

Vivir en presencia de la realidad. Notas a modo de presentación de algunos textos inéditos de Giulia Adinolfi

Author(s): Elena Grau

Source: *Mientras Tanto*, No. 40, diez años de 'mientras tanto' (Primavera 1990), pp. 129-146

Published by: Ediciones de Intervención Cultural

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/27819815>

Accessed: 18-12-2022 16:43 UTC

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

*Ediciones de Intervención Cultural* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Mientras Tanto*

## Vivir en presencia de la realidad. Notas a modo de presentación de algunos textos inéditos de Giulia Adinolfi

ELENA GRAU

Presentar unos textos inéditos de Giulia Adinolfi no es, como en otros casos, sacar a la luz un hallazgo insólito; muy al contrario, es iniciar una tarea que deberá continuar de una forma sistemática si se quiere conocer el material escrito que ella dejó al morir. Porque Giulia "...escribió, como los que saben de verdad, mucho más de lo que publicó".<sup>1</sup>

Cuando se trasladó a vivir a Barcelona en 1957, y a lo largo de más de diez años, Giulia dedicó su trabajo a la continuación de un proyecto de investigación sobre los ilustrados españoles empezado en Nápoles. En palabras de Manuel Sacristán: "...el problema que ella se estaba planteando en 1956, después de su Cadalso, [era] el problema «de la prosa», «del ensayo», de «la lengua científica»." A partir de entonces no publicó ningún artículo sobre el tema ni llegó a redactar el grueso de su estudio en forma de tesis doctoral u otro trabajo académico. De modo que de su monumental

1. P.F.B., "Adiós y gracias, Giulia", *mientras tanto*, n.º 2, p. 2. Los escritos de Giulia Adinolfi que se han publicado son los siguientes por orden cronológico: "La Celestina e la sua unità di composizione", *Filologia Romanza*, Anno I, Fasc. 3º, 1954; "Le Cartas Marruecas di José Cadalso e la cultura spagnola della seconda metà del setecento", *Filologia Romanza*, Anno III, Fasc. 1º, n. 9, 1956; "Per un plantejament democràtic de la lluita de les dones", *Nous Horitzons*, n.º 12, 1967; "La meva Cristina i altres contes dins l'obra de Mercè Rodoreda", *Nous Horitzons*, n.º 14, según trimestre, 1968; "Per un plantejament democràtic de la lluita de les dones", con una introducción de Giulia para esta reedición en la revista *Papers*, n.º 9, 1977; G. Adinolfi, R. Rossi y M. Sacristán, "Cartas sobre la violencia en Italia", *Materiales*, n.º 12, nov.-dic., 1978; "Sobre las contradicciones del feminismo", *mientras tanto*, n.º 1, 1979; "Sobre subculturas femeninas", *mientras tanto*, n.º 2, 1980; "Esquema sobre el trabajo doméstico", *mientras tanto*, n.º 3, 1980.

esfuerzo de confrontación de la obra de A. de Capmany, *Filosofía de la Elocuencia*, con la de los autores ilustrados franceses —“...aquella búsqueda del tratado como rompecabezas de plagios” a la que también alude Sacristán—, sólo nos quedan los materiales de trabajo y algunas observaciones, como las que se han citado más arriba, intercaladas por Manuel Sacristán en el cuidadoso inventario de los papeles de Giulia realizado por él.

Aunque no dio a conocer los resultados de su estudio con finalidades de carrera académica, Giulia volcó toda la elaboración de su trabajo de investigación en la enseñanza de la literatura, particularmente en la Universidad donde impartió asignaturas relativas al siglo xviii y la Ilustración en España. Sus años de docencia se traducen en carpetas y carpetas llenas de folios con los temas detalladamente redactados y expresados para dirigirse a un público de estudiantes con el que establecía un diálogo ya en el momento de preparar las clases. Temas redactados que tienen además el respaldo de montones de cuadernos en los que se reseñan las lecturas realizadas con el mismo fin. Escribir era, pues, desde esta perspectiva, la preparación para hablar. Quizás la elaboración minuciosa de un redactado fuese una forma de adquirir seguridad para abordar la esfera de la palabra pública, pero era también un acto creativo y de investigación vinculado a la responsabilidad en el trabajo docente.

Pero la actividad de escribir ocupaba otros espacios de la experiencia de Giulia. Desde el de la lucha política que por razón de la clandestinidad daba lugar a documentos sobre la situación política, la Universidad, la lucha sindical, etc., que aparecían como anónimos o con firmas colectivas, al de la comunicación interpersonal que Giulia cultivó por medio de las cartas, ese espacio casi íntimo en el que se construye un diálogo mediante un intercambio de monólogos, que bien poco tiene que ver con el anterior.

La escritura tenía todavía otra dimensión para Giulia, que se desarrollaba en el espacio más propio y cotidiano. Escribir sin interlocutores, sin oyentes; escribir para sí misma. Entre sus papeles hay muchos textos cortos sobre infinidad de temas y acontecimientos. No se trata de escritos de diario, son el resultado de vivir en presencia de la realidad, de tener una actitud continuada de escucha hacia las personas y hacia los hechos. Son anotaciones breves que tienen en común el hábito de reflexión sobre el mundo que nos rodea y sobre nosotros mismos como parte de aquél, que caracteriza a las personas con un pensamiento crítico.

