de *Pensamiento crítico*, ha muerto este año en Madrid. Dirigía la revista *Encuentro*.

**U. E.** Jesús Díaz fue una persona maravillosa, además cineasta. Fue un momento muy crítico; nunca estuve de acuerdo con esas medidas. Incluso sobre el trabajo que hice en la Escuela Nacional de Arte también hubo dudas, problemas.

**H. I.** También está en 1969 la invasión soviética a Checoslovaquia.

**U. E.** Fue un momento muy crítico que hacía que ciertos intelectuales se refugien, se escondan o pretendan irse o se vayan realmente, o que algunos se acoplen. También pude conocer cantidad de gente que encontró formas

expresivas distintas. Yo regreso al país en 1970, en plena clausura de la universidad. No tenía trabajo; recuerdo la famosa bomba de Velasco Ibarra, el caso chatarra y todas esas tonteras. Entonces esto significó una nueva etapa cuando se reabrió la universidad.

**H. I.** En 1967, Agustín Cueva publica *Entre la ira y la esperanza*, un libro que marca una época en el tratamiento sociológico de la cultura ecuatoriana. ¿Cómo fue recibido? ¿Qué papel le das a este texto?

**U. E.** Fue un libro clave en las publicaciones de la década del sesenta. Ese libro fue consultado y discutido con nosotros en un diálogo franco y constante. Hay que recordar que también Agustín Cueva estuvo en la publicación de la revista *Indoamérica*. Visto retrospectivamente, el libro mantiene su vigencia por lo menos en el plano literario. Fue una carta de presentación analítica del movimiento Tzántzico.

**H. I.** También en 1967 se publica *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, y ya aparecen autores consolidados como Carlos Fuentes, Cortázar, Vargas Llosa, el llamado *boom* de la literatura latinoamericana. Irónicamente Fuentes y José Donoso han mencionado a un mítico autor, Marcelo Chiriboga, el ecuatoriano del *boom*, una referencia más bien humorística.

**U. E.** Nosotros llegamos a un nivel entre parricida y anárquico. Habíamos hecho lo imposible por romper las barreras del provincianismo, pero eso no significaba que hubieran surgido escritores en el campo de la narrativa que pudieran asumir una mayor proyección. Hacíamos una oposición emotiva al *boom*, porque lo que ocurría más allá de las fronteras nos rebasaba en cuanto a escritura, pero no en actitud. Hubo una lectura del movimiento nadaísta frente a García Márquez,

de *Eco contemporáneo* frente a Borges. Yo organicé en 1964 una lectura de *Rayuela* de Cortázar.

**H. I.** En la historia que tú has contado siempre hay una ambivalencia entre la actividad intelectual y la política, que frecuentemente se resuelve a favor de la política. Los tzántzicos aparecen en un momento de agotamiento del impulso cultural de la generación del treinta, pero no pueden plasmar una obra literaria sólida.

**U. E.** Planteábamos que no hacía falta. Visto retrospectivamente me parece un parricidio exagerado, anárquico. Lo que nosotros planteábamos era el acto recital, de contacto directo. Al ser tan sartreanos con esto de que no sirve de nada un libro ante millones de analfabetos, adoptamos el acto tzántzico vinculado al *happening*, pensando que no hacía falta publicar libros.

**H. I.** Me pregunto cuál pudo ser el impacto en el público. Actos en los que había estudiantes, sectores medios y trabajadores. ¿Qué ocurría? ¿Retirado el poeta después del acto, desaparece el efecto?

**U. E.** Los partidos políticos quisieron utilizar el gesto tzántzico, y los que participaron en esos intentos entraron en crisis. Nos basamos en un texto de Brecht, *Carácter popular del arte*, que hace una diferencia entre el populismo y lo popular. Hay cosas que quedan en la memoria de la gente, especialmente de la actividad teatral. El acto recitante y el cine han contribuido a la formación de un público. Yo he proseguido en la idea de la educación por el arte.

**H. I.** En la década del setenta, los tzántzicos con mayor presencia pública tejen una institucionalidad cultural y ocupan determinados espacios, especialmente en la universidad. Después terminan en la Casa de la Cultura.

**U. E.** Lo que pasa es que la primera experiencia de institucionalidad cultural fue en la Casa de la Cultura, en la

década del sesenta. Y, a partir de 1979, retorno a la Casa de la Cultura, pero más que institucionalidad se propuso espacios, proyectos. En la universidad hubo idas y venidas. El mismo Manuel Agustín Aguirre me dijo un día que no entendía el sentido del cine, que para qué hacía yo un Cine Club en la universidad. No era tan comprensible la situación y te diré que mi camino, mi trabajo, siempre fue a contracorriente.

## **Dinámicas porteñas: el Montreal, Toña La Negra y Jean-Paul Sartre**

---

**Martha Rodríguez**

---

El escritor guayaquileño Miguel Donoso Pareja afirma no haber tenido conciencia de que en su novela *Henry Black* (1969) se encuentra el primer desencantado existencialista de nuestra narrativa. Apasionado devorador de las novelas y el teatro de Jean-Paul Sartre, ausente del país durante 18 años –de 1964 a 1982–, siempre lo supimos seguidor, principalmente, del *nouveau roman* y del estructuralismo. Sin embargo, el personaje narrador de esa novela está allí, para constatación de quien guste.

Revelaciones: es lo que he encontrado en el camino de escritura de este ensayo, que a veces parecerá más una reconstrucción arqueológica, entre las luces de textos literarios y de publicaciones culturales, en busca de personajes guayaquileños cuya vida y cuya producción literaria se inspiraron en la obra, las nociones y los actos del intelectual multifacético y activista francés, del “hombre de su tiempo” que fue Jean- Paul Sartre.

Una constatación inmediata fue que los posibles o presuntos sartreanos guayaquileños no siempre eran fáciles de

ser localizados, aún viviendo en la misma ciudad –referencias en cadena que terminaban en teléfonos que nadie contestaba o que informaban como equivocados; direcciones no actuales; rumores; desencuentros en lugares de trabajo, entre otros eventos que imposibilitaron conocer algunos testimonios. De este pequeño grupo –en absoluto orgánico, en extremo diverso, que abarca al menos dos generaciones– de lectores de Sartre, algunos viven fuera del país o de la ciudad; en una suerte de diáspora, o de exilio más o menos cerrado. ¿Coincidencias? Aunque también hubo lo otro: voces amigas, otras no conocidas, cuya respuesta pronta y amable agradezco.

¿Qué hacer? Determinar los límites y el alcance de este texto; y empezar por lo árido, la arqueología de las publicaciones culturales, mientras reúno las respuestas y reconstruyo el texto de las lecturas que esas generaciones hicieron del mismo maestro. Con la espina de que Sartre está en sus textos literarios, sí, pero tan innombrado como los cimientos de sus propias existencias, como lo más elemental; que en estas personas es más fácil ubicar a Sartre en el curso que cada uno ha dado a sus propias vidas; en la ineludible consecuencia con que las han llevado –incluidos, por supuesto, los que no pude localizar; en su elección de no separar la filosofía de la vida, el pensamiento del contacto con *los otros*, aún cuando éstos puedan-podamos constituir el mismo infierno.

Y empezamos por el comienzo. Cómo aproximarnos al primer Sartre. Decir que, enfocados en Ecuador, puede intentar revisarse el primer nivel de recepción filosófica de Jean-Paul Sartre (el inicial, de lectura), pues el segundo (el de trabajo crítico) queda aún por investigarse en Guayaquil, Cuenca<sup>1</sup> y tal vez en Loja. En cuanto al

1 Joaquín Hernández, catedrático de filosofía nacido en El Salvador, piensa que en aquellos años “en Cuenca sí había una lectura más formal de Sartre. Y de Marx, sobre todo”. Entrevista a J. Hernández, Guayaquil, 19 de enero de 2007.

tercero (de creación de otra obra en el mismo campo, a partir de la inicialmente estudiada), es claro que México y Argentina han sido los países donde, casi exclusivamente, se pudo dar este tercer nivel de recepción filosófica. Pero aún esta tarea de indagar la recepción primaria es compleja, no sólo por la múltiple naturaleza de su producción sino, sencillamente, porque el filósofo Jean-Paul Sartre no puede aislarse de la persona que fue y de la vida que llevó.

Su figura de intelectual rebelde, con gran impacto mediático, atraía la atención; representaba una inédita manera de *ser-en* y de *ser-a-través-de* la literatura, un nuevo modelo para la vida y un personaje para poblar el imaginario y las ficciones. Como incisivo provocador de la conciencia burguesa, certero animador de debates políticos, o militante comprometido en favor de la descolonización, Sartre encarnaba esa renovada manera de vivir y de ser intelectual. No es posible entonces mencionar la influencia de su filosofía y su literatura sin que haya impregnación de los aspectos vitales que lo definieron, o una recepción filosófica aislada de la literaria, o una apropiación de sus textos que consiga escabullirse de los rasgos culturales o los imaginarios de los lectores, de sus particularidades –que son acaso lo que más resalta cuando nos referimos a la influencia del autor en cada entrevistado.

Los primeros antecedentes impresos de la presencia de Sartre en Guayaquil hay que buscarlos en las revistas literarias de los años cincuenta y sesenta.<sup>2</sup> Las referencias iniciales constan en artículos de la primera época –entre marzo de 1948 y septiembre de 1958 – de *Cuadernos del Guayas*, publicación del núcleo local de la Casa de la Cultura. En su

2 Sus libros fueron difíciles de conseguir aún durante toda la década del 60; eran traducciones que venían de Argentina, principalmente, aunque también de México y de España.

segunda época –a partir del número 19, de octubre de 1965–, prácticamente desaparecen las notas alusivas al filósofo francés. Estos antecedentes del arribo sartreano se enmarcan en la noción del intelectual comprometido, y se concentran en un corto período, entre 1952 y 1954; las referencias al existencialismo como filosofía son tangenciales, y presentan las actitudes ligadas a éste como anti-modelo de la conducta ideal propuesta o exigida a los escritores. Según Miguel Donoso, la noción del intelectual comprometido de inicios de los cincuenta era pervivencia de la literatura de 1930, del realismo social; no significaba en absoluto un anticipo de la noción sartreana del compromiso.<sup>3</sup>

Se publicaron seis artículos en total. Los dos primeros están firmados por los guatemaltecos Miguel Ángel Vásquez y Luis Cardoza y Aragón:<sup>4</sup> “El arte de nuestro tiempo y la función del artista”, y “El artista y los problemas de nuestro tiempo”. Ambos trabajos son alocuciones cortas, marcadas por un tono de arenga, sin pretensiones de texto explicativo; se condena la postura existencialista, reduciendo su angustia a “problemas personales”. No obstante, la elocuencia de Cardoza y Aragón cautiva:

El arte es una espada flamígera y no un cortapapel para hacernos una cultura libresca, inútil, estéril, sin comunión con los hombres [...] Los problemas personales, sin trascendencia y profundidad verdaderas, nos parecen insoportables [...] La poesía es una espada flamígera para cantar y defender con pasión el amor y la libertad. Para cantar y luchar. Una espada, he dicho.<sup>5</sup>

3 Entrevista a Miguel Donoso Pareja, Guayaquil, 29 de enero de 2007.

4 Luis Cardoza y Aragón (1901-1992), poeta, ensayista, narrador y crítico de arte guatemalteco. Miguel Ángel Vásquez (1920), poeta, ensayista, narrador, periodista. Premio Nacional de Literatura Miguel Ángel Asturias en 1995.

5 Luis Cardoza y Aragón, “El artista y los problemas de nuestro tiempo”, en *Cuadernos del Guayas*, No. 5, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1953, p. 10.

El tercer artículo, “La evasión y la angustia”, es del crítico cubano Juan Marinello; en él sostiene que “la libertad es una responsabilidad; la evasión es fraude”. Y previene, condenatorio, contra esa “nueva manera de evasión” que ronda nuestra América: “Según ellos, todos los caminos están cerrados para el hombre, todas las posturas filosóficas son deleznable y todas las diferencias políticas infieles”. Y la condena por ser “una reiteración discipular de muy conocidas actitudes europeas”,<sup>6</sup> no porque argumente en contra de su contenido.

Los ecuatorianos Adalberto Ortiz, Constantino Vinuesa M., y Luis Cornejo Gaete escribieron “La función del artista y su expresión”, “El existencialismo de Jean-Paul Sartre”, y “Rastreando el pensamiento de Sartre”, respectivamente. Aunque menos radical y sin explosiones emocionales, el artículo de Ortiz se aproxima en contenido a los anteriores.<sup>7</sup> No hay que olvidar que eran los años en que se iba recomponiendo el equilibrio de las fuerzas políticas y económicas del país, luego del agitado período que va de 1925 a 1945. Los dos últimos pretenden ser textos explicativos; en realidad son lecturas bastante superficiales, que no reflejan una comprensión de los planteamientos de Sartre. Es significativo que, con excepción del penúltimo, ninguno de estos artículos realiza crítica específica de un libro o texto sartreano; su autor añade a manera de definición: “El existencialismo

6 Cfr. Juan Marinello, “La evasión y la angustia”, en *Cuadernos del Guayas*, No. 7, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1953, p. 1.

7 “Pero los tiempos han cambiado y las condiciones actuales de la sociedad y de los gobiernos de doctrinas liberales y socialdemócratas permiten hasta cierto punto, expresarse de forma más o menos directa contra todas las formas regresivas y opresoras, que simbolizan la negación de toda cultura y obstaculizan el desarrollo de los pueblos [...] no hacerlo es algo más que traicionarse a sí mismo” (Adalberto Ortiz, “La función del artista y su expresión”, en *Cuadernos del Guayas*, No. 5, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1953, p. 19).

obedece a una posición ante la vida, posición de renunciamiento, de cobardía, de inhibición del medio ambiente, de desesperanza y desilusión que los existencialistas llaman: nada. Por tanto se existe, pero fuera de la norma moral y religiosa, fuera, quizá de la misma sociedad”.<sup>8</sup> El existencialismo resulta así la bandera del intelectual no comprometido con su medio, del nihilista; y prevé para esta postura consecuencias más graves: “como bien hace notar Jorge Carrera Andrade, los existencialistas justifican el nazismo”. Resulta curioso, sin embargo, el hecho de que no hay noticias en este medio del Sartre marxista.