Giulia era una mujer de cultura comunista. Hizo esta elección político-moral a una edad temprana, en el ambiente napolitano inme-

diatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, y nunca dejó de sentirse partícipe de esta tradición. Su pensamiento estuvo marcado por la aspiración a un conocimiento veraz y el compromiso con la realidad en un sentido transformador; su hacer, por la estrecha vinculación entre las actitudes privadas y las públicas.

El tema que preocupó a Giulia desde sus primeros tiempos de militante comunista y estudiante universitaria era el del ejercicio del poder de clase desde el prisma de la hegemonía; el de la difusión en el tejido social de un lenguaje, una cultura, unos valores que la clase hegemónica impone como supuestamente universales. Éste era el problema de fondo en su estudio de los ilustrados españoles.

En los últimos diez años de su vida este centro de atención se desplazó, para situarse en el de la desigualdad de los géneros y la subalternidad de la cultura femenina. No era la primera vez que Giulia trataba el tema de la lucha de las mujeres. En los años sesenta había participado en el clandestino Movimiento Democrático de Mujeres de Barcelona y en 1967, bajo el seudónimo Lluïsa Vives, publicó un artículo titulado "Per un plantejament democràtic de la lluita de les dones", en el número 12 de la revista *Nous Horizons*. En este escrito, lúcido y polémico, analizaba las corrientes que había en el movimiento de mujeres del estado español y señalaba la falta de objetivos propios y la subordinación de las iniciativas de mujeres en el seno de las fuerzas democráticas y socialistas.

En aquel momento, Giulia defendía la especificidad de los problemas y de la lucha de las mujeres, y por lo tanto la necesidad de un movimiento de mujeres autónomo. Pero también afirmaba que la lucha de aquéllas por su liberación cobraba sentido sólo junto a la lucha de los obreros por su emancipación; porque ellos constituían la única clase capaz de proponer una alternativa social que respetara las demandas de las mujeres.

Más tarde, reformuló este planteamiento por lo menos en tres sentidos importantes. En primer lugar, el reconocimiento de que el movimiento obrero no había hecho suya la lucha femenina, y que la corriente de pensamiento socialista más extendida no daba soluciones a los problemas fundamentales de las mujeres. En segundo lugar, la duda respecto de la voluntad revolucionaria del proletariado en los países desarrollados y la necesidad de definir un nuevo conjunto de fuerzas sociales potencialmente transformadoras. Y en tercer lugar, la convicción de la bondad de una feminización del sujeto revolucionario, o dicho de otro modo, la importancia de incorporar valores procedentes de la tradición femenina a un proyecto social y una cultura alternativos.

En consonancia con esta reconsideración estaba la propuesta que desde las páginas de esta revista lanzaba Giulia al movimiento feminista en los últimos meses de su vida: estudiar la tradición creada por las mujeres a lo largo de la historia, y en particular, los momentos de emergencia de la conciencia femenina; enfrentarse críticamente a esta tradición para ser capaces de escoger qué elementos de ella rechazar y cuáles reivindicar; y proponer, e imponer a través del diálogo, estas aportaciones específicamente femeninas al resto de fuerzas con voluntad emancipatoria. La propuesta unía, como era habitual en su modo de pensar, el esfuerzo por alcanzar una comprensión lúcida de la realidad con la voluntad de intervención política.

Expuesto de forma muy rápida, éste fue el recorrido de su pensamiento teórico y político, truncado en uno de sus momentos más fecundos. Mi intención al presentar estos escritos es comenzar el trabajo de reencontrar los hilos de un discurso que todavía hoy tiene valor para nosotras.

Para esta primera entrega de inéditos he seleccionado nueve textos cortos de contenidos muy diversos, redactados en un arco temporal de once años, de 1968 a 1979, los últimos de su vida. Todos ellos se presentan completos, aunque algunos sean escritos inacabados, y son fruto de lo que he denominado “escribir sin interlocutores”. Pertenecen a tres cuadernos de notas de Giulia en los que también hay hojas sueltas insertas. El inconveniente de esta elección es la fragmentación y la dificultad de situarlos en un contexto preciso; la ventaja puede ser, sin embargo, favorecer una mirada circular en torno a Giulia.

Como se verá al proceder a su lectura, cuando los textos no tienen fecha he añadido, al final y entre paréntesis, los datos que pueden ayudar a situarlos. Por otra parte, he agrupado simplemente los escritos por afinidades temáticas sin clasificarlos bajo ningún epígrafe, precediendo de un título que alude a su contenido aquellos textos que no lo tenían en la versión original manuscrita.

## I.

### [*Lecciones del 68*] \*

La soledad del corredor de fondo es un ejemplo que no hay que olvidar. La experiencia de estos últimos tiempos se sustancia en la incitación continua a hallar de nuevo la aspereza, el rigor y la inflexibilidad de la rebelión. Con independencia de lo que acabe siendo la lección última de los acontecimientos de ahora, esta incita-

\* El título no figura en el original.

ción, este reto, está en concordancia con los tiempos, es oportuno, y hay que prestarle oídos. No porque despierte la inmarcesible y antojadiza voluntad extremista que habita en el fondo de la conciencia de todo intelectual, sino porque revela una realidad nueva. Realidad nueva y, pese a ello, previsible, implícita en la tesis —que ahora se confirma— acerca de la contradictoriedad extrema de una sociedad burguesa de la que se diría que está llegando al límite de sus posibilidades de expansión. Era natural que a la suma alienación correspondiera una negación total, un rechazo total de las estructuras que la mantienen. Así pues, habría que distinguir (pero ¿es legítimo eso?) en los actuales movimientos extremistas para aclarar la confluencia espuria, aunque coincidente, de experiencias históricas profundamente diversas: el extremismo que en la sociedad subdesarrollada, como es el caso de América Latina, nace de violentos contrastes sociales, del que es propio de una sociedad socialista en fase de acumulación de capital, y, por último, del rechazo de las estructuras en una sociedad “opulenta”.

Muy probablemente estas tres matrices seguirán confundiendo aún durante mucho tiempo, puesto que a nadie conviene hoy distinguir las. Con la excepción, precisamente, de un c.[omunista] que, si bien podía considerar inapropiada para la Europa actual la estrategia frontal de ciertos grupos revolucionarios, no por ello puede dejar de reflexionar con la mayor seriedad sobre unos hechos que hoy mismo se han verificado en el propio corazón de Europa.

A un lado aparece un insospechado e imprevisible vacío de poder; no sólo de poder político —poder que, indudablemente, existe, aunque no ha sido ejercido durante dos semanas—, sino también de poder ideológico, pues ni siquiera el fantasma de la patria ha acudido esta vez espontáneamente en ayuda de una burguesía paralizada. Al otro lado, una insistente impaciencia, una enconada y constante exigencia de rompimiento que, más allá de los caprichos y de las ingenuidades, más allá de tanta demagogia fácil, es un hecho que afecta y compromete a masas importantes y activas.

No se trata, por cierto, de revisar apresuradamente una estrategia política que nació de otra experiencia igualmente válida (el aumento de los votos [comunistas] en Italia es cosa de estos mismos días). Pero sí de estudiar con atención inquieta el significado de los hechos evitando dar prioridad sobre éstos a las lecciones ya aprendidas. Lecciones que, por lo demás, son generalmente amargas para todos nosotros. Al fin y al cabo, ¿quién puede alegrarse hoy más que los c.[omunistas] de que la realidad haga aparecer posibilidades imprevistas, quizás ignoradas por nosotros mismos, de la existencia de debilidades en el enemigo que son más graves de lo que sospe-

chábamos? La libertad nació con la consciencia de la necesidad. La vieja lección sigue siendo válida. Pero la necesidad se nos muestra ahora distinta. Y no sólo por la debilidad de la sociedad burguesa, sino también porque existe una nueva disponibilidad revolucionaria en las masas, una disponibilidad que es al mismo tiempo parte o elemento de esta “necesidad” que se quiere liberar.

[Traducción del italiano: PFB. Por el contenido parece situarse en 1938. Transcrito de una página inserta en un cuaderno rotulado *Note Varie.*]

### *La abstención en Cataluña*

La noche del 25 de octubre, en las Últimas Noticias de TVE, el señor Ortínez, al comunicar a los televidentes catalanes los primeros resultados provisionales del referéndum sobre el Estatut, afirmaba no sólo que el abstencionismo no había sido importante sino que se perfilaba un cambio de signo y la curva hasta ahora descendente de la participación electoral empezaba a subir.

Hace falta una dosis importante de cinismo para tomar actitudes triunfalistas ante unos resultados electorales que merecen una seria atención crítica. Variante más o menos indignantes que evitan esta reflexión se han oído en boca de muchos políticos catalanes importantes que han hablado de la “alta calidad” de un “voto militante”, como el secretario general del PSUC, o de la responsabilidad política que ha demostrado Cataluña en estas elecciones, como el señor Raventós. Un viejo dirigente comunista, en cambio, se ha claramente distanciado de esta actitud pública generalizada de evitar enfrentar a las masas con la verdad. G.[regorio] L.[ópez] R. [aimundo] (por algo Raimón canta de él, te he conocido siempre igual) se ha declarado “profundamente preocupado al ver que el 40% de los ciudadanos de Cataluña no han considerado como un deber el acudir a las urnas en una jornada como la de hoy”, una jornada —no tendría que olvidar el *señor Ortínez*— en que el pueblo catalán no elegía concejales y alcalde, ni diputados a las Cortes de Madrid, sino que afirmaba por primera vez después de más de 40 años de opresión centralista su voluntad de autogobierno.