### Hasta que la Revolución cubana nos alcanzó

Pero a finales de la década de los cincuenta ya los tiempos eran otros. Para empezar, tuvo lugar la Revolución cubana, aunque aún no se declaraba socialista; y a partir de ella, el compromiso en abstracto o con causas geográficamente y culturalmente distantes se volvería compromiso con el proceso revolucionario en Latinoamérica. En la revista *La Semana* –publicada por el núcleo del Guayas de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, entre junio de 1959 y julio de 1962–, Sartre reaparece con un tratamiento diferente. Los objetivos de la publicación se sumaban a las consignas de construir una cultura nacional y de favorecer “nuestro propio destino de pueblo libre”, persiguiendo una suerte de actualización respecto de la cultura universal pasada y presente.<sup>9</sup> Con cierta

8 Constantino Vinuesa M., “El existencialismo de Jean-Paul Sartre”, en *Cuadernos del Guayas*, No. 6, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1953, p. 8.

9 “Nuestra tarea es eminentemente nacionalista, de unidad cultural americana y universal; [...] con el anhelo de que se forje la conciencia social ecuatoriana,

perspectiva positivista, ofrece espacios para la divulgación y puesta al día en diversas disciplinas científicas, sin descuidar el lugar para autores en filosofía. En este contexto, Sartre y el existencialismo son presentados por profesionales en el tema, esto es, por filósofos, tal como los textos psicoanalíticos son tratados por psicólogos, y los literarios y culturales, por ecuatorianos y extranjeros solventes en estas áreas (André Maurois, Alfonso Reyes, Arturo Uslar Pietri, Mariano Picón Salas, Leopoldo Zea, Augusto Arias, Alfonso Rumazo, Ángel F. Rojas, entre muchos otros, fueron sus colaboradores).

Entre el conjunto de artículos de temas filosóficos,<sup>10</sup> *La Semana* publicó dos que abordan específicamente el tema: uno del español-venezolano Juan David García Bacca,<sup>11</sup> “El existencialismo”, y otro del italiano Nicola Abbagnano,<sup>12</sup> “El existencialismo Positivo. Determinación y defensa de las posibilidades humanas”. Se trata de textos introductorios de riguroso carácter académico. Hay un tercer trabajo, “Francia universal: Sartre, Camus, Malraux”, del crítico francés Guy Dumur, que analiza a Sartre como autor literario, en el contexto de su generación. Esta segunda aproximación, de *La Semana*, busca acercarse más a los textos, de la mano de filósofos reconocidos; no

---

única garantía de independencia y autonomía de nuestra patria ecuatoriana” (“Extensión cultural”, en *La Semana*, No. 1, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1959, p. 4.).

10 Los siguientes textos aparecieron entre 1961 y 1962: “El problema de lo individual según Descartes y Husserl”, de Víctor M. Descalzi; “El conocimiento intuitivo en Schopenhauer y en Bergson”, de Ángel Celio Castro; “En torno a la intimidad de Kierkegaard”, de Carlos Sabat Ercasty; “Nietzsche”, de Leticia Gosdenovich.

11 Reconocido filósofo español, exiliado en América entre 1937 y 1977. Ejerció la docencia en universidades de Ecuador, México y Caracas, ciudades en las que residió entre 1939, 1942 y 1947, respectivamente.

12 Filósofo italiano, nacido en 1901. Autor de estudios sobre Jaspers, publicó varios textos sobre el existencialismo, y fue catedrático en las universidades de Nápoles y Turín. Falleció en 1990.

se mencionan otras facetas del autor francés, tampoco su activismo político. Miguel Donoso comenta sobre los dos primeros artículos: “A nosotros no creo que nos entusiasmaran; no me acerqué mucho al Sartre filósofo, al escritor de literatura sí”.<sup>13</sup> Joaquín Hernández coincide en esta apreciación: “el Sartre que más se conoció acá era el autor de teatro, de novelas, el representante de una postura frente a la vida, no el Sartre filósofo”.<sup>14</sup>

*La Semana* incluía, además, un espacio para cuentistas ecuatorianos. Allí aparecieron, en marzo y en junio de 1962, textos de la narradora Mónica Lys: “El retrato de Susi (relato existencialista inconcluso)” y “La llave”. Los dos presentan intencionales alusiones a temas y motivos sartreanos; los personajes protagónicos, en ambos casos una mujer, hablan de la pérdida de sentido de la vida, manifiestan una conciencia social incipiente, y expresan deseos de cambio. Lo valioso de ellos es la presentación de atisbos, esquemáticos, ciertamente de este personaje-tipo en nuestra narrativa, aunque la autora no consiga en ellos una conjugación armoniosa de dos gestos sartreanos: el reconocimiento de estar avocado a optar, en tanto ser (sobre todo en “La llave”) y, por otro lado, la situación del encuentro con *el otro* –un oprimido– en la solidaridad.<sup>15</sup>

### Breves notas sobre el desencanto

Es posible ubicar al personaje del militante desencantado en promociones anteriores de nuestra literatura: entre los

13 Entrevista a Miguel Donoso Pareja antes cit.

14 Entrevista a Joaquín Hernández antes cit.

15 Salvando las distancias, recuerdan un poco, por su atmósfera, al cuento “La prueba” de Alsino Ramírez Estrada (Guayaquil, 1930), incluido en la antología *Diez cuentos universitarios*, 1953.

narradores de la década del cincuenta e incluso en una novela del 30 –*El desencanto de Miguel García* (1929), de Benjamín Carrión; sin embargo, esta sensación no posee los rasgos del personaje existencial –referido siempre a lo ontológico–, sino que obedece a causas específicas de su realidad, aunque no siempre tenga conciencia de ellas. Como ejemplo, tenemos a los personajes militantes socialistas de *La semilla estéril* (1962) de Pedro Jorge Vera –novela escrita precisamente por los años en que empezaba a circular en Guayaquil la noción sartreana del compromiso del intelectual. Uno de ellos, el más conflictuado, es lector de Nietzsche –el humanista ateo– y de Kempis –el religioso de los siglos XIV y XV, que buscó la imitación de Cristo en el alejamiento del mundo.<sup>16</sup> Sus digresiones intelectuales no son sartreanas en absoluto, aunque se encuentre acosado por el impulso intelectual –también religioso, inevitablemente– de asumir un compromiso con los pobres. David Caballero, de *Los animales puros* (1946), es otro personaje desencantado de Pedro Jorge Vera, pero uno que busca reeditar la estética modernista; su conflicto central radica en una mentalidad de clase no asumida, que entra en contradicciones con sus deseos y con las nascentes posiciones políticas de izquierda en el país.

Pienso que el primer gran desencantado existencialista de nuestra narrativa es el personaje narrador de *Henry Black* (1969), de Miguel Donoso Pareja. Sin haber tenido conciencia de ello hasta este momento, “lo que leí de Sartre está ahí”, reconoce. Más allá de la compleja estructura de la novela –construida a la manera de montaje cinematográfico de escenas, con superposición de imágenes (algunas de ellas con elementos surrealistas), búsqueda de anulación de los elementos temporal y espacial,

16 Cfr. Pedro Jorge Vera, *La semilla estéril*, Madrid, Edilibro, 1984, p. 129.

multiplicidad de puntos de vista, etc.–, pervive este personaje: casi un aventurero, alguien que opta por el “no hacer”, en oposición al fácil y justificatorio “hacer”; es un hombre sin fe y sin esperanza en las luchas revolucionarias, cuya actitud es declaradamente anti-heroica; insiste en los “actos gratuitos y naturales”, sobre todo en su rebeldía (que “no se refiere al hacer sino al no hacer. Ese es, en cierto modo, el verdadero sentido de mi rebeldía”).<sup>17</sup> En este narrador innominado sobresalen su sentido de la libertad, aunque ésta lo lleve a “nada” –perviviente él con sus obsesiones, cuyos grilletos no oculta–, y la defensa de sus elecciones hasta las últimas consecuencias.

Miguel Donoso leyó al Sartre narrador y autor de teatro a inicios de la década del cincuenta, lo cual no deja de resultar sorprendente, por el atraso crítico en la llegada de textos extranjeros por esos años. Su caso es también una excepción. En general fue a mediados y finales de la década del sesenta cuando los intelectuales guayaquileños iniciaron la lectura del autor francés, cuando empezaba a revertirse algo la dificultad de acceso a novedades editoriales. Según relata Jorge Velasco, influyó la presencia de una librería muy bien dotada, Nuestro Tiempo,<sup>18</sup> cuyo asesor de adquisiciones era el poeta Fernando Nieto. Sin embargo, las dificultades para proveerse de novedades persistían, sobre todo para “contemporizar el conocimiento”, en palabras de este último. Fernando Balseca, gran buscador de libros desde fines de los setenta, encontraba en Quito lo que era imposible conseguir en Guayaquil.<sup>19</sup>

17 Miguel Donoso Pareja, *Henry Black*, Quito, El Conejo, 1983, p. 10.

18 Entrevista a Jorge Velasco Mackenzie, Guayaquil, 30 de enero de 2007.

19 Entrevista a Fernando Balseca incluida en el presente volumen.

## El Montreal, Sicoseo y Sartre, con los acordes de Toña la Negra

En Guayaquil, que pese a las dificultades buscaba ponerse al día en lo cultural, es preciso detenerse en dos instituciones que hablan mucho del tono vital de los porteños, hacia fines de los sesenta y los setenta. Una es el grupo-taller Sicoseo,<sup>20</sup> que mantuvo dos años de actividad, a partir de 1978; la otra aglutinó en su caos vigoroso largas tertulias de la bohemia cultural guayaquileña durante más de cuatro décadas, hasta que cerró sus puertas, fulminada por la modernización urbana, en el año 2000: el café y bar Montreal.<sup>21</sup> La relación entre ambos espacios es íntima: de las charlas en el café surgió en buena parte la inquietud de conformar el grupo-taller, y en este mismo sitio prosiguieron algunos debates, luego de que el grupo formalmente se disolviera en 1980.

Uno de los fundadores del grupo-taller, Fernando Nieto, comenta lo que aquél significó para su trabajo personal como escritor:

Más que una redefinición de mi trabajo poético, Sicoseo fue un punto de partida para esclarecer el cómo y por qué [sic] de un discurso que trastabillaba sin encontrar una tradición que no sea la complacencia de la mediocridad asfixiante. La

20 Lo conformaban “Hugo Salazar Tamariz, el mayor. Fernando Nieto, Edwin Ulloa, los hermanos Gaitán y Solón Villavicencio, Willington Paredes, un brasileño (solo sé que se llamaba Arakien), y yo. Nos conocimos en la universidad, un poco integrados al famoso Frente Amplio de Izquierda, con el cual alguna vez hasta pensamos que se podía llegar al poder. No te olvides que hasta hubo un poeta bastante bueno que fue candidato a vicepresidente de la república en esa generación, que fue Humberto Vinuesa. También iban Fernando Balseca, Raúl Vallejo, de vez en cuando el genial Itúrburu y Jorge Martillo; nos visitaban Cecilia Ansaldo, Marina Paolinelli y una chica que desapareció del ámbito, una narradora interesante que se llamaba Esperanza Villalba; pienso que se le acabó el numen porque se hizo comunista, y los comunistas en este país como en todas partes del mundo lo que menos tienen es imaginación”. Entrevista a Jorge Velasco Mackenzie antes cit.

21 Ubicado en Pedro Moncayo y Víctor Manuel Rendón, frente al Parque del Centenario.

fugacidad de Sicoseo sirvió para desolemnizarme y mirar con desconfianza la vocinglería retórica, municipal y espesa de esos tiempos que, supongo, fueron iniciáticos en más de un sentido para quienes intentábamos encontrar una personalidad más allá del provinciano aplauso que se regodeaba con el recuerdo de los tótems nutricios de una ecuatorianidad nunca demostrada su existencia, pero autosatisfecha en su lamentación acomplejada. En realidad me ayudó a faltarle el respeto a los nombres y mitos consagrados y definitorios dentro de eso que ahora la moda llama canon y que no ha sido más que una triste procesión de nichos mortuorios bobaliconamente venerados. De pronto descubrí que no tenía un pasado al cual asirme por lo que debí fabular una tradición fuera de la patriótica histeria historiográfica y encontrar apoyos en literaturas que, después de todo, nunca fueron foráneas si es cierto eso de que la patria de los escritores es el lenguaje. Contradictoriamente tal vez fui –en exceso– cartesiano en lo de la duda metódica, aunque en realidad para mí la consigna precisa nunca fue el *cogito ergo sum* sino el *coito ergo sum*. [...] Sospecho que lo más relevante de Sicoseo fue que mantuvimos durante algún tiempo, unos más otros menos, una actitud algo homogénea ante la literatura que, por entonces, fue también una actitud ante la vida. No duró mucho porque la vida es intransigente y se dedicó a cooptarnos, también a unos más y a otros menos.<sup>22</sup>

Jorge Velasco se refiere al ambiente al interior del grupo, y a los autores que allí se leían; valora la influencia que en lo literario le aportó:

En Sicoseo casi no se mencionó a Sartre, y no recuerdo que se haya leído a ningún otro filósofo. Preferíamos leer, escuchando a Ismael Miranda o a Héctor Lavoe, mucha novela

22 Fernando Itúrburu, "Entrevista a Fernando Nieto Cadena", 14 de noviembre de 2006, en [http://lineas-de-fuego.blogspot.com/2006/11/entrevista-fernando-nieto-cadena\\_14.html](http://lineas-de-fuego.blogspot.com/2006/11/entrevista-fernando-nieto-cadena_14.html) (consultada 20 de enero de 2007).

latinoamericana, bastante poesía inglesa, todo Faulkner, Dos Passos, Truman Capote y dale con más Mongo Santamaría, Papo Lucca, y mucha cerveza. No había ninguna mecánica particular de trabajo. Nunca leímos nada en grupo, sólo escuchábamos grupalmente a Willington Paredes, y en grupo también tomábamos cerveza. Creo que el único valor que tuvo Sicoseo fue romper una forma de valorar y de acercarnos a la literatura, fue lo único. Yo no he visto nada más que sea positivo de Sicoseo, lamentablemente es así.<sup>23</sup>

La mirada que Fernando Balseca tiene de Sicoseo está marcada por cierto magisterio ejercido por los escritores que allí se reunían, particularmente por las búsquedas enunciadas por Jorge Velasco y Fernando Nieto;<sup>24</sup> en efecto, esos autores imprimieron a la narrativa y la poesía guayaquileñas de los setenta y mediados de los ochenta una nueva manera de ver y sentir la literatura<sup>25</sup> (muy ligada a lo popular-marginal y a otras influencias culturales, como la musical –con presencia de la salsa, el pasillo y el bolero–, siempre desde el punto de vista de estos personajes marginales que se visibilizaban otra vez en nuestras representaciones literarias, luego de una pausa que se iniciara a mediados y finales de la década del cincuenta).<sup>26</sup> En su testimonio, el narrador y crítico Raúl Vallejo confirma que

23 Entrevista a Jorge Velasco Mackenzie antes cit.

24 Cfr. entrevista a Fernando Balseca incluida en el presente volumen.

25 El otro narrador clave de ese período –e injustamente "olvidado" a veces– es Carlos Béjar Portilla, quien no formó parte del grupo Sicoseo.