Pero incluso el presidente del PSUC ha aducido una serie de razones para explicar el fenómeno de la escasa participación electoral, con las que no se puede estar de acuerdo. Sin hablar de la tan socorrida lluvia, G.L.R. recuerda el régimen autoritario que ha acostumbrado al pueblo español a que todo lo bueno y todo lo malo viene desde arriba. Nadie duda que cuarenta años de franquismo

han sido una escuela importante de deseducación política. Pero el progresivo aumento del abstencionismo demuestra que para masas importantes de ciudadanos las cosas no han cambiado como habían esperado y que siguen haciéndose desde arriba, rodeadas de secretos oficiales como las discusiones sobre el proyecto de Constitución, o de gestiones extraparlamentarias con el poder.

Los políticos democráticos y de izquierda, que se sienten mesiánicamente representantes de la voluntad popular y no intermediarios entre ésta y el poder, siguen haciendo las cosas públicas desde arriba, sin implicar en su elaboración y discusión a los ciudadanos a los que se llama a las urnas cuando el juego está hecho para que se limiten a rubricarlo. Todo el proceso de elaboración del Estatut ha ignorado la directa participación popular. Y todo esto ha culminado en (con) una campaña electoral vergonzosa, hecha desde el poder, machaconamente orientada a través de los órganos de comunicación de masas —la TVE en primer lugar— en sentido unívoco y partidista que coartaba cualquier posibilidad de debate, de discusión, de participación, que apagaba, incluso, una voluntad de autodeterminación que el pueblo catalán ha demostrado constantemente y cada vez más decididamente durante el franquismo.

La despolitización del pueblo catalán es fruto del fascismo, pero también su politización ha sido fruto de la oposición a aquél. Hoy el abstencionismo creciente —no sólo en E. sino en toda Europa— se debe a quien concibe el régimen parlamentario más como un régimen representativo que como régimen democrático, ya que las dos cosas no son sinónimos.

Y las consecuencias no pueden ser [...] \*

En el vacío político que se ha creado los únicos que se han mostrado activos, que han ocupado un espacio que se le ha regalado, los únicos que han hecho política en serio, han sido las derechas: y han recogido frutos.

[La votación del Estatuto de Autonomía Catalán se hizo en 1979. Pertenece a una libreta en la que hay escritos breves de los últimos meses de 1979.]

\* Aquí el texto queda interrumpido.



## II.

### [*La condición femenina*] \*\*

15 de mayo, 16 de mayo de 1976.

Es seguramente importante, decisivo, el reconocimiento de la raíz objetiva —histórica y social— de la condición femenina. Sin la capacidad de ver el problema de la mujer en las sociedades actuales como un problema estrechamente vinculado a la explotación del trabajo humano, a la función social del trabajo femenino en el mercado de trabajo y en la división del trabajo en general, el feminismo no saldría de planteamientos estériles, que sólo documentan una justa insatisfacción, pero que están destinados a no incidir en las causas que las provocan.

Este reconocimiento es tan importante, tan decisivo que el problema fundamental del movimiento feminista hoy consiste en gran parte en las razones que dificultan e incluso impiden una conciencia generalizada de la raíz social del problema.

¿Por qué esta conciencia no se generaliza?, ¿por qué las mujeres aceptan mayoritariamente el papel social que se les ha reservado? ¿Por qué los sectores más avanzados política y socialmente asumen con tantas reservas —y tanto oportunismo— el problema de la mujer? ¿Por qué, finalmente, incluso sociedades que se llaman socialistas y en las que en efecto se ha por lo menos abolido la explotación privada del trabajo, no ofrecen a las mujeres condiciones cualitativamente distintas, aunque [las ofrecidas sean] indudablemente mejores que [en] las sociedades capitalistas occidentales?

En primer lugar no puede olvidarse que de las condiciones objetivas deriva una trama muy compleja de condicionamientos más sutiles, subjetivos, arraigados y tenaces, tan estrechamente vinculados a la experiencia cotidiana de las mujeres, a sus elecciones, a su vida que resulta difícil individualmente tomar conciencia de ello. Como en otros casos la explotación, la desigualdad, la injusticia no se imponen sólo con las leyes, sino que penetran todavía más profundamente en las costumbres, las ideas, las creencias; y más todavía en la sensibilidad, en la respuesta “instintiva” del individuo, en el carácter, los deseos, los sueños, en la relación con las cosas, los objetos, las personas, la muerte. La condición femenina se hace parte tan íntima, tan ligada a nuestro ser que resulta no sólo difícil, sino

\*\* El título no figura en el original.

doloroso, desgarrador, enfrentarse a esta realidad última. Es frecuente por eso que las mujeres reaccionen con cierta desconfianza a los intentos de quienes les hablen de su condición, de su explotación, sobre todo si se apunta, más que a su situación laboral, a sus relaciones familiares.

La tenacidad de la fe en los valores heredados nace también del consuelo que estos valores proporcionan. Para la mujer es más fácil ser víctima que saberse lúcidamente víctima. (El victimismo femenino no tiene nada que ver con esta lucidez: al revés, funciona como elemento compensatorio, como instrumento psíquico que favorece la aceptación del papel.)

La posibilidad desmitificadora de la condición femenina es evidentemente limitada y la mujer es presa fácil de una ideología que en ella se ejerce con todas sus armas, viejas y nuevas. Ya es llamativa la ineficacia de reformas legislativas que aseguren la igualdad de los dos sexos, o de una educación efectivamente no discriminatoria hasta los 14 años. También lo es el carácter heterogéneo, anacrónico pero a la vez constantemente renovado de los distintos sistemas ideológicos que aprisionan a las mujeres atándolas a su papel. En el caso de la mujer todo funciona en el mismo sentido: la mística del ahorro y del despilfarro, el mito de la virginidad y el del erotismo, el pudor y el exhibicionismo, etc., el papel conservador de costumbres y tradiciones y el estímulo a "modernizarse".

Es cierto que no se trata de un caso único y que la misma heterogeneidad se da en general en las sociedades actuales en las cuales más que sucederse los sistemas ideológicos se superponen, conviven y se mezclan para uso y consumo de las diversas capas de la población. El caso de las mujeres posiblemente sea más llamativo porque la variedad de sistemas ideológicos alienantes no ha encontrado todavía la oposición de un sólido y generalizado sistema de crítica y de desmixtificación. Intentos e incluso una tradición feminista existe y es cierto que ha sido la conciencia de la clase obrera la que más ha generalizado la crítica de la condición femenina. Pero sería engañarse creer que la clase obrera tiene ya una conciencia no ya sólo generalizada sino incluso clara y global de la situación de la mujer.

Es posible que esto se deba a la función misma que el trabajo femenino ejerce en la sociedad, su función principalmente conservadora y reproductora, y a las formas como la ejerce.

La conciencia de clase obrera, su capacidad de desmitificación y de crítica de las ideologías, su descubrimiento de la lucha de in-

tereses antagónicos que se enfrenta en la sociedad y de la importancia de las relaciones sociales dominante en la historia humana nace de la contradicción objetiva que el proletario experimenta diariamente entre modo de producción —social— y modo de apropiación —privado.

Tal y como está organizado el trabajo [femenino/doméstico],\* en un modo preindustrial, artesanal, ligado al núcleo familiar esta contradicción no se experimenta de forma directa e inmediata sino sólo de forma indirecta entre todo el modo de producción y el modo de conservación y reproducción de la fuerza de trabajo. Sólo desde una conciencia previa de la sociedad en su conjunto se puede llegar a descubrirla, a sentirla como contradictoria.

[Transcripción de varias páginas sueltas agrupadas en el cuaderno rotulado *Note Varie.*]

### *Mujer y sexualidad*

La sexualidad como hecho social. Se afirma que la sexualidad es un hecho social recordando cómo está históricamente determinada por la estructura social. Se alude a la sexualidad como medio de relación entre los individuos. Pero en el desarrollo global de la ponencia este último aspecto se desdibuja, pierde la relevancia que tendría que tener *porque se insiste únicamente en la ideología represiva*. Ya en la lista de ideologías no se habla de la tolerancia represiva que es posiblemente la tendencia ideológica más operante hoy.

La sociedad capitalista avanzada, ante las exigencias de liberación sexual de los jóvenes y de las mujeres responde con una tolerancia que no es liberatoria sino que se funda en relaciones sociales alienadas, competitivas y violentas y las reproduce en la vida sexual.

La desmotivación de la relación social, el consumo rápido, agresivo y competitivo del sexo, lleva a una sexualidad vivida en condiciones generales de ansiedad, de soledad, de aislamiento del conjunto de relaciones con la naturaleza, los otros, la actividad laboral.

La lucha por la emancipación de la mujer podría objetivamente favorecer esta tendencia si no la combate como combate la represión.

Para ello es decisivo afirmar que no puede haber una auténtica liberación sexual sin una completa liberación del hombre. Pero tam-

\* Ambas palabras figuran superpuestas en el original.

bién es necesario ligar la lucha por la liberación de la mujer a la lucha por unas relaciones humanas no alienadas.

Esto es además necesario porque cada vez más actúan negativamente en la actividad sexual los elementos negativos de la organización del trabajo, de la organización del territorio sobre todo urbano, de la organización del tiempo libre dirigido al consumismo y la evasión. Estos factores pesan sobre todo sobre la clase obrera y menos sobre las clases privilegiadas.

En general: no sólo liberación sexual de la mujer, sino de la pareja.

La sexualidad como fundamento de una relación física, plena con el otro y con la naturaleza.

La sexualidad humana va más allá del principio del placer.

Importancia de una visión global de la sexualidad: de lo que representa y de lo que la condiciona.

Ej. de la anticoncepción. La anticoncepción no es *in se* un instrumento emancipador. Es la situación concreta de las relaciones hombre-mujer en que opera lo que determina su sentido. De otro modo las mujeres bolivianas esterilizadas o las asiáticas sobre las que se hace una campaña anticonceptiva serían libres.