26 La influencia de estos autores se verá enriquecida más adelante por una perspectiva estructuralista en el trabajo de los textos –orientada principalmente por Miguel Donoso Pareja desde el mismo año de su regreso de México, en 1982–; obviamente las nuevas producciones no se agotaron en esta influencia ni en la temática mencionada, de lo cual da fe con amplitud la "explosión" de escritores y escritoras surgidos en Guayaquil a partir de la década del 90, y muy en relación con el trabajo de Donoso en los talleres literarios.

el maestro del grupo era Fernando Nieto Cadena. Él hizo de la literatura una opción de vida y nos la mostró como una militancia ética y estética. Él hablaba de vallenatos, música salsa, conocía y frecuentaba el mundo bohemio y prohibido del cabaret [...] En medio de las cervezas y las chuletas de cerdo que comíamos, a mano limpia, en un lugar privilegiado como era el Sindicato de Trabajadores del Guayas, frente al Parque Centenario, Fernando Nieto hablaba de Sartre, de Luckács, de Roland Barthes, de Gramsci; digamos que, en ese entonces, era un intelectual sin poses intelectuales ni cara difícil, bajo su liderazgo el ser comprometido no tenía por qué ser aburrido.<sup>27</sup>

La amistad y la mutua influencia entre los integrantes del grupo se mantuvo muchos años después de que éste se disolviera. En la memoria literaria del puerto, en las décadas posteriores, Sicoseo fue percibido como una cofradía, convertido en una suerte de mito letrado urbano: el del grupo literario; durante más de tres décadas la ciudad habrá sentido nostalgia de un espíritu gregario que pudiera inventarse y renovar los ámbitos culturales no institucionales,<sup>28</sup> incluso de la preeminencia y el reconocimiento que en sus días tuvieron los del 30. Jorge Velasco prosigue con su testimonio:

Nos reuníamos en las casas de cada uno, básicamente en Imbabura y Rocafuerte, en el departamento que ocupaba Gaitán Villavicencio, todos los sábados a partir de las 4 pm. Trabajamos muy pocos textos literarios nuestros, es lo que menos hicimos allí. Creo que yo leí tres o cuatro cuentos en

---

27 Entrevista a Raúl Vallejo incluida en el presente volumen.

28 Entre los escritores guayaquileños de la década del cincuenta, cinco publicaron en conjunto *Diez cuentos universitarios* (1953), pero no constituían un grupo de trabajo literario; tampoco lo conformaron los de la década del sesenta. Este vacío y esta falta fueron más sentidos sobre todo entre los autores que buscaron apartarse del canónico realismo social, perviviente en ciertos círculos oficiales hasta los años sesenta en el país.

los dos años que duró el taller, y eso como mucho; Fernando Nieto, que era un poco el pope, nunca leyó ningún poema suyo, peor Hugo Salazar Tamariz. Con esos tres cuentos yo era el que más leía. El resto, pasábamos escuchando las larguísimas diatriba-conferencias de Willington Paredes sobre cómo cambiar los destinos del mundo: y eso fue lo que causó, precisamente, la desaparición del taller, porque nosotros queríamos básicamente escribir. Las apreciaciones sociopolíticas de Willington... Incluso yo he llegado a pensar que él se acercó al taller con afán de romperlo, que fue una especie de misión; pero una misión inútil, porque nosotros éramos políticamente inofensivos, por completo, y éramos muy folclóricos. Creo que hay mucho mito alrededor de Sicoseo: sólo se publicó una revista en dos años, a finales de la década del 70.<sup>29</sup>

Del Montreal, en cambio, habla con nostalgia y cariño:

Era una especie de capilla, más bien el punto de reunión, de encuentros y desencuentros, de discusiones y polémicas. Yo creo que el Montreal fue mucho más valioso que el mismo Sicoseo como espacio, porque allí convergían no solamente escritores sino pintores, poetas, borrachos, medio borrachos, putas, medio putas; era una cofradía muy nutrida. Abría las puertas a las once de la mañana y las cerraba muy tarde en la noche. Allí llegaban las personas según sus horarios, llegaban siempre, los que hacíamos clase en las universidades nos retirábamos, los más noctámbulos se quedaban hasta el cierre, que era a las doce de la noche, hasta esa hora tenía permiso Floresmilo Arcos, el dueño. Este flujo intenso duró toda la década del 60, y no paró hasta el 2000. Yo aprendí mucho más en el Montreal que en el taller, porque todo el tiempo la gente se aparecía con nuevos libros, nuevas revistas, mostraban sus textos, lloraban sus angustias o celebraban sus éxitos.<sup>30</sup>

---

29 Entrevista a Jorge Velasco Mackenzie antes cit.

30 *Ibid.*

Fernando Balseca coincide en buena parte con la visión del Montreal que presenta Velasco.<sup>31</sup> En muchos otros puntos guardan diferencias de criterio: respecto de las características de las lecturas sartreanas en Quito y en Guayaquil,<sup>32</sup> del rol de Sicoseo sobre el proceso individual de compromiso con la literatura. En cuanto a las “aproximaciones y distancias” respecto de las búsquedas de los escritores quiteños del momento, Raúl Vallejo opina: “Conocíamos a la gente de *La bufanda del sol*, de Quito, y tal vez tuvimos ganas de emularlos. Pero nuestra onda tenía más apego por la existencia que por el existencialismo. Fue así como Fernando Nieto dijo que todo esto era un *sicoseo*, es decir, un vacile, un ‘habla serio... serio te estoy hablando’, sin necesidad de ser solemnes, y, de paso, una manera de reelaborar el lenguaje popular”.<sup>33</sup> Se insiste en que no sólo es a partir de las instituciones con las que desarrollan identidad lo que marca diferencias entre los escritores de la Costa y los de la Sierra: “Ellos estaban más cerca de la filosofía que nosotros, de hecho tenían como preocupación básica la filosofía. Nosotros, arrastrados por la frivolidad tropical, éramos necesariamente diferentes, y eran diferentes nuestros modos vitales de asumir el compromiso de la escritura, el encierro en la cárcel del fabulante”.<sup>34</sup> Y en cuanto al activismo político, hay matices según las generaciones: respecto de la suya, Jorge Velasco sostiene que los de este grupo inicial eran “políticamente inofensivos, por completo, y [...] muy folclóricos”.<sup>35</sup> Respecto de los escritores más jóvenes,

31 Cfr. entrevista a Fernando Balseca incluida en el presente volumen.

32 *Ibid.*

33 Entrevista a Raúl Vallejo incluida en el presente volumen.

34 Entrevista a Jorge Velasco Mackenzie antes cit.

35 Sobre su propia experiencia de la relación entre el trabajo político y el literario,

que llegaron poco después (Fernando Balseca, Fernando Itúrburu, Raúl Vallejo, Mario Campaña, Jorge Martillo), acota Fernando Nieto que éstos sí “buscaron además una militancia más efectiva, alrededor creo de la izquierda cristiana”, reunidos en torno a Willington Paredes, cuando Nieto ya había viajado a México.<sup>36</sup>

Hay que indicar que en Fernando Balseca –más vinculado a la militancia política y al ámbito académico que Velasco, perteneciente a otra generación de escritores y tal vez a una época particularmente activa (en lo cultural) de la institución en que estudió– produjeron impacto notorio las escasas lecturas sartreanas que le propuso en su momento la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil.<sup>37</sup> En opinión del resto de entrevistados, la recepción de Sartre en el campo académico guayaquileño fue leve, tangencial. Aunque con matices, prácticamente todos están de acuerdo en la casi nula gravitación del ámbito académico, no sólo

---

Fernando Nieto ha respondido: “De pronto me vuelvo a encontrar sicoseándome el mate para descubrir a balón pasado cómo la cuestión política se empiezo, con mi trabajo literario. Desde hace mucho, desde que asumí mi elemental y primitiva condición de poeta (a la manera del fraterno Roque Dalton): algo así como un desecritor de cotidianidades. Mi consigna existencial ha sido que todo tiempo pasado siempre fue peor. Trato de recordar y me encuentro que en realidad quiero saber si existió algo que de manera tan solemne, grave y almidonada respondió al membrete de FADI; como casi todo, una imitación servil de lo que se hacía en otros territorios, en Uruguay concretamente. Lo del Frente Cultural fue una vaina de la gente abrigada por *La bufanda del sol*, a la que Sicoseo correspondió por aquello de que también los guayacos nos vestimos con las modas de la culta izquierda que oraculizaban el advenimiento triunfal de esos tiempos que el delirante/hilarante (hoy lo sabemos) Bob Dylan proclamó. [...] Hasta nos creímos que la palabra, la poesía era un arma de combate, sin percatarnos de la admonición anticipativa de lo dicho por Alberti a través de Serrat: se equivocó la paloma. No porque haya sido un error abrazar el marxismo con sus enseñanzas que no pudimos, no quisimos o no supimos vivirlas más allá de la pose a lo pensador de Rodin”. Entrevista a Fernando Itúrburu antes cit.

36 Pero aún desde la perspectiva de su militancia política de esos años, Balseca rescata el espacio para las diferencias; sobre la relación entre literatura y compromiso, él afirma: “Ni Sicoseo ni la militancia jamás me exigieron condición alguna para mi escritura”. Entrevista a Fernando Balseca incluida en el presente volumen.

37 Cfr. entrevista a Fernando Balseca incluida en el presente volumen.

en la recepción de Sartre, sino en general en la actividad cultural y en las búsquedas de los autores durante la década de los 70 (las universidades parecen haber funcionado más bien como sitios de encuentro).<sup>38</sup> En todo caso, hubo profesores puntuales que presentaron textos sartreanos en sus cátedras: literarios y de crítica, no filosóficos, según recuerdan Fernando Nieto y Joaquín Hernández. Tres de los maestros mediadores en esta labor fueron el escritor Francisco Tobar y el sacerdote español Juan Ignacio Vara, en la Universidad Católica, y el periodista y crítico Manuel de J. Real, en la Universidad de Guayaquil.

El acercamiento principal de los literatos guayaquileños a las novelas y al teatro de Sartre se dio individualmente –según se comentará más adelante– y al margen de las universidades.<sup>39</sup> Cabe preguntarse si acaso la irreverencia del mismo Sartre y su espíritu de provocación y de rebeldía potenciaron la iconoclastia de estos lectores, reflejándola y volviéndola más evidente, señalándola como un camino posible, autorizándola.<sup>40</sup> Casi no llama la atención que su obra se haya leído al margen de la academia, prácticamente; incluso que el estudio de los textos filosóficos –abordado por muy pocos– se haya dado individualmente o en

---

38 Este es mi testimonio personal: como ávida lectora de literatura y estudiante de medicina en la Universidad Católica a fines de los 70, conocí las novelas y teatro de Sartre por dos estudiantes que habían llegado de Quito, exmilitantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, quienes naufragaban en el existencialismo. Creo que pudo haber algo de pose en uno de ellos: hubo un momento en que, si no eras existencialista no estabas en nada. Pero también a través de esa obra literaria se revelaban nociones frente a las cuales no era posible mantenerse indiferente: había que tomar postura, y resultó que fue para toda la vida.

39 Jorge Velasco es particularmente enfático: las universidades no cumplieron ningún papel en el movimiento cultural de fines de los sesenta y los setenta. “Algo significó la Católica, pero teníamos poco acceso a ella. El único rol de la universidad (estatal) en esos años fue la creación de un grupo paramilitar represivo llamado *Los Atalás*”. Entrevista a Jorge Velasco Mackenzie antes cit.

40 Cfr. entrevista a Fernando Nieto Cadena incluida en el presente volumen.

grupos informales; en todo caso, fuera de cualquier tutoría que los guiara y de las universidades. Miguel Donoso leyó al Sartre literario de esta manera, y apenas lo habrá comentado: “con Alsino Ramírez. Nos reuníamos muy poco, no éramos grupo, no había escuelas de literatura”.<sup>41</sup> Igual ocurrió con Jorge Velasco, quien conoció al autor francés en los años 70. Fernando Nieto señala que realizaba sus lecturas sartreanas más bien solo, y las comentaba con amigos; añade que al interior del grupo Sicoseo, por ejemplo, se leía a Marx –largamente preferido–, o a Sartre.<sup>42</sup> Inclusive intelectuales más ligados a la academia, como Joaquín Hernández, coinciden en que el trabajo al interior de esos grupos de estudio

era realmente menos formal que ahora, cada uno venía con una serie de inquietudes, de preguntas, y nos reuníamos a discutir los libros, a comentarlos, y a tratar de ver de qué manera podíamos romper la linealidad de la lectura de esos libros o interpretar lo que estaba pasando en base a esos libros. Se discutía, se leía, pero no creo –insisto– que en mi caso fue un tiempo de larga duración. En esa época ya habían pasado 20 años del Sartre existencialista, ya había la preocupación de volver a leer a clásicos, más bien, de leer a Marx, a Lenin, a Hegel. Los grandes debates no estaban con Sartre. Como he dicho, él era más bien un interlocutor de paso, que ayudaba.<sup>43</sup>

En cuanto al momento de la primera recepción sartreana, y al preguntársele si hubo diferencias de recepción entre el Sartre existencialista y el marxista, Hernández opina:

---

41 Entrevista a Miguel Donoso Pareja antes cit.

42 Jorge Velasco insiste en que, por lo demás, tampoco se leía demasiada teoría marxista.

43 Entrevista a Joaquín Hernández antes cit.

Hubo un atraso de décadas en las lecturas sartreanas. Un poco las películas de Bergman, de Fellini, de Antonioni daban ese ambiente de que no vivíamos en algo transparente. En los 60 se da una lectura más importante, una recepción más fuerte de la obra sartreana existencialista, pero que inmediatamente pasa a ser arrollada por el otro Sartre, el adherido al Partido Comunista y partidario permanente de todos los procesos de descolonización [...] Quizá ese destiempo en la recepción se pueda entender por el sector al que llegó, de intelectuales que se estaban recuperando de las novelas indigenistas, del realismo, que trataban de buscar un nuevo camino y nuevas posibilidades.<sup>44</sup>

Las nociones sartreanas de la libertad y del compromiso llegaron e impactaron, aunque aparentemente de manera desigual; pero más que eso: se imbricaron entre sí en el fértil contexto latinoamericano de renovación cultural y de las fuerzas políticas, posterior a la Revolución cubana. Afirma Fernando Nieto: “De hecho [...] en mí latía ese puritano afán de ser, políticamente hablando, un animal puro, como en los textos de Pedro Jorge Vera y José Revueltas. El mesianismo de alguna manera rondaba los barrancos de la eticidad. No sé si esto producto de mis lecturas sartreanas o un resabio de mis años de escolar de centros educativos católicos”.<sup>45</sup> Joaquín Hernández apostaría por lo segundo.<sup>46</sup>

Los jóvenes de los años 60, 70 y 80 entendían lo que era el compromiso y accedían a él, pero no por Sartre sino porque el cristianismo que les habían enseñado y que respiraban les exigía eso. La Teología de la Liberación vino a ser la fuente de ese compromiso. La idea de la libertad exigía eso

de nosotros, la idea de la libertad cristiana exigía nuestra participación en un mundo que estaba en conflicto. Por otra parte, al ser una tesis de mala conciencia que la vida es una “pasión inútil”, el compromiso efervescente y sin mediaciones no trascendía. Yo creo que de Sartre pesó más, en las generaciones del 60 y 70, “el compromiso” que la vida como una “pasión inútil”.