La experiencia, incluso, de consultorios familiares italianos según la cual la utilización de anticonceptivos no acompañada de otros factores limita la libido y empobrece la vida sexual, favoreciendo la concentración del erotismo en el genitalismo.

[Seguramente son notas a propósito de la ponencia que con este título se presentó en las Jornades Catalanes de la Dona, celebradas en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona, los días 27, 28, 29 y 30 de mayo de 1976. Transcrito de varias páginas sueltas agrupadas en el cuaderno rotulado *Note Varie*.]

### III.

[*El mito en la sociedad moderna*] •

12 de agosto

Anoche, vimos el film sobre Valentino. La película no aclara su tema: hasta el final no es claro si lo que quiere es descubrir el conflicto entre el hombre y la imagen que de él ha fabricado la industria cinematográfica, o si el conflicto es interno al hombre, su impotencia física y moral. El tema de la película es muy inquietante. Se trata en el fondo del tema del mito en la sociedad moderna, de la actitud contradictoria por la cual por un lado se construye un símbolo de las aspiraciones colectivas —que niega los valores dominantes— y por otro se transforma a este símbolo en chivo expiatorio odiándole y destruyéndole. Valentino es la imagen negativa del chico de Kansas, todo lo que éste no es: por esto es el sueño, el ideal. Al mismo tiempo frente a la imagen de las propias insuficiencias, la negación a aceptarlas, el desprecio, la reafirmación de los valores “americanos” negados por la aspiración a otra cosa.

En la génesis de este fenómeno contradictorio intervienen muchos factores.

El primero, el más evidente es la crisis de la sociedad americana que no tiene más remedio que abandonar la imagen de sí misma heredada de su época heroica y agraria. Los americanos tienen que enfrentarse con su realidad urbana hecha de clase media, cuya idealización intentarán con escaso éxito, con su corrupción, con su insatisfacción radical. Valentino es un mito de una sociedad capitalista avanzada no sólo por su contenido —que es negativo, esto es que niega los valores de esta sociedad— sino también por su génesis: es un mito prefabricado construido por la industria cinematográfica y por la prensa, por los medios de la cultura de masas. De aquí también el conflicto entre el hombre y el mito: el héroe no corresponde al personaje, es un traje, una máscara inadecuada para él.

El contenido negativo del mito explica que su encarnación haya sido confiada a un latino. Aquí parece que funcionan dos factores, en el fondo muy emparentados. Valentino es un *latin lover*, esto expresa la nostalgia de una sociedad —la europea— que no es todavía lo que los Estados Unidos. Representa la añoranza de las antiguas relaciones de producción, es un personaje romántico. Pero

• El título no figura en el original.

Valentino es a la vez un italiano que come spaghetti, un inmigrante que guarda todavía una distinta concepción del honor, del amor, de la vida. La sociedad americana en el momento en que se enfrenta con la crisis de identidad provocada por los nuevos modos de producción tiene que enfrentarse con la realidad de estos cambios, no sólo con su propia imagen: con el fenómeno de la inmigración que ha modificado masivamente la composición de su población. Elegir como mito colectivo a un marginado, a un emigrante es elegir un camino de integración fascista, racista, ya que el mito es como decía un mito negativo que funciona para reafirmar los valores americanos puros frente al extraño. Para ser americano hay que dejar de ser extraño: italiano, *latin lover*, sueño.

Tiene que haberse dicho que los sueños funcionan como exorcizaciones y el mito mismo de Cristo es un mito contradictorio ya que el hombre mata al Dios que se ha construido.

Pero no siempre los mitos funcionan negativamente y sólo en momentos de crisis sirven para enfrentarse con la propia realidad y rechazarla.

En el caso de Valentino un elemento de esta crisis que fue seguramente importante es el papel de las mujeres en el origen y en el consumo del mito. De aquí también el rechazo masculino de Valentino por parte de hombres que se sintieron heridos, despreciados: de aquí también que el mito fuera explícitamente sexual y su rechazo también. Es curioso también que todo mito que tenga que ver con la mujer, la versión laica de Don Juan, por ej., sea rechazado por los hombres como poco viril. Parece que la virilidad, pues, sea un concepto construido no en función de la mujer sino en oposición a ella.

También es inquietante que las mujeres hayan sido siempre protagonistas de fenómenos de consumo negativo: la novela, los productos de los *mass media*.

[Este texto pertenece a un cuaderno de notas del año 1978.]

[*San Camilo 1936*] °

19 de agosto

Una lectura importante de estos últimos días ha sido la de *San Camilo 1936* de C. J. Cela. La novela es de lo mejor de Cela, superior en riqueza lingüística a la *Colmena* a la que se aproxima estructuralmente. Mayor el peso de la reflexión ensayística en esta novela de 1969.

El dominio lingüístico es impresionante: Cela posee a la vez la lengua hablada y una tradición literaria que remonta a la *Celestina*, si no al Arcipreste de Talavera, pasa por la picaresca y llega a Quevedo. La novela del XIX, Galdós e incluso Clarín, no tenía este instrumento extraordinario, atados por la necesidad de literaturizar la lengua hablada de traducirla a lenguaje literario (en vez de promoverla a lengua literaria). Ferlosio mismo no posee esta tradición: él inventa totalmente su lengua en el Jarama. El otro modelo de Cela es Baroja, sobre todo por lo que hace a la estructura de la novela y a ciertos rasgos comunes de su concepción de la vida (falta de racionalidad, absurdo, etc.). Finalmente Cela en *San Camilo 1936* a través del personaje del tío Jerónimo afirma otra línea de continuidad que le vincula a la generación del 98, en especial a Unamuno y a Ortega. La guerra civil está evocada “desde fuera”: esto es, el punto de vista desde el cual la voz narrativa habla está fuera de la melée; una melée en que no hay buenos y malos, sino españoles, lo que para Cela quiere decir locos, locos furiosos y peligrosos. La quema de conventos y las llamas de la Inquisición son el envés y el revés de la misma medalla. Todos los tópicos, pues, de una conciencia ilustrada con el agravante de que la fe racionalista es exhibida paradójicamente por un hombre como Cela que parece tener más bien una concepción biológica del hombre. Así pues, el sermón de Cela es tópico y muy poco original. Su capacidad en cambio de ver la humanidad rastrera de estos gusanos que son sus españoles tiene indudablemente elementos de un patetismo auténtico.

Cela es muy probablemente el más existencialista de los novelistas españoles, indudablemente más que Martín Santos cuyo existencialismo es muy intelectualizado. O también podría decirse que Cela es más sartriano y Martín Santos más heideggeriano.

[Del mismo cuaderno de notas de 1978.]

° El título no figura en el original.

#### IV.

[*Inventarse de nuevo*] \*

¿Sólo el artista puede expresar la tragedia de tanta vida única, irrepetible y a la vez absolutamente irrelevante, repetida, encerrada en las paredes de apartamentos iguales que sólo olores casi imperceptibles, formas ornamentales, accesorios permiten distinguir? La diferencia, la unicidad, la irrepetibilidad está confiada a elementos insustanciales, la identidad a atmósferas impalpables que la imaginación inventa con dificultad ante la fachada de los grandes bloques de viviendas en que las ventanas, las cortinas se repiten idénticas y sugieren la repetición de espacios íntimos iguales: El dormitorio, la sala, el recibidor, el pasillo, la cocina definen perspectivas, ángulos, horizontes casi idénticos. Son los que viven en ellos los que segregan elementos diferenciadores, variantes de la misma cosa —la cama, las lámparas—, huellas de una diferencia irrelevante a los que se confía la propia identidad.

El espacio idéntico y repetido reduce los límites de lo distinto a una zona tan estrecha que casi se identifica con la segregación del propio cuerpo, éste irreductiblemente, inequívocamente único e irrepetible. Pero, ¿qué conciencia queda de la propia identidad si está confiada a la conciencia de un cuerpo cuyo destino es el de morir?

Asumir la propia identidad significa entonces, asumir la propia muerte y esto asusta. Mejor esconderla —la muerte, el cuerpo— borrando la conciencia de la propia identidad detrás de la máscara de una moda suprapersonal que la anula, que nos repite, que nos confunde con los demás. Y así la pérdida de la propia identidad es completa: reducidos en los estrechos límites de una conciencia individual con una historia concreta —nuestra infancia, sus objetos, sus olores y después nuestra vida, sus sueños y sus fracasos— y a la vez anulados en el esfuerzo de olvidarnos en los demás, con los demás, qué queda de nosotros. Un sacrificio doloroso e inútil pero sin alternativa: porque ser ¿qué? ¿cómo? ¿para qué?

En las alternativas de tímida esperanza y de dolor oscuro las salidas a la “felicidad” parecen contradictorias y por eso mismo poco creíbles. Por un lado la repetición obstinada de gestos rutinarios, cuyo sentido no está tanto en ellos mismos, sino en la constancia de la voluntad que representan. En sí son insignificantes o casi: no implican una fe en la vida, sino que se sustituyen a ella, son sus signos

\* El título no figura en el original.



no su expresión. La ayuda que pueden proporcionar es insegura: no son exactamente un rito mágico, cuya simple celebración restablece el orden roto. Algo de ello hay, evidentemente. Es más bien la nostalgia de un mundo en que todo está en su sitio y los gestos, las actitudes, las palabras están justificados, son exactos, justos, los que deben ser. La esperanza que confía en ellos, *confía* en que empezando a ordenar los propios gestos, la cadena siga sola y todas las cosas que nos acosan ocupen el sitio que les corresponde, recobren su lugar, se alejen de nosotros, dejen de ahogarnos y colocados en la distancia justa nos sea posible actuar.

Son gestos, además, potencialmente gratificadores: el bañarse, el vestirse, el arreglarse tienen que ver con nuestro cuerpo, un cuerpo que ha perdido la capacidad de gozar y al que imponemos placeres que conoció y que hoy le son indiferentes, a veces molestos.