## De los libros a la vida

Adicionalmente –ya se lo dijo–, el filósofo Sartre no podía aislarse de sus actos. Aunque europeo, no resultaba extraño, pues su afinidad con Cuba lo volvía *nuestro*. Es conocido que la Revolución cubana implicó, en las configuraciones culturales latinoamericanas de los sesenta, una manera muy propia de asumir esta nueva utopía, la revolucionaria. La condición del ser latinoamericano se vio íntimamente tocada con ella; conmovió y transformó sus motivaciones, deseos y directrices; implicó un giro radical en la palabra que se había empezado a tomar desde inicios del siglo XX. Por todo eso Sartre –el marxista sin confrontar en esencia al existencialista– pudo ser sentido como propio. Por eso ha pervivido específicamente en las elecciones vitales de los entrevistados. Existencialismo imbricado a la esperanza de cambios sociales mediante la revolución, devinieron casi en un nuevo *ethos* latinoamericano entre los escritores del sesenta y del setenta, y aún alcanzó a los de la década del ochenta. Miguel Donoso dijo: “Todo lo que había leído de Sartre está ahí”, en *Henry Black*. Además estaba todo lo que él mismo vivió hasta entonces, todo lo que él era, lo que él se planteaba y aspiraba a ser, sus opciones personales diferenciadas en ese contexto cargado de euforia revolucionaria.

44 *Ibíd.*

45 Entrevista a Fernando Nieto Cadena incluida en el presente volumen.

46 Entrevista a Joaquín Hernández antes cit.

En palabras de Joaquín Hernández, el existencialismo “dio nombre a una sensación” que ya existía aquí; sensación referida a la realidad de frustraciones e injusticias de muy larga data, cuya constatación y efectos se vivían con intensidad: el desencanto unido a la esperanza de cambios radicales que por aquellos días parecían cercanos, a través de la revolución. Es la razón por la cual se percibe un sentir existencial aún en los autores que niegan su influencia –como Jorge Velasco–, incluso en quienes no leyeron al Sartre filósofo.

Se dijo que probablemente un extremo del espectro de recepción sartreana –acaso el más numeroso– sea el de lectura de su producción literaria y nada más; el extremo opuesto (los que leyeron también la obra filosófica) es dramáticamente menor en número. Pero lo más importante, tal vez, es que eso no parece haber implicado diferencias mayores en los efectos de la recepción, entre miembros del grupo lector de Sartre. Los intelectuales de ambos extremos muestran vidas indeleblemente marcadas por las nociones de la libertad y del compromiso –ya no en conflicto, como inicialmente las sintieron, sino conjugadas, resignificadas ambas a partir de la condición ética como propia del hombre, de la libertad para decidir.

Como ejemplo de lo dicho, toman la palabra los poetas: “En mí los dos Sartre [el existencialista y el marxista] sacudieron mi descubrimiento de las múltiples realidades de la vida. El Sartre de *La náusea*, de *Los secuestrados de Altona*, lo mismo que el Sartre encontrado en el prólogo de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, el que repartía volantes en Mayo del 68 y el que rechazó el Nobel”.<sup>47</sup> A su vez, Fernando Balseca inicia su recuento del impacto de Sartre no a partir de algún texto, sino de

47 Entrevista a Fernando Nieto Cadena incluida en el presente volumen.

un acto del escritor francés: no recibir el Premio Nobel. Balseca subraya que esta “acción sartreana, la del rechazo de lo consagratorio, es un acontecimiento central no sólo para la vida del escritor francés sino para todos los escritores que lo suceden, tanto así que se puede hablar de un ‘antes del rechazo del Nobel’ y de un ‘después del rechazo del Nobel’”.<sup>48</sup> Insiste en que en este gesto “hay una tesis permanente que distingue su escritura literaria y su acción intelectual, que es la soberanía que Sartre halla en la escritura y, por ende, en la escritura como un dispositivo para hacer del escritor una persona soberana”.<sup>49</sup> Fernando Nieto había tomado la palabra, en su poesía: “si se quiere escribir no se requiere otro patín/ otro arranque/ que ser consecuente con la vida nada menos”.<sup>50</sup>

Y así como Miguel Donoso no tuvo conciencia –hasta enero de 2007– de que un personaje suyo era esencialmente existencialista, igualmente Jorge Velasco –que niega categóricamente toda influencia sartreana en su vida y en su obra– sorprende con su respuesta al ser preguntado sobre la relación entre literatura y compromiso:

Nos interesaba incorporar lo popular a la literatura pero sin ser panfletarios, buscar las resonancias de las vidas comunes y dotarlas de dimensiones poéticas, el rescate de lo perdido por inválido para dotarlo de un compromiso estético y ético, por supuesto las ciudades y las contradicciones de clase que se expresaban en su música, sus percepciones del amor, y la solidaridad. Nuestros asuntos literarios ya estaban en busca de autores libertarios. No provenían de la condición sartreana

48 Fernando Balseca, “Sartre y la soberanía del escritor”, ensayo incluido en este volumen.

49 *Ibíd.*

50 Fernando Nieto Cadena, “Las mismas cosas con otras mismas palabras”, en *De buenas a primeras*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1976, p. 50.

sino de los espacios de la ciudad, los barrios, cantinas, calles, burdeles. Bueno, la condena de la libertad humana que él pregonaba siempre ha existido. En eso todos pensábamos muy parecido. Además no hubo militancia, sólo el compromiso que todo escritor asume con el lenguaje cuando escribe.<sup>51</sup>

Y si aquí no se encuentra Sartre, pueden registrarnos a todos. En otras palabras, y “para no abusar de la paciencia, quien esté libre de existencialismo que tire su computadora al basurero”, sentencia Nieto.

Con menor creatividad y belleza hubo también, en el contexto de militancia de izquierda, una recepción más fugaz; “Sartre nunca tuvo dentro de la izquierda un papel protagónico”, según Hernández: “que yo recuerde, *La crítica de la razón dialéctica* no era un texto obligatorio, o los ensayos sobre lo social. Yo creo que la reflexión de Sartre fue más bien un apoyo, a partir de la idea de que hasta un intelectual de la talla de él, tan poderoso, tan interesante, estimulante, y rico también, estaba por la causa del socialismo. No nos olvidemos de la época, durante la guerra fría ser marxista implicaba consecuencias reales”.<sup>52</sup> Otro importante espacio de recepción –el de los católicos– está igualmente marcado por la ambigüedad: “Sartre nunca fue claramente bienvenido, ni como literato ni como marxista. Incluso tampoco creo que los grupos de liberación lo hayan acogido con favor. ¿Por qué? Yo creo que pesaba mucho su pasado, el de un ateísmo sin atenuantes, su visión a veces burlesca de la condición humana. No creo que para esa visión Sartre fuera un interlocutor preferido”.<sup>53</sup> Lo que sí resulta claro es que muchos de los jóvenes de las décadas de los

---

51 Entrevista a Jorge Velasco Mackenzie antes cit.

52 Entrevista a Joaquín Hernández antes cit.

53 *Ibid.*

setenta y ochenta que fueron tocados en efecto por la noción del compromiso con el otro, lo hicieron a partir del cristianismo.

## Coda

Para cerrar este recorrido –desigual, a veces errático, seguramente incompleto– detrás de las huellas de Jean-Paul Sartre en Guayaquil, en términos generales puedo decir que su presencia es visible en diversos momentos (abarca varias décadas, de manera no uniforme) y en varios contextos: ante todo en el literario, muchísimo menos el político, apenas con breves esbozos en el académico. Muchos se acercaron a su teatro y su narrativa, pocos escritores estudiaron además su obra filosófica, la sociológica y la crítica. Ellos fueron escasos, no estaban agrupados, y pertenecían a generaciones diferentes –como ejemplo: uno nació en 1931 y otro en 1959–. Sin embargo, tienen en común el valor de su propia obra literaria –sin negar la de otros, no sartreanos– y el impacto del autor francés en sus vidas. Porque, por sobre todo, Sartre encarnó una nueva manera de *ser-en* y de *ser-a-través-de* la literatura, a partir de las nociones de libertad y del compromiso,<sup>54</sup> de su insistencia en la solidaridad, en la dignidad y en la condición ética del hombre; como Fernando Nieto que, sin darse por concluido ni ser celebratorio, mantiene intacto “el ánimo para continuar siendo el que supuso o soñó ser y aún aspira llegar a ser”. Por otro lado, esas nociones sartreanas proveyeron a la literatura del Ecuador –y de toda Latinoamérica– de un cierto

---

54 Fernando Nieto Cadena resalta que, para él, ser consecuente con la forma literaria implicaba todo lo anterior: “Para mí el compromiso inicial siempre fue con la literatura. Primero ser escritor, después lo que los comisarios quieran” (Entrevista a Fernando Nieto Cadena antes cit.).

personaje tipo, frecuente en la producción literaria de las décadas de los setenta y ochenta: el último héroe moderno, el desencantado existencial, cuya primera y rutilante aparición en el país la encontramos en el personaje narrador de la novela *Henry Black* (1969), de Miguel Donoso Pareja. Y eso es todo por acá, en Guayaquil.

## Bibliografía

Abbagnano, Nicola, “El existencialismo positivo. Determinación y defensa de las posibilidades humanas”, en *La Semana*, No. 61, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1960.

Cardoza y Aragón, Luis, “El artista y los problemas de nuestro tiempo”, en *Cuadernos del Guayas*, No. 5, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1953.

Donoso Pareja, Miguel, *Henry Black*, Quito, El Conejo, 1983.

Dumur, Guy, “Francia universal: Sartre, Camus, Malraux”, *La Semana*, No. 40, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1960.

García, Juan David, “El existencialismo”, en *La Semana*, No. 33, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1960.

Itúrburu, Fernando, “Entrevista a Fernando Nieto Cadena”, 14 de noviembre, en [http://lineas-de-fuego.blogspot.com/2006/11/entrevista-fernando-nieto-cadena\\_14.html](http://lineas-de-fuego.blogspot.com/2006/11/entrevista-fernando-nieto-cadena_14.html), 2006

*La Semana*, No. 1, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1959.

Lys, Mónica, “La llave”, en *La Semana*, No. 124, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1962.

—, “El retrato de Susi (relato existencialista inconcluso)”, en *La Semana*, No. 118, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1962.

Marinello, Juan, “La evasión y la angustia”, en *Cuadernos del Guayas*, No. 7, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1953.

Nieto Cadena, Fernando, “Las mismas cosas con otras mismas palabras”, en *De buenas a primeras*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1976.

Ortiz, Adalberto, “La función del artista y su expresión”, en *Cuadernos del Guayas*, No. 5, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1953.

Vásquez, Miguel Ángel, “El arte de nuestro tiempo y la función del artista”, en *Cuadernos del Guayas*, No. 3, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1952.

Vera, Pedro Jorge, *La semilla estéril*, Madrid, Edilibro, 1984.

—, *Los animales puros*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión / Campaña Nacional Eugenio Espejo del Libro y la Lectura, 2004.

Vinueza M., Constantino, “El existencialismo de Jean-Paul Sartre”, en *Cuadernos del Guayas*, No. 6, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1953.

## Entrevistas de la autora

A Fernando Nieto Cadena: “Más que intelectuales orgánicos éramos intelectuales orgásmicos”, 15 de enero de 2007.

A Fernando Balseca: “El Sartre que pervive es el del compromiso”, Quito, 6 de febrero de 2007.

A Joaquín Hernández, Guayaquil, 19 de enero de 2007.

A Jorge Velasco Mackenzie, Guayaquil, 30 de enero de 2007.

A Miguel Donoso Pareja, Guayaquil, 29 de enero de 2007.

A Raúl Vallejo: “La literatura era una forma de existencia”, Quito, 26 de febrero de 2007.

## El Sartre que pervive es el del compromiso<sup>1</sup>

Entrevista de Martha Rodríguez  
a Fernando Balseca

---

**Martha Rodríguez:** ¿Puedes sintetizar tu percepción del medio cultural guayaquileño a finales de la década de 1970 y comienzos de 1980? ¿Quiénes integraban el grupo *Sicoseo* y qué rol cumplían en ese contexto? ¿Y la Casa de la Cultura?

**Fernando Balseca:** El único número de la revista *Sicoseo* apareció en 1977. Yo había ingresado ya a la universidad a estudiar literatura, en buena parte debido a que casi todo el año 1976 prácticamente había convivido con los escritores que se reunían en el café Montreal. Allí empezó para mí un gran aprendizaje, en un grupo literario. Allí encontré, especialmente, el magisterio generoso de Jorge Velasco Mackenzie, quien me orientó en mis primeras lecturas y en la corrección y crítica de mis primeros escritos. Allí compartí larguísimas horas, también, con Fernando Nieto Cadena, Hugo Salazar Tamariz, Fernando Artieda y Héctor Alvarado.

---

<sup>1</sup> Con el propósito de indagar el impacto de la lectura de Jean-Paul Sartre en intelectuales guayaquileños de los años setenta, Martha Rodríguez entrevistó a Fernando Balseca, el 6 de febrero de 2007, ex integrante del grupo *Sicoseo*.

El ambiente cultural se veía, desde el café, en términos de una oposición: por un lado, la así llamada cultura oficial, la Casa de la Cultura, los intelectuales ligados al diario *El Universo* y sus secciones literarias y culturales, y, de otro lado, nosotros, los contestatarios o alternativos que, paradójicamente, nos reuníamos en la misma manzana de la Casa de la Cultura pero no dentro de ella, como queriendo estar en ella (de hecho, el único número de *Sicoseo* fue publicado ¡por la Casa de la Cultura!). Ciertamente, era una falsa oposición exacerbada porque vivíamos bajo un gobierno militar.

Yo conocí el campo de los grupos en medio de esa tensión. Los de *Sicoseo* éramos vistos como la “nueva generación”, más de izquierda aunque vivíamos un ambiente inorgánico. Éramos los literatos irreverentes en acciones y en obra. Yo tenía 17 años cuando empecé a frecuentar esos ámbitos. Casi todos los días de mi último año de colegio estuve las tardes en el café, escuchando y aprendiendo a buscar libros, hablando de las responsabilidades del escritor, de lo que pasaba en otras partes.

**M. R.** ¿En qué contexto se dio tu primer contacto con Sartre? ¿Fueron lecturas personales o las trabajaste con algún grupo?

**F. B.** Una tarde de junio de 1977, Jorge Velasco me preguntó: ¿Has leído a Sartre? Yo le dije que no. Inmediatamente inquirió: ¿Tienes plata? Al contestar que sí, me dijo que lo acompañara, y caminamos hasta la Librería Cervantes. Cuando llegamos a sus estanterías, Jorge Velasco, que sabía de memoria qué había y qué no en las librerías de Guayaquil, sacó un ejemplar de *Las palabras*, de Jean-Paul Sartre, publicado en Buenos Aires por Losada. Todavía conservo este ejemplar que tiene marcado el precio de 35 sucres.

Este fue mi primer libro de Sartre, aunque debo confesar que no sé qué lectura hice en esa época. Me quedó la vaga idea de haberme acercado a un autor importante, comprometido con su tiempo, para quien el acto de leer y escribir eran fundamentales para la vida. También la de un autor tan ético y tan defensor de la pureza de la literatura que había rechazado el mismísimo Premio Nobel. Nada más.

**M. R.** Conociste *¿Qué es la literatura?* en la universidad. ¿Cómo era ese Sartre que te presentaba la academia? ¿Cómo dejó ése de ser un texto de la formalidad universitaria para convertirse en un texto para la vida?

**F. B.** Yo estudiaba en la entonces Escuela de Literatura de la Universidad Católica, cuando, en uno de los cursos de teoría literaria (debe haber sido 1978 o 1979), mi profesor, el padre Juan Ignacio Vara, nos puso a leer *¿Qué es la literatura?* En estos años de formación universitaria, desarrollé la costumbre de viajar a Quito para comprar los libros que había que leer en clase. Las librerías Pomaire, Librimundi, la de la PUCE, las extintas Su Librería y Cima alimentaron desde temprano mi biblioteca. Sin embargo, como este título de Sartre no había en librerías, fue Jorge Dávila Vázquez, quien, enterado de mi búsqueda infructuosa, me comunicó que en Cuenca estaba el libro y me lo envió. También el ejemplar es de la editorial Losada y este libro tiene una dedicatoria que Jorge me puso: “Fer: Tantas cosas en común, libros, nombres, fechas, pensamientos, y sobre todo un afecto muy hondo. Jorge”.

El Sartre de las clases de teoría literaria me confirmó que el mundo imaginado de las letras estaba determinado por lo político. La teoría literaria no era un asunto solamente de retórica sino de posiciones políticas y éticas que uno debía tomar ante la vida, ante el Estado, ante el

poder y las jerarquías. Con ocasión de la lectura de *¿Qué es la literatura?*, la idea de compromiso de la escritura y de intelectual comprometido con su tiempo y sus circunstancias cuajó en mí de modo más duradero, aunque espontáneo, afectivo.

Como yo combinaba mis estudios formales con una intensa militancia política en el Movimiento Revolucionario Izquierda Cristiana (MRIC), este Sartre me convenció más de las utopías que por entonces sostenía. Además, desde la militancia, conocí al Sartre prologuista de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, un Sartre que tocaba lo latinoamericano con inmensa cercanía. De modo que, en mí, no hubo una separación entre un Sartre “académico” y otro “vital”. Las universidades, incluso la Católica, eran verdaderos espacios para ejercitar el espíritu crítico, pues los estudiantes teníamos activa participación en la colectividad.

**M. R.** ¿Cómo fue tu relación de esos años iniciales con Jorge Velasco y Fernando Nieto? ¿Puede hablarse de un magisterio informal? ¿Y luego con Miguel Donoso Pareja?

**F. B.** Sí puede hablarse de un magisterio informal, y formal también, en el sentido de que las conversaciones sobre la literatura iban en serio. Fernando Nieto fue para mí un hallazgo: mientras su poesía movía en mí el lado más irreverente, su conversación sobre literatura reafirmaba la posibilidad de estudiarla en serio, “científicamente”, pensábamos en aquella época. Aunque, debo confesar, que también aprendí con Fernando Nieto nuevas rutas por la marginalidad del puerto. Con él viví momentos que marcaron mi madurez, en medio del asombro y del descubrimiento de nuevas pasiones. La enseñanza de Jorge Velasco fue, en cierto sentido, más literaria, a nivel de consejo de lecturas, qué autores seguir.

Miguel Donoso era en ese entonces una figura mítica de quien todos hablaban; creo que en 1978, en el congreso de escritores que organizaba el Municipio de Guayaquil, conocí finalmente a Miguel Donoso, quien ya había escrito una nota acerca de mi primer libro de cuentos de 1976, *Color de hormiga*. Leer a Miguel Donoso, saludando nuestra vocación pero criticando de verdad nuestra literatura, fue un verdadero momento de maduración. Miguel era un emblema de lo actual, pero estaba en México. Mi aprendizaje con él realmente empezó en 1983 cuando regresó a instalarse en el Ecuador y a fundar los talleres literarios.

**M. R.** ¿Cómo se desarrolló la relación entre literatura y compromiso en el Guayaquil de esos años?

**F. B.** A nivel de grupo no había homogeneidad en esto. Mis compañeros literatos de Sicoseo, todos de izquierda, no tenían fuertes vinculaciones orgánicas. Eran más literatos que intelectuales; más bohemios que comprometidos. Aunque en Sicoseo también estaban intelectuales políticos como Willington Paredes y Gaitán Villavicencio. De suerte que las relaciones entre literatura y compromiso, a nivel de grupo, eran leves, eran de discurso y de charla. Aunque en Sicoseo siempre se defendió de palabra la necesidad de que nuestra literatura fuera, primero, literatura de calidad.

**M. R.** La noción de libertad, ¿entró en conflicto en algún momento con la militancia política?

**F. B.** En mí, no. Esa noción de libertad era, me parece, más “europea”. En Nuestra América Latina era la época de las revoluciones y entonces la libertad pasaba a segundo plano, aunque en verdad ni Sicoseo ni la militancia jamás me exigieron condición alguna para mi escritura. Había, ciertamente, una noción romántica de todo esto: yo era muy niño para sentir todo el peso del heroísmo del Che cuando murió en Bolivia; joven aún cuando Allende murió

en 1973; en cambio, en 1979 los sandinistas llegaron al poder y –junto a la guerra salvadoreña– crearon la ilusión de la revolución continental.

**M. R.** A la larga, ¿encuentras diferencias en las posturas vitales (¿existenciales?) entre los escritores de aquellos años, de Quito y de Guayaquil?

**F. B.** Ahora, a la distancia, me parece ver que la literatura en nuestro país ha sido un proyecto verdaderamente integrador. Mi relación con Quito era fundamental, pues conocí temprano, gracias a Sicoseo, la obra de Iván Égüez, Raúl Pérez, Abdón Ubidia y Fernando Tinajero; junto a ellos, desde especificidades distintas, se libraba una lucha con la literatura. Pero no encuentro grandes diferencias entre los que estábamos en Guayaquil y los de la capital.

Una vez terminada la experiencia de Sicoseo, con la partida de Fernando Nieto a México, los contactos con los escritores de Quito fueron permanentes. Los quiteños poseían un discurso más ligado al compromiso y a la acción, más “profesional”, incluso, lo cual fue también una oportunidad de aprender.

**M. R.** Lo que la influencia de Sartre significó entonces en tu vida, ¿se ha modificado en el transcurso de estas últimas décadas?

**F. B.** Por supuesto. Sartre aparece en mi vida de la mano de mi juventud, como una intuición, acaso. Puedo decir que tal vez el Sartre que más me llegó fue el existencialista, pues yo de joven trataba de tener una pose grave, de poeta temeroso de la muerte. Hoy Sartre está en mí a partir de mi experiencia acrecentada de lecturas y de vida. El Sartre que pervive es el del compromiso, divisa que jamás debe perder un escritor: compromiso con uno, con la verdad de uno; compromiso con la palabra; compromiso con aquellos a quienes les puede llegar esa palabra.

## La literatura era una forma de existencia<sup>1</sup>

Entrevista de Martha Rodríguez  
a Raúl Vallejo

**Martha Rodríguez:** ¿En qué contexto se dio tu primer contacto con Sartre? ¿Fueron lecturas personales o las trabajaste con algún grupo?

**Raúl Vallejo:** Lo primero que leí de Sartre fue *La náusea*; fue una lectura adolescente llena de descubrimientos y de asombros aunque en esa época yo prefería al Gibran Jalil Gibran de *El profeta*, al Saint-Exupéry de *El principito*, o al Hemingway de *El viejo y el mar*, antes que al Camus de *El extranjero*, o al propio Sartre. Sin embargo, *La náusea* me estremeció espiritualmente: se trataba de un personaje, una historia y una situación que iba a contracorriente de todas mis creencias. No creo que fuera una lectura decisiva a pesar del estremecimiento: aunque suene a verdad de Perogrullo, mi mundo no era el de un europeo de entreguerras. Después, ya en la universidad, no sólo leímos sino que estudiamos ¿*Qué es la literatura?* Creo que para

<sup>1</sup> Con el propósito de indagar el impacto de la lectura de Jean-Paul Sartre en intelectuales guayaquileños de los años setenta, Martha Rodríguez entrevistó a Raúl Vallejo, el 10 de febrero de 2007, ex integrante del grupo Sicoseo.

la gente de Sicoseo la pregunta crucial, sin embargo, era “¿para qué sirve la literatura?”, porque atravesaba todo el espectro de nuestras preocupaciones éticas a pesar de que nuestro diletantismo pudo más en tanto opción grupal. En los tiempos de Sicoseo, la idea del *compromiso sartreano* se concretó en una opción estética que le dio forma literaria al lenguaje popular avanzando más allá de lo que pasó en los treinta: no se trata de la reproducción del habla sino de la transformación estética de la cultura popular y sus múltiples manifestaciones. No éramos existencialistas de café; en un principio, para nosotros, la literatura era una forma de existencia y la vida podía convertirse en un episodio literario: se trataba de vivir con intensidad, una especie de *carpe diem* con ritmo de salsa en un cabaret como el Dominó, en donde un baterista llamado Chinchorris (o algo parecido) marcaba el ritmo de las artistas que se desnudaban ante el público y luego, negándolo siempre (“yo soy artista, señor; yo no soy prostituta y si lo hago con usted es porque usted me gusta”), se acostaban con los parroquianos. Después aparecieron las militancias políticas, que fueron asumidas como la forma suprema del compromiso por algunos de nosotros y que terminaron por disolver al grupo.

**M. R.** En el movimiento cultural guayaquileño de fines de la década de 1970 y comienzos de 1980, ¿qué importancia tuvo la Casa de la Cultura?

**R. V.** En la onda desacralizadora, hambrientos de lenguaje popular, en esa época a la Casa de la Cultura le decíamos “Caleta de la ignorancia” y, como los viejos intelectuales nos motejaban “parricidas”, desde una de las mesas del Montreal lanzamos una proclama que engrosó el archivo evanescente de ese oxímoron llamado “literatura oral”, autodenominándonos “raticidas”. En realidad, éramos injustos: en esa época

el poeta y narrador Rafael Díaz Ycaza –a quien, dicho sea de paso, aún no se le reconoce toda su valía a través de un estudio sistemático y profundo de su obra– estaba al frente de la Casa y desplegaba una de las tareas más importantes de la época en términos editoriales: inició la colección Letras del Ecuador, esos libritos de portada anaranjada, en los que de manera generosa, como sólo los grandes lo hacen, dio cabida sin condicionamiento alguno a los autores que conformamos Sicoseo: ahí aparecieron, entre otros, *De vuelta al paraíso* y *Como gato en tempestad*, de Jorge Velasco Mackenzie; *De buenas a primeras*, de Fernando Nieto Cadena; *Zafa cucaracha*, de Fernando Artieda; hasta *Daguerrotipo*, que es un libro mío lleno de ese entusiasmo solemne, típico de los autores inmaduros; a propósito, ese es un libro que fue prologado por Fernando Tinajero, uno de los pocos sartrianos profundos que he conocido. Así mismo, Cristóbal Garcés, desde la revista *Cuadernos del Guayas*, siempre ha dado, hasta hoy, espacio a los jóvenes, muy a pesar de que, como en todo choque generacional, en algunos momentos fue blanco de nuestras críticas. La Casa cumplía con aquello de ser también un espacio para la literatura de los jóvenes. De hecho, me parece que la Casa, al menos en Guayaquil, luchando siempre contra el centralismo estructural del paísito, que empieza por el enfrentamiento contra la absorción del presupuesto por parte de la matriz en Quito, fue entonces y sigue siendo un punto imprescindible de referencia cultural, por lo menos en literatura y artes plásticas.