Regar las plantas, levantar las persianas cuando empieza a amanecer, ordenar la casa son también ejercicios de memoria, nostalgia de una felicidad perdida: cuando la mañana nos esperaba y las cosas, nuestras cosas se despertaban con nosotros para acompañarnos. Recordamos así lo que un día amamos, intentamos resucitar un amor muerto, evocamos lo que un día fuimos con intensa añoranza en obstinada voluntad de volver a ser.

Y a veces el ejercicio de memoria funciona efectivamente, a veces el orden del gesto se repite en una serie más larga, impone su cadencia, fija las cosas en una cotidianidad sin drama, la modesta, humilde cotidianidad de una vida cualquiera, con su secreto irrepetible.

El ejercicio de la voluntad nos restituye a un ser que anda perdido, anulado por las angustias que lo poseen, arrastrado por un dolor que le ocupa y cuya causa no conoce.

Pero ni siempre es así, ni el orden dura mucho. Como un exorcismo de duración limitada otra vez el mundo recobra su cara desconocida y la ola de temblor y de dolor entra en nosotros, penetra en las fibras de nuestros músculos, circula por nuestras venas, ocupa nuestro cerebro, anida en la boca del estómago. El mundo es un montón de escombros y lo que hemos visto, amado, pensado, un espejismo infantil, ignorancia y ingenuidad.

Sobre todo la sospecha [de] que no es éste el camino, que tantos esfuerzos de la voluntad son en realidad una huida: que lo que habría que hacer es enfrentarse de una vez con la propia vida, con los propios errores, con la infelicidad y la muerte. No alejarlos, sino

buscar en ellos, hacerse a ellos, vivir con ellos: preguntar por qué, qué son, de dónde vienen. Y cambiar, cambiar muchas cosas, también los gestos, las costumbres, las palabras. Ser el otro, el que siempre estuvo en nosotros y que no quisimos que existiera. Ser lo que no quisimos ser, lo que evitamos ser refugiándonos en las cosas, en el proyecto, en el futuro, en los demás. Pensar de una vez, no utilizar las ideas.

Pero también esta salida puede ser un espejismo: inventarse otra personalidad para salir de la propia, ser distinto para huir una vez más de sí mismo engañarse con una alteridad que es un sueño adolescente, o que para ser creíble necesitaría una fuerza que no tenemos, una voluntad, un amor que ya no sabemos.

Cada vida es un apaño, vergonzante y al mismo tiempo muy respetable. Intentar rehacerse, ¿no es acaso olvidar precisamente lo que se quiere saber: la propia limitada, modesta poquedad? Si lo que habría que hacer es simplemente aceptarse, no engañarse, no buscar imposibles vacíos, sino contentarse con lo posible concreto de nuestra vida, de nuestro pasado y de nuestro presente, estos sueños son una vez más la negación de la realidad.

¿La vida no es al contrario la suma infinita de cosas pequeñas, que existen fugazmente, que nos rodean, que nos acompañan y que nosotros olvidamos, ignoramos, pisamos, destruimos por falta de amor? Ser otro es inventarse de nuevo, ensanchando una vez más nuestro lugar en vez de vernos parte de un mundo, de un lugar de un tiempo en que viven otros seres, en que existen otras cosas, con las que estamos ligados y a las que debemos atención.

[Este escrito está ordenado, junto con otros fechados en 1976, en el cuaderno rotulado *Note Varie.*]

[*La vida y nosotros*] \*

La tentación de declarar el fracaso de la propia vida cuando uno sabe ya próximo su fin, o, por lo menos, cuando lo que todavía puede quedar de vida no permite proyectar ni siquiera a corto plazo.

Se trata seguramente de un tópico. Sólo un poco de lucidez y de coherencia bastarían para recordar que el balance es muy antiguo y tampoco tan negativo como parece. No se trata en efecto de que uno no haya hecho lo que se proponía. En un determinado mo-

\* El título no figura en el original.

mento de su existencia lejos de la muerte, al margen de ella, se descubre que la vida no es la realización de un proyecto, sino algo a la vez más simple y más complejo.

La vida es existir casual, que no tiene sentido y al que no puede darse sentido. Algo absolutamente extraño y que al mismo tiempo pertenece a lo más íntimo, profundo e incommunicable de nuestra experiencia interior.

Objetivar y dar sentido a algo que a la vez existe fuera de nosotros o sentimos dentro de nosotros como el latir de nuestro corazón es ingenuidad juvenil. La infancia siente perfectamente las dos dimensiones contradictorias. El hombre joven, empujado por una energía vital que tiende a expansionarse, simplifica la contradicción o intenta superarla imponiéndole las riendas de su voluntad y de su trabajo. Aturdida e inconsciente deja de percibir la vida y entabla una batalla imposible con un fantasma.

La madurez llega cuando se vuelve a descubrir que la vida y nosotros somos realidades a la vez inseparables y eternamente extrañas.

[Pertenece a la libreta en la que hay escritos breves de los últimos meses de 1979.]