**M. R.** ¿Y Sicoseo? ¿Cómo surgió? ¿Cuál era la dinámica de trabajo al interior del grupo?

**R. V.** Yo no sé de dónde venía toda la gente. Al comienzo era una mesa de literatos, un poco bohemios, entre cafeteros y cerveceros, conversadores ingeniosos del mundo de la todología, en el Montreal. Conocíamos a la gente de *La*

*bufanda del sol*, de Quito, y tal vez tuvimos ganas de emularlos. Pero nuestra onda tenía más apego por la existencia que por el existencialismo. Fue así como Fernando Nieto dijo que todo esto era un *sicoseo*, es decir, un vacile, un “habla serio... serio te estoy hablando”, sin necesidad de ser solemnes, y, de paso, una manera de reelaborar el lenguaje popular. Hubo un momento en que *Sicoseo* quiso funcionar como un taller literario pero nunca pudimos lograr que se convierta en eso. Había mucha dispersión en las reuniones formales que, en diversas casas, se convertían, casi sin quererlo, en una continuación de las reuniones informales de todos los días en el Montreal. Había algo de beber, algo de comer y algo de chismorrear. Por supuesto, la literatura también entraba y los comentarios eran bastante espontáneos y con mucho vacile guayaquileño. No era exactamente un taller, sino un espacio para el debate informal acerca de la literatura, la sociedad y la política. Pero no quiero dar una imagen de que sólo existía el caos: no se trataba de un grupo de estudio formal como lo son los de algunas sectas académicas sino un grupo donde el saber y la experiencia vital circulaban de manera espontánea. Cuando se metió la política con el objetivo de convertir a *Sicoseo* en un espacio orgánico de los escritores de Guayaquil a favor de la izquierda, particularmente el recién creado FADI (Frente Amplio de Izquierda), fue que el grupo se disolvió: todos nos decíamos de izquierda pero no todos estaban interesados en la militancia y, particularmente, ni Fernando Nieto ni Jorge Velasco: y me refiero a ellos porque, en cierta medida, eran los referentes del grupo –más líder Fernando Nieto que Jorge Velasco– y quienes llevaron a su realización más radical y más bella la propuesta estética del grupo. Los más jóvenes (Balseca, Itúrburu, Martillo y yo) sí nos interesamos en la militancia política como una respuesta

al compromiso sartreano, a la organicidad gramsciana, y al heroísmo del Che. Me parece, a la distancia, que *Sicoseo* no se partió como producto de un debate interno, se disolvió porque cada quien tomó el camino que mejor le parecía y el viaje de Fernando Nieto a México fue el punto sin retorno de todo.

**M. R.** Háblanos del número publicado de su revista, en 1977.

**R. V.** Después de tantas tardes en el Montreal, la revista fue una necesidad de cajón. Ya que hacíamos tanta bulla era bueno que dejáramos algo del griterío por escrito. El número único, como se puede ver, es una especie de manifiesto pero también una colcha de retazos. Rafael Díaz Ycaza nos facilitó el uso de la imprenta de la CCE para imprimir la revista y la presentamos en la propia Casa muy a pesar de nuestra actitud iconoclasta aunque la idea inicial era hacerlo, me parece, en el Mesón Carmita, o en uno de los cabarets que frecuentaban el gordo Nieto y Artieda. La revista mantiene la onda desacralizadora promovida por Fernando Nieto en el nombre de todas sus secciones, en la ficha biobibliográfica de los autores, y en algunos textos; el resto fue armado con lo que cada uno de nosotros tenía y quería publicar. Lastimosamente, aparte de la nota de presentación, no hubo una reflexión teórica sobre lo que queríamos hacer y sobre lo que proponíamos. Hubo un segundo número que quedó armado y perdido en algún lugar propicio para la crítica demoledora de los roedores.

**M. R.** ¿Cómo eran las tertulias que antes y después de *Sicoseo* continuaron en el Montreal?

**R. V.** Las tertulias, como tú las llamas, eran tardes de plática alrededor de una mesa, que no era redonda felizmente, bebiendo café o cerveza, según el gusto de cada quien.

Íbamos llegando de a poco, alrededor de las cinco de la tarde, a veces con un libro nuevo bajo el brazo, lo cual facilitaba la broma de los sobacos intelectuales, a veces con una carpeta que contenía algún texto nuevo, a veces con las puras ganas de hablar de cualquier cosa. En el epílogo de mi novela *El alma en los labios*, convertí en ficción una de esas tertulias: el día cuando murió Julio Jaramillo.

**M. R.** ¿Cómo fue tu relación de esos años con Jorge Velasco Mackenzie y Fernando Nieto? ¿Puede hablarse de un magisterio informal? ¿Y luego con Miguel Donoso Pareja?

**R. V.** Definitivamente, el maestro del grupo era Fernando Nieto Cadena. Él hizo de la literatura una opción de vida y nos la mostró como una militancia ética y estética. Él hablaba de vallenatos, música salsa, conocía y frecuentaba el mundo bohemio y prohibido del cabaret, y con él aprendimos a escuchar a Julio Jaramillo como parte de esa cultura popular de la que anhelábamos ser parte. Pero no sólo se limitaba a la vivencia. En medio de las cervezas y las chuletas de cerdo que comíamos, a mano limpia, en un lugar privilegiado como era el Sindicato de Trabajadores del Guayas, frente al Parque Centenario, Fernando Nieto hablaba de Sartre, de Luckács, de Roland Barthes, de Gramsci; digamos que, en ese entonces, era un intelectual sin poses intelectuales ni cara difícil; bajo su liderazgo el ser comprometido no tenía porqué ser aburrido. A la pregunta sartreana “¿para qué sirve la literatura?”, Nieto solía responder, políticamente incorrecto y dicharachero como era, “para acostar mujeres”; mas, nadie como él, ha logrado escribir una poesía tan profunda con elementos populares, encontrando esa sabiduría que brota natural de los amores difíciles contados en las letras de los vallenatos y la salsa –término genérico y comercial que espantaría al mismo Nieto–, nadie como él ha logrado la musicalidad popular en su expresión poética.

Lo que logró Fernando Nieto en la poesía de manera auténtica y sin amaneramientos, Jorge Velasco Mackenzie lo ha logrado en la narrativa. Velasco era un gran contador de las novelas que leía. En ese entonces, Jorge Velasco borroneaba el proyecto de *El rincón de los justos* y, como consumidor de literatura de gran factura, en aquellas tertulias del Montreal, siempre nos platicaba sobre sus lecturas: J.D. Salinger y *The Catcher in the Rye* y *Nine Stories*, el Skármeta de *Desnudo en el tejado*, el Fuentes de *Terra nostra*, los poetas anglosajones que leíamos en traducción (Whitman, T. S. Eliot, Ezra Pound); nos hermanaba con Antonio Cisneros, del Perú, Roque Dalton y su *Taberna* y su novela *Pobrecito poeta que era yo*. Jorge Velasco “solapó” mi primer libro *Cuento a cuento cuento* y el primero de Fernando Balseca, *Color de hormiga*. En esa época, Balseca y yo todavía éramos buenos amigos –ahora ya no lo somos, pero así mismo es la *maestra vida, camará’ te da y te quita, te quita y te da*– y estábamos en el colegio (Salesiano Cristóbal Colón) y Velasco fue una especie de maestro para nosotros: en mi caso, se tomó el trabajo de leer mis historias adolescentes acerca de adolescentes, de corregirlas, y eliminó más de la mitad de los cuentos que originalmente conformaban el libro con lo que éste quedó limpio de los “cuentos ilegibles” para su publicación. ¿Magisterio informal? Las conversaciones con Fernando Nieto y Jorge Velasco estaban empapadas de literatura y experiencia vital: fueron unas de las lecciones más importantes para mi vida de escritor.

El otro maestro ha sido Miguel Donoso Pareja. Pero con él, el magisterio fue menos vital y más formal, si es que un taller literario se considera una instancia formal. Pero eso es harina para otro pan: el taller literario fue una experiencia decisiva para mí pues en él, bajo la guía de Miguel Donoso, aprendimos toda aquella “cocina literaria”

que a los escritores les ha tomado años y que la han puesto a disposición de los que venimos después. Esto no quiere decir que con Miguel Donoso las cosas fueran “aburridas”. No. Miguel supo separar muy bien lo que era el tiempo del trabajo en el taller y lo que era el tiempo de fiesta de los talleristas.

**M. R.** ¿Cómo funcionaba el diálogo con escritores de Quito y otras ciudades del país, con el sector que compararía similares inquietudes en lo literario?

**R. V.** Me acuerdo del lanzamiento de Sicoseo en Quito. Fue algo así como “llegaron los bárbaros”. Por esa fecha, yo estudiaba en la PUCE en Quito, en donde hice mi primer semestre, y, después de la presentación de la revista, terminamos en la casa de Guido Díaz en una comilona de quesos maduros y vino tinto que dejó a muchos *cueta abajo en su rodada*. Pero esto es sólo una anécdota del ambiente bohemio que vivíamos. Meses antes habían llegado a Guayaquil Raúl Pérez Torres, Iván Egüez y el maese Antonio Correa, que trabajaba para Círculo de Lectores de Colombia. El asunto es que Círculo ofrecía una beca que consistía en un viaje a cualquier lugar del mundo para escribir; ¡el deseo que todo escritor le pediría a Aladino si consiguiera la lámpara! Y todos los que tenían posibilidades de influir en el asunto hicieron lo que estuvo al alcance de cada quien para que el seleccionado fuera Jorge Velasco Mackenzie. Creo que había bastante generosidad entre todos y no quiero sonar a que estoy hablando de una “edad dorada”, como en el *Quijote*, pero entonces la literatura era una opción de vida y no buscaba ser una profesión de escritores que compiten por un mercado de lectores.

## Más que intelectuales orgánicos éramos intelectuales orgásmicos<sup>1</sup>

Entrevista de Martha Rodríguez  
a Fernando Nieto Cadena

---

**Martha Rodríguez:** Se dice que hacia las décadas del sesenta y setenta se dio la más importante recepción de Sartre en el país. ¿Puedes resumir tu percepción del contexto sociopolítico durante esos años?

**Fernando Nieto Cadena:** Mi percepción de lo político se inicia en la inauguración del estadio Modelo, con la rechifla monumental a Camilo Ponce Enríquez después de las masacres del 2 y 3 de junio de 1959.<sup>2</sup> Luego vino la Revolución cubana que me marcó como escritor y como hombre. El sainete dictatorial de los sesenta que siguió en los setenta con las dictablandas y los juegos pirotécnicos de una guerrilla de pacotilla fueron el vodevil político al que asistí mientras en otros países de nuestra América

---

1 Con el propósito de indagar el impacto de la lectura de Jean-Paul Sartre en intelectuales guayaquileños de los años setenta, Martha Rodríguez buscó a varios integrantes del grupo Sicoseo. Localicé a Fernando Nieto Cadena vía correo electrónico, y gracias a la mediación de la periodista Lola Márquez. La entrevista fue realizada el 15 de enero de 2007.

2 Camilo Ponce Enríquez (Quito, 1912-1976). Fundador del Partido Social Cristiano, de tendencia derechista. Fue presidente del Ecuador entre 1956-1960.

el fascismo no dudaba en ejercer la represión contra la insurgencia armada. Ecuador se aprestaba no muy castamente a dejar de ser país bananero con el señuelo de la petrolización; ni fue petrolero y tampoco dejó de ser lo primero. Los estragos del cono sur iniciaron esa feroz cultura de la derrota que todavía nos estigmatiza. Sospecho que muy poco ha cambiado la situación en el país (en realidad mi desconocimiento del Ecuador actual es patético), salvo los nominalismos y las efervescencias tecnológicas, seguimos siendo un país enfermo de pobreza.

**M. R.** El grupo Sicoseo fue un punto de encuentro para la reflexión. ¿Se dio allí tu primer contacto con Sartre?

**F. N. C.** Mi primer contacto con la obra de Sartre fue a los trece años cuando un tío me regaló *El muro*, después un ensayo sobre el marxismo, el existencialismo y el personalismo cristiano leído a los quince años y más tarde, en la Universidad Católica en Quito, en las clases de drama moderno que impartía Francisco Tobar García; obvio, todo esto mucho antes de Sicoseo.

**M. R.** ¿Tuvo más influencia en ese grupo el Sartre existencialista –anterior a 1946– o el Sartre marxista –perfilado desde la postguerra?

**F. N. C.** En mí los dos Sartre sacudieron mi descubrimiento de las múltiples realidades de la vida. El Sartre de *La náusea*, de *Los secuestrados de Altona*, lo mismo que el Sartre encontrado en el prólogo de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, el que repartía volantes en mayo del 68 y el que rechazó el Nobel. En Sicoseo no creo que haya tenido mucha presencia el pensamiento de Sartre. Es posible que individualmente algunos lo hayan leído pero no fue tan determinante, al menos en esos años. Quizá su presencia se haya dado tras el efímero vuelo de Sicoseo, cuando cada uno –sobre todo los más jóvenes

del grupo–, se lanzaron a conquistar la vida con mejores armas que las que tuvimos nosotros en los setenta.

**M. R.** ¿Leían a otros filósofos franceses, además de Sartre?

**F. N. C.** Althusser fue uno de los filósofos a quienes se saqueaba sin compasión. Willington Paredes era o es el *fan* número uno. André Gorz, Alain Touraine, y todos los estructuralistas eran pasto de consumo al ritmo de la divina salsa y el estructuralismo que los comisarios denostaban con desolado afán. La salsa porque era, decían, producto imperial como la coca cola, y el estructuralismo, por lo mismo pero sin coca cola.

**M. R.** Tengo entendido que Nietzsche era también leído con cierta insistencia. ¿Cuál(es) de sus obras se conocieron más en Guayaquil? ¿Cuán populares fueron, durante esos años, Heidegger, Husserl, o incluso Kierkegaard?

**F. N. C.** No recuerdo si en Sicoseo se discutió al frenético de Nietzsche, estábamos más en la órbita marxista y no precisamente en la de los hermanos. A Nietzsche siempre lo he leído como poeta y no como filósofo, por eso *Así hablaba Zarathustra* que es algo así como *El principito* para los veneradores de don Federico, me entusiasmaba por el ritmo (creo que esto se debe al anónimo traductor) y por varias ideas que me ayudaban a formar mi imagen de lo que es un poeta en tiempos de miseria, como gimió Hölderlin. Precisamente a Heidegger lo conocí por culpa de Hölderlin, por el ensayo que escribió sobre *El ser y el tiempo*, donde se da gusto interpretando la poesía hölderiana. La fenomenología tenía sus fans, pero el dogmatismo cancerbero disfrazado de pureza ideológica no hacía muy simpática la figura de Husserl. A Kierkegaard de alguna manera se lo relacionaba con Medardo Ángel Silva que, dicho al margen, es uno de los pocos poetas ecuatorianos que me ha influido.

**M. R.** ¿Por qué crees que la figura de Sartre y su versión del existencialismo tuvieron tanta acogida en Latinoamérica?

**F. N. C.** Supongo que se debe a nuestra vocación realista, pesimista le llaman otros, frente a los desatinos de las clases dominantes/gobernantes en nuestras recolonizadas sociedades donde, como escribió el romántico colombiano Julio Florez, “todo nos llega tarde... hasta la muerte”. Por lo demás, siglos de evangelización, es decir, deprecación cultural a manos llenas, no pasan en vano y nos convencieron que este mundo ha sido, es y será un valle de lágrimas. Tal vez por eso se parodiaba una canción ecuatoriana, “Linda es la vida quiero mejor morir”.

**M. R.** En Guayaquil, ¿resultaba fácil el acceso a obras de estos filósofos? ¿Y a las de Sartre? ¿De qué países llegaban las traducciones?

**F. N. C.** No sé como estén ahora las condiciones para el acceso bibliográfico, pero entonces eran muy precarias y era muy difícil conseguir los textos que uno necesitaba, sobre todo más que para actualizar para contemporizar el conocimiento. Para poder leer íntegro el *Ulises* de Joyce, por ejemplo, debí aprovechar un viaje a Santiago de Chile en 1973, meses antes del pinochetazo. Las ediciones llegaban más de Argentina, México y España. De Cuba casi nada por la ruptura de relaciones. Si alguien viajaba a Lima se podía conseguir la revista *Casa de las Américas* pero ya muy atrasada. De vez en cuando se lograba adquirir los libros de Sartre, *San Genet* lo pude leer a mediados de los setenta. Supongo que las cosas en este sentido han mejorado.

**M. R.** ¿Cuál era la mecánica de trabajo de estas obras en el interior de los grupos de estudio?

**F. N. C.** Se leían textos de Marx, *La ideología alemana*, los siempre clásicos *Manuscritos* y se discutía. La voz

cantante era la de Willington. Había un espacio para la lectura de textos literarios de los sicoseados sicoseantes de Sicoseo bajo una forma muy heterodoxa de taller literario; normalmente esas sesiones eran coordinadas por Hugo Salazar o por mí. Predominaba la visión sociologizante sobre lo estrictamente literario que por alguna oscura o secreta razón a quienes éramos creadores se nos sedimentaba un sentimiento de culpa por ser escritores. Afortunadamente no prosperó y los creadores seguimos siendo lo que ya éramos o pretendíamos ser.

**M. R.** ¿Se escribió en Guayaquil, en esos años o antes, crítica respecto de alguna de las obras de Sartre?

**F. N. C.** Las reseñas normales cuando Sartre se convertía en noticia. Los suplementos –escasos– de los diarios guayaquileños babeaban su anticomunismo a rajatabla y alguna vez se repitió la *boutade* de que Sartre era bizco porque con un ojo miraba hacia la izquierda y con el otro a la derecha. Por lo que sé, y tras el colapso del socialismo, la histeria anticomunista ha menguado; o será, como prescribió Neruda, que nosotros los de entonces ya no somos los mismos. Tal vez lo que sucede es que no es tanto que hemos cambiado sino que estamos envejeciendo.

**M. R.** ¿Qué obra de Sartre influyó más en tu producción literaria?

**F. N. C.** Por sobre todos ¿*Qué es literatura?*, *La puta respetuosa*, *Los secuestrados de Altona*, *El ser y la nada*, *El muro*, las novelas de *El camino de la libertad*. Para abreviar, todo lo que leí de Sartre, como *El idiota de la familia*, *Las palabras*, *San Genet*, en fin.

**M. R.** Más allá de alguna obra en particular, ¿el existencialismo marcó tu vida y tu literatura?

**F. N. C.** Para no abusar de la paciencia, quien esté libre de existencialismo que tire su computadora al basurero.

**M. R.** ¿Cómo se desarrolló la relación entre literatura y compromiso, en el Guayaquil de esos años?

**F. N. C.** En otra ocasión creo haberlo resumido diciendo que más que intelectuales orgánicos éramos intelectuales orgásmicos que con el mismo entusiasmo y pasión salíamos de una conferencia para pasar por el “Yeyo Úraga” y terminar donde “Carlos Quinto” o en “Casa de las Muñecas”, los dos últimos eran centros culturales nocturnos de mala vida con mujeres de mala vida pero siempre mezclados con la vida. Fue una relación romántica, con todo lo positivo y despectivo que tenga el término. La mayoría nos refugiábamos en la cátedra universitaria devenida en trinchera guerrillera para proclamar *urbi et orbi* que éramos “los más más de los marxmasas” (o algo así apostilló Jorge Enrique Adoum con su proverbial sabiduría poética). Para mí el compromiso inicial siempre fue con la literatura. Primero ser escritor, después lo que los comisarios quieran. Pero no nos querían mucho por lo que casi no hubo diferencias entre un comisario, con la revolución siempre abortada a la vuelta de la esquina, y el generalito aquel de “cuando oigo la palabra cultura saco la pistola”. No fue nada heroica ni digna de pensarla como algo trascendente.

Lo vivimos porque esa era la única respuesta que se nos pudo ocurrir que teníamos ante el desmierde de la vida socio-económica y política de un país inventado al ritmo del sonoro crujir de los uniformes de los ejércitos independentistas. Como se ha dicho ya: en América Latina el escritor debe justificar su condición de tal y ejercer trabajos extraliterarios para que la supervivencia sea menos fakiresca.

**M. R.** La condición ética como propia del hombre, y la noción sartreana de la libertad, ¿cómo influyeron en ustedes? ¿Fue trascendente este impacto?

**F. N. C.** De hecho en cada uno latía, supongo y por eso prefiero hablar sólo en nombre propio, en mí latía ese puritano afán de ser, políticamente hablando, un animal puro, como en los textos de Pedro Jorge Vera y José Revueltas. El mesianismo de alguna manera rondaba los barrancos de la eticidad. No sé si esto es producto de mis lecturas sartreanas o un resabio de mis años de escolar de centros educativos católicos que aunque no lograron percutir mi capacidad de pensar e imaginar por cuenta propia, algún rescoldo debió quedar de esas pornográficas imágenes del infierno que con el pretexto de historia sagrada mostraban en clase. El impacto del pensamiento sartreano creo se mantiene porque, según parece, aún no pierdo la capacidad de provocar una que otra urticaria mental y aumentar mi directorio de presuntos enemigos.

**M. R.** ¿Esta misma noción de libertad, entró en conflicto en algún momento con la militancia política? En caso de que tu respuesta sea positiva, ¿tuvieron percepciones y conflictos similares tus compañeros de grupo y de militancia?

**F. N. C.** Lo de siempre, los comisarios como los inquisidores buscando que todos marchemos sin salirnos de lo políticamente correcto que por supuesto ellos sabían en qué consistía y cómo se comía. Nada que no pueda mandarse directamente al tacho de basura. En todo eso lo más triste fue lo que hizo un viejo amigo y poeta. Dio una conferencia sobre el parricidio cultural –a pretexto de Sicoseo– a partir del psicoanálisis y sentenció que nuestro parricidio era una forma de fascismo. Lo triste no fue para Sicoseo sino para ese amigo y poeta que se puso en el mismo andarivel de los cancerberos neardenthalistas de un paraíso pretérito que debía mantenerse a ultranza.

De aquella triste conferencia sólo recuerdo el reclamo emotivo de Fernando Artieda por las arbitrariedades de un poeta metido a lebrel del pasado.

**M. R.** ¿Estas mismas nociones de libertad y de compromiso, funcionaron como criterios para valorar la obra de los escritores que los precedieron, los de la década de 1950? ¿Sirvieron para reactualizar cánones literarios pasados o para romperlos?

**F. N. C.** Funcionaron sin perder de vista dos cosas, una que la producción literaria debe enjuiciarse con criterios literarios para no cometer los infortunios de un Gallegos Lara blandiendo su espada flamígera contra Pablo Palacio –vaina que sospecho ya se ha discutido mucho allá. La segunda, que si bien la literatura es una experimentación lúdica del lenguaje para testimoniar el drama colectivo de la humanidad no deben descuidarse los contenidos ideológico-semánticos propios del lenguaje. Es decir, ni tanto que tape al santo ni tanto que no lo cubra. Con los escritores de la década de los cincuenta no tuvimos ajuste de cuentas porque siempre los vimos –a los narradores– como epígonos, en su mayoría, de los narradores de los años treinta (este lugar común no incluye a Palacio ni a Humberto Salvador). Si se dieron por aludidos fue por defender a sus tótemes nutricios. En ese tiempo se hablaba de tradición y ruptura a secas, hoy beatamente (beato viene de *beatus* = feliz, bienaventurado) para no dejar solo a don Harold Bloom se habla de canon, de canonizar obras y autores. Siempre he dicho que todo tiempo pasado fue peor. Maiakowski ya lo dijo, “el camarada futuro tiene la palabra”.

**M. R.** ¿Encuentras diferencias en las posturas vitales (¿existenciales?), a la larga, entre los escritores que viven en Quito y en los de Guayaquil?

**F. N. C.** Por entonces se decía que Ecuador era tres regiones distintas (Costa, Sierra, Oriente, las Galápagos ni siquiera eran ya reclusorio) y no un país verdadero. Por lo que sé se sigue manteniendo esa lucha a muerte Costa-Sierra o, mejor, concretemos, Guayaquil-Quito. Aunque sí lo encuentro después de los poetas surgidos en los ochenta, que han logrado algo que en Sicoseo lo intentamos –la mayoría de las veces sin ser conscientes que ya Pablo Palacio se nos había adelantado– en cuanto a la ironía, el humor, la carnavalización del lenguaje. Esto lo creímos era un aporte del *boom* y en mi caso de los poetas *beats* y en realidad estaba un poco más cerca. Los intelectuales de Quito eran ¿son? solemnes incluso cuando hacían chistes –la famosa sal quiteña la academizaban a diestra y siniestra. Los de Guayaquil nos daba ¿da? por la irresponsable improvisación. Por mi parte yo soy una mezcla de lo peor de las dos actitudes ya que asimilé ese rigor *premortis* cuando estudié en Quito en la Universidad Católica y aún frecuento los arrabales del tropicalismo improvisador como una de las bellas artes. De todas maneras pienso que el ser quiteño y el ser guayaquileño (si es que en verdad exista algo que pueda llamarse así) son formas complementarias de una misma carencia y/o ausencia. La carencia y ausencia de un país. Nada de que debamos presumir.

**M. R.** ¿Lo que la influencia de Sartre significó entonces en tu vida, se ha modificado en el transcurso de estas últimas décadas? Si hubiera sido así, ¿en qué aspectos se muestra esa evolución? ¿Cuán distinto es el Fernando Nieto de los setenta del nuevo milenio?

**F. N. C.** No tengo más remedio que repetir algo que ya dije en otro momento y por la misma vía del naufragio inter-nético: aún no llego a la edad de dar buenos consejos porque todavía quiero dar malos ejemplos. Con el agravante

de que si es verdad lo del tango, veinte años no es nada, al acercarme a los sesenta años de edad en marzo, descubro que soy tres veces nada, tres veces nonato. Por supuesto hay cambios, ya no soy el gordo Nieto de entonces. El bajar de peso por razones propias de una insobornable diabetes no me ha quitado el ánimo para continuar siendo el que supuse o soñé ser y aún aspiro llegar a ser. Esto no es de Borges. Esto si no es existencialismo no sé cómo se le pueda llamar.

## Sartre, una cronología<sup>1</sup>

---

- 1905** Nace Jean-Paul Sartre en París, el 21 de junio. Hijo de Jean-Baptiste, oficial de marina y de Anne-Marie Schweitzer.
- 1906–1920** Muere el padre de Sartre; Jean-Paul queda, desde entonces, al cuidado de su madre y sus abuelos.
- Su madre se vuelve a casar con Joseph Mancy, ingeniero de marina. Se trasladan a la ciudad de La Rochelle.
- 1920–1929** Estudia en París. Amistad con Paul Nizan. Estudiante en la Escuela Normal Superior. Trabajo filosófico sobre la imaginación. Borradores de novelas. Encuentro con Simone de Beauvoir, que será la compañera de toda su vida. Primero en la graduación de filosofía.
- 1929–1931** Servicio militar en meteorología.
- 1931** Profesor de colegio en Le Havre.

---

<sup>1</sup> Tomada de *Jean-Paul Sartre*, de François Noudelmann, París, Asociación por la Difusión del Pensamiento Francés / Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, 2005. Trad. Florence Baillon.

- 1933** Becado del Instituto Francés de Berlín, donde sucede a Raymond Aron, y donde estudia a Husserl y la fenomenología.
- 1936** Profesor en Laon. Publicación del ensayo filosófico *La imaginación*.
- 1937** Profesor en París. Publica *La transcendencia del ego*.
- 1938** Publica la novela *La náusea*.
- 1939** Publica el libro de cuentos *El muro y Esbozo de una teoría de las emociones*.  
Movilización militar el 2 de septiembre, se va a la provincia de Alsacia.
- 1940** Publicación de *El imaginario*. Sartre es apresado el 21 de junio, luego es transferido a Trèves.  
Escribe y pone en escena *Bariona, o el hijo del trueno*, en la cual tiene el papel de un rey mago.
- 1941** Liberado al final de marzo, reasume su cargo en París en el Colegio Pasteur. Luego, es docente en el Colegio Condorcet hasta marzo de 1944. Crea el grupo de resistencia intelectual "Socialismo y Libertad".
- 1943** Presenta la obra *Las moscas* en el Teatro de la Cité. Publica *El ser y la nada*.  
Escribe para el cine.
- 1944** Creación de *A puerta cerrada* en el Vieux-Colombier. Artículos en *Combate*.
- 1945** Publica las novelas *La edad de la razón* y *La prórroga*; primeros volúmenes de *Los caminos de la libertad*. Reportaje en los Estados Unidos.  
Encuentro con Roosevelt. Aparece el primer número de *Los tiempos modernos*.  
Moda del "existencialismo" en Saint-Germain-des Prés.
- 1946** Crea las obras de teatro: *Muertos sin sepultura* y *La puta respetuosa*. Escribe *Reflexiones sobre el problema judío*.
- 1947** Publica un estudio sobre Baudelaire. Tribuna de *Los tiempos modernos* en la radio.
- 1948** Escribe *Manos sucias*. Participa en la fundación de un movimiento político, el Rassemblement Démocratique Révolutionnaire, en búsqueda de una tercera vía más allá del comunismo y del capitalismo.  
La obra de Sartre es incluida en el "Índice" del Santo Oficio.
- 1949** Publicación de *La muerte en el alma*, tercer volumen de *Los caminos de la libertad*.
- 1951** Creación de *El diablo y el buen Dios*.
- 1952** Trabajo sobre Genet, *San Genet, comediante y martir*. Militancia crítica con el Partido Comunista Francés. Polémicas con Albert Camus.
- 1954** Viaja a la Unión Soviética.
- 1955** Escribe *Nekrassov*.
- 1956** Mitin en contra de la guerra de Argelia. Encuentro con Arlette Elkaim, que luego se convertirá en su hija adoptiva.  
Ruptura con los comunistas, después de la intervención soviética en Hungría.
- 1957** Denuncia la tortura en Argelia.
- 1958** Oposición al gaullismo.
- 1960** Publicación de la suma filosófica: *Crítica de la razón dialéctica*. Encuentro con Fidel Castro y el Che Guevara, en Cuba, luego con Tito. Milita a favor de la independencia de Argelia; firma el "Manifiesto de los 121", y

apoya a Francis Jeanson. Manifestación de ex combatientes que quieren fusilar a Sartre.

**1961** El departamento de Sartre, calle Bonaparte, es atacado con una bomba.

**1962** Segundo atentado en contra de Sartre. Encuentro con Kruschev.

**1963** Publicación de la autobiografía *Las palabras*.

**1964** Rechaza el Premio Nobel.

**1966** Participa en el Tribunal Russell denunciando los crímenes norteamericanos en Vietnam.

**1967** Conferencias en Egipto e Israel.

**1968** Apoya al movimiento estudiantil. Entrevista con Daniel Cohn-Bendit. Condena la intervención militar soviética en Checoslovaquia.

**1970** Apoya a los maoístas de la Gauche prolétarienne. Sartre acepta la dirección del periódico prohibido *La causa del pueblo*.

**1971-1972** Publicación de *El idiota de la familia*, un estudio sobre Flaubert y el Segundo Imperio.

**1973** Creación y dirección del periódico *Liberación*. Sartre sufre de una ceguera progresiva.

**1974** Encuentro con Andreas Baader, de la Facción Ejército Rojo, en la cárcel de Stammheim.

**1975** Viaja a Portugal y apoya la revolución de los claveles.

**1976** Lanzamiento de la película *Sartre*, realizada por Alexandre Astruc y Michel Contat.

**1977** Proyecto de un libro en común con Benny Levy.

**1978** Viaja a Israel, Sartre trata de encontrar soluciones al conflicto árabe-israelí. Encuentro con los palestinos

de los territorios ocupados.

**1979** Participa en una delegación de intelectuales para ayudar a los “boat-people”, donde se encuentra con su antiguo compañero Raymond Aron.

**1980** Muere el 15 de abril. A su entierro, en el cementerio de Montparnasse de París, acuden 50.000 personas.

## Las autoras y los autores

---

**Florence Baillon.** Francesa. Estudió literatura comparada en la Universidad de la Sorbona. Catedrática invitada de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Su tesis doctoral “Alteridad e identidad en la narrativa latinoamericana de mujeres” ha sido traducida al español para su publicación. Como traductora vertió al francés dos novelas que merecieron el premio “Sor Juana Inés de la Cruz”: *Nosotras que nos queremos tanto* de Marcela Serrano y *Dulcinea* de Ángela Muñoz Hubermann.

**Fernando Balseca.** Ecuatoriano. Estudios de literatura en la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil; Master of Arts por Emory University, Atlanta, y PhD en Literaturas Hispánicas por la State University of New York, Stony Brook. Es autor de los poemarios: *Cuchillería del fanfarrón* (1981); *De nuevo sol, abajo frío* (1992) y *A medio decir* (2003), y de la antología de poesía ecuatoriana: *La palabra perdurable* (Quito, 1991). Ha escrito artículos sobre poesía y narrativa ecuatoriana actual para importantes revistas locales y latinoamericanas. Consta en las antologías: *La novísima poesía latinoamericana* (México, 1982); *Palabras y contrastes: Antología de la nueva poesía ecuatoriana* (Cuenca, 1984); *Poesía viva del Ecuador* (Quito, 1990) y en la *Antología esencial –Ecuador siglo XX– La poesía* (Quito, 2004). En la actualidad es profesor agregado y Coordinador Docente de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

**Zuleika Cruz.** Cubana. Estudió literatura y humanidades en la Universidad de La Habana. Realizó estudios de maestría en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Docente del Colegio Experimental Alberto Einstein de Quito.

**Jorge Dávila Vázquez.** Ecuatoriano. Narrador, poeta, dramaturgo, catedrático universitario, crítico literario y de arte. Colabora con importantes revistas nacionales y extranjeras. Autor de las novelas: *María Joaquina en la vida y en la muerte* –Premio Nacional Aurelio Espinosa Pólit–, (1976); *De rumores y sombras*, (1991); *La vida secreta* (1999); de los volúmenes de cuento: *El círculo vicioso* (1977); *Los tiempos del olvido* (1977); *Relatos imperfectos* (1980); *Este mundo es el camino* –Premio Nacional Aurelio Espinosa Pólit–, (1980); *Las criaturas de la noche* (1985); *Cuentos breves y fantásticos* (1994); *Acerca de los ángeles* (1995); *Arte de la brevedad* (2001); *Libro de los sueños* (2001). En teatro ha publicado: *El caudillo anochece* (1968); *Donde comienza el mañana* (1970); *Con gusto a muerte* (1981) y *Espejo roto* –Premio Nacional Casa de la Cultura Ecuatoriana–, (1990). Como ensayista es autor de *Ecuador: hombre y cultura* (1990); y *César Dávila Andrade: combate poético y suicidio* (1998).

**Marie-Astrid Dupret.** Francesa. Psicoanalista. Miembro de la Asociación Lacaniana Internacional. Actualmente trabaja como supervisora de prácticas clínicas de psicología en la Universidad Católica del Ecuador. Después de realizar estudios de Filosofía y Letras, y de Arte y Civilización en la Universidad de Lovaina, prepara un doctorado en antropología filosófica.

**Ulises Estrella.** Ecuatoriano. Poeta, crítico y cineasta. Animador del grupo de ruptura cultural y política de la década de los sesenta, Tzántzico. Actualmente se desempeña como director de la Cinemateca Nacional. Ha publicado los poemarios: *Clamor* (1962); *Omblijo del mundo* (1966); *Convulsionario* (1975); *Aguja que rompe el tiempo* (1980); *Fuera del juego* (1983); *60 poemas* (1984); *Interiores* (1986); *Furtivos, poemas furtivos* (1988); *Peatón de Quito* –edición bilingüe–, (1994); *Mirar de frente al sol* (1997); *Digo, mundo* –obra poética–, (2001). Novela: *Fábula del soplador y la bella* (1995). Cuento: *Tiempos antes del furor* (1967). Teatro: *Apenas este mundo* (1969). Consta en las antologías: *La novísima poesía latinoamericana* (1982);

*Lírica ecuatoriana contemporánea* (1979); *Quito: del arrabal a la paradoja* (1985); *Poesía viva del Ecuador* (1990); *Memorias II Festival de Poesía Eskeletra'98* (1998).

**Hernán Ibarra.** Ecuatoriano. Sociólogo y catedrático universitario. Ha publicado los siguientes ensayos y estudios sobre cultura, política y sociedad en varias revistas especializadas nacionales e internacionales: *Indios y cholos, orígenes de la clase trabajadora ecuatoriana* (1992); *La otra cultura: imaginarios, mestizaje y modernización* (1998); *Que me perdonen las dos: el mundo de la canción roquera* (1999); *El populismo en la política ecuatoriana contemporánea* (2004).

**Alejandro Moreano.** Ecuatoriano. Novelista y ensayista. Ha publicado decenas de ensayos sociales, políticos y literarios en revistas hispanoamericanas. Su novela *El devastado jardín del paraíso* fue Premio Único de la I Bienal de Novela Ecuatoriana (1990). Docente de la Universidad Central del Ecuador y de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. En 2002 quedó finalista del Premio Internacional de Ensayo convocado por la editorial Anagrama de Barcelona, con el texto *El apocalipsis perpetuo* (Planeta, 2002).

**Fernando Nieto Cadena.** Ecuatoriano. Poeta y narrador. Desde hace varios años reside en México. Es autor de los poemarios: *Tanteos de ciego al medio día* (1971); *A la muerte a la muerte* (1973); *De buenas a primeras* (1976); *Prólogo para la introducción de una imposible elegía a un gatoglobo por más señas* (1977); *Somos asunto de muchísimas personas* (1985); *Los des(en)tierras del caminante*, Premio Nacional de Poesía Jorge Carrera Andrade (1989). Cuento: *Si quieren los vuelvo a escribir* (1971). Consta en las antologías: *Lírica ecuatoriana contemporánea* (1979); *La novísima poesía latinoamericana* (1982); *Palabras y contrastes: antología de la nueva poesía ecuatoriana* (1984); *Poesía viva del Ecuador* (1990); *La palabra perdurable* (1991).

**François Noudelmann.** Francés. Profesor en la Universidad París VIII. Preside el Colegio Internacional de Filosofía desde 2001. Ha publicado los siguientes libros: *Para terminar con la genealogía* (2004), *Vanguardia y modernidad* (2000), *Beckett o la escena de lo peor* (1998), *Imagen y ausencia, ensayo sobre la mirada* (1998), *Sartre: la encarnación imaginaria* (1996), *Antología de cultura general* (1995), *La cultura*

y el hombre (1994), *A puerta cerrada y las moscas de Jean-Paul Sartre* (1993).

**Alicia Ortega Caicedo.** Ecuatoriana. Estudió filología en la Universidad Estatal Lomonosov de Moscú y letras en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, de cuya Área de Letras actualmente es su directora. Ha publicado artículos en diarios y revistas del país. Es autora del ensayo *La ciudad y sus bibliotecas: el graffiti quiteño y la crónica costeña* (1999) y de la *Antología del cuento ecuatoriano del siglo XX*, que integra la *Antología esencial* publicada por Eskeletra en el 2004. Es editora general de *Encuentros*, revista del Centro Nacional de Cultura.

**Martha Rodríguez.** Ecuatoriana. Doctora en medicina; estudió Literatura Hispanoamericana dentro del programa de Maestría en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. En 1994 fue finalista de la décimosexta edición del Premio de Editorial Anthropos de España con el texto *Nada más el futuro*. En cuento ha publicado *Nada más el futuro* –Premio Nacional Joaquín Gallegos Lara–, (1996); *Pero es después, bajo el sol* (2001). Consta en las antologías: *El libro de los abuelos* (1990); *Antología de narradoras ecuatorianas* (1997); *40 cuentos ecuatorianos* (1997); *Antología básica del cuento ecuatoriano* (1999), *Antología esencial. Ecuador siglo XX. El cuento* (2004).

**Fernando Tinajero.** Ecuatoriano. En la década de los sesenta fue uno de los animadores más activos y vitales del movimiento cultural Tzántzico, sobre el que ha escrito varios ensayos; en los setenta integró el Frente Cultural y formó parte del Consejo de Redacción de la revista *La bufanda del sol*, de Quito. Textos suyos se han publicado en medios como *Letras del Ecuador*, *Papel Literario* de Caracas y *El gallo ilustrado* de México. En novela ha publicado: *El desencuentro* –Premio Nacional Universidad Central del Ecuador–, (1976); en 1983 se publica la segunda edición de esta novela. En ensayo es autor: *Más allá de los dogmas* (1967); *Aproximaciones y distancias* (1986); *De la evasión al desencanto* (1987), entre otros.

**Abdón Ubidia.** Ecuatoriano. Narrador y crítico literario. En la década de los ochenta fundó y dirigió la revista *Palabra Suelta*. Director de Editorial El Conejo. En novela ha publicado: *Sueño de lobos* (1986); *La*

*madriguera* (2004, Premio Nacional Joaquín Gallegos Lara). En cuentos ha publicado: *Bajo el mismo extraño cielo* (1979); *Divertimentos* (1989); *El palacio de los espejos* (1996); en 1997 apareció *Wolves' Dream* (edición en inglés de su novela *Sueño de lobos*). En 1977 publicó la antología *El cuento popular*, y en 1982, *La poesía popular ecuatoriana*. Es autor de la pieza teatral *Adiós siglo XX* (1992). Parte de sus ensayos están reunidos en *Referentes* (2000) y en *Celebración de los libros* (2007).

**Raúl Vallejo.** Ecuatoriano. Licenciado en letras en la Universidad Católica de Guayaquil. Obtuvo su maestría en artes en la Universidad de Maryland, College Park, con una beca Fulbright-Laspau. Ha publicado, entre otros, los libros de cuento: *Máscaras para un concierto* (1986); *Fiesta de solitarios* (1992)–Premio 70 Años de Diario *El Universo*, 1991, y Premio Joaquín Gallegos Lara, 1992–; *Manía de contar* (1991); y *Huellas de amor eterno* (2000, Premio Nacional de Literatura Aurelio Espinosa Pólit, 1999). También publicó *Cuento ecuatoriano de finales del siglo XX. Antología crítica* (1999); *Emelec: cuando la luz es muerte* (1988). *Una utopía para el siglo XXI. Reflexiones sobre una experiencia de gestión educativa 1988-1992* (1995); *Crónica mestiza del nuevo Pachakútki. Ecuador: del levantamiento indígena de 1990 al Ministerio Étnico de 1996* (1996); *Manual de escritura académica* (2003); *Acoso textual* (novela, 1999) –Premio Joaquín Gallegos Lara y Premio Nacional del Libro, 2000–. *Cánticos para Oriana* (poesía, 2003); *El alma en los labios* (novela, 2003); *Crónica del mestizo* (poesía, 2007) –I Premio VI Bienal de Poesía “Ciudad de Cuenca”. En 2002 ganó el premio nacional de periodismo *Símbolos de libertad*. Desde 1992, dirige *Kipus: Revista Andina de Letras*, publicada por la Universidad Andina Simón Bolívar y la Corporación Editora Nacional.

