

Rendueles, Cesar. (2015). *Capitalismo canalla: una historia del capitalismo a través de la literatura*. Seix Barral: Barcelona. 218 pp.



El dramático final de *Las uvas de la ira*, la novela más importante de Steinbeck, ha quedado tristemente olvidado después de que John Ford, en su adaptación al cine, decidiera cambiarlo por uno más apropiado para Hollywood. Después de todas las miserias que vive la familia Joad en su viaje a California, acaban protegidos de una crecida de agua en un endeble cobertizo. Hambrientos y agotados, la Gran Depresión se consume para ellos en su definitiva desnudez material. Despojados de identidad cultural al ser desahuciados de sus tierras, nihilizados y explotados por el mercado laboral, no tienen otra cosa que sus cuerpos debilitados. Así, Rose of Sharon alimenta, con la leche materna destinada a un bebé que jamás llegará a nacer, al resto de proletarios, *nadas sociales*, en un alivio inmediato de la miseria, preludio de mayor incertidumbre.

309

En su último libro, *Capitalismo canalla: una historia personal del capitalismo a través de la literatura*, el filósofo César Rendueles se propone contar así, desde escenas y momentos clave de la literatura, la historia del capitalismo. Un sistema que, si seguimos a Jameson, en su imposible representabilidad, solo puede aflorar, como el inconsciente freudiano, a través de síntomas (Jameson, 2011). Estos síntomas Rendueles los recoge y examina en grandes obras de la literatura occidental, pero también en relatos menores, obras secundarias y autores marginales. El objetivo no es, sin embargo, meramente descriptivo o historiográfico; como ya hizo en *Sociofobia* (2012), su anterior trabajo, Rendueles elabora una crítica costumbrista –alejada de clichés y abstracciones teóricas– de un capitalismo que, como argumenta en clave polanyiana (pero también estrictamente marxiana, si leemos el capítulo de “La acumulación originaria” o *El Manifiesto Comunista*) ha crecido destruyendo vínculos sociales y comunitarios, en un proceso político de nihilización y expropiación cultural, es decir: destruyendo las bases materiales que, en un

contexto dado, posibilitan la cultura (los protagonistas de *Las uvas de la ira* no conciben ser desahuciados por una entidad anónima de un terreno en el que trabajaron de sol a sol, donde bautizaron a sus hijos, se emborracharon, escucharon al predicador y perdieron la virginidad). Frente a una visión vulgarizada –pero tristemente extendida– de marxismo-leninismo, que concibe un desarrollo lineal y teleológico de la Historia (en virtud de la cual el capitalismo era una salida natural, casi una consecuencia lógica, de los sistemas productivos precedentes) Rendueles (2015: 21) defiende la absoluta “exoticidad de la sociedad de mercado” cuyos supuestos, hoy naturalizados, fueron profundamente ajenos a las sociedades tradicionales –no hay mejor ejemplo que *Costumbres en común*, de E. P. Thompson– a las que se enfrentaron. A la visión ideológica que mantiene que “la sociedad de mercado es la consumación de un impulso humano universal” Rendueles muestra que “vivimos en una civilización única en la Historia” en la que “por primera vez, una inmensa cantidad de personas basamos nuestro sustento material y nuestra organización social en la práctica generalizada de tratar de obtener ventajas de los demás” (Ibíd., 21-2). El capitalismo no solo fue, por lo tanto, un proceso de extremada violencia material y política; también se enfrentó a toda una infraestructura moral profundamente hostil a las lógicas de mercado.

¿Dónde rastrear mejor este conflicto moral, esta tragedia ética, que a través de distintos personajes y momentos literarios, con sus dilemas, sus miedos, sus fracasos y pequeñas victorias? La novedad moral del capitalismo aparece en la literatura como un tópico más: el trabajo de Rendueles es, desde este punto de vista, una refinada labor de exégesis literaria.

Para el crítico inglés Terry Eagleton, el clásico literario no es aquel que expresa valores universales y transhistóricos sino el que revela mejor que ningún otro la esencia particular de su época (Eagleton, 2010). Rendueles nos propone en su libro un recorrido histórico a través de la literatura, más que un recorrido literario de la historia. Desfilan así, a lo largo de los capítulos, y en apenas 218 páginas, Robinson Crusoe, tan empleado en la literatura liberal (las *robinsonadas* que tanto criticaba Marx), Lazarillo de Tormes, paradigma del individuo desarraigado, Oliver Twist, figura ya clásica de la Inglaterra decimonónica. Aparece el campesino Kohlhaas,

estudiado también en detalle por Eagleton, y el esperanzado comunista Alexander Dvnovy y el quijotesco Kropionkin de *Chevengur*, o el atormentado *hombre del subsuelo* de Dostoyevski. No podía faltar tampoco el Kurtz de Joseph Conrad ni el inestable Ferdinand Bardamu de *Viaje al fin de la noche* de Celine, tan influyente en la *beat generation* de posguerra. El melancólico, tan conservador como valiente Stephan Zweig, constata el morir definitivo de una Europa que vive “la definitiva subordinación de toda nuestra vida social a las relaciones comerciales”. Así Rendueles consigue presentar la arquitectura histórica del capitalismo: desde su autocomprensión teórica a los cimientos industriales británicos y el despliegue colonial. El capitalismo, protagonista indiscutible de la obra, toma así distintas figuras en un ejercicio no solo teórico sino, fundamentalmente, político.

El estudio del clásico de Defoe, Robinson Crusoe, sirve para poner en marcha la obra, en un primer capítulo dedicado a los orígenes del capitalismo como anomalía antropológica: “hasta la modernidad, ninguna civilización ha sido tan idiota como para apostar su propia supervivencia material a la ruleta comercial” (Rendueles, 2015: 23). Y es que el libre mercado es el imperio del azar, para cuyo reinado es necesario eliminar previamente todas las protecciones culturales que permitían al individuo protegerse de la incertidumbre, más propia de la naturaleza que de la cultura. Así, el capitalismo surge como una nueva naturaleza: las fábricas tiñen de negro los cielos ingleses más como una plaga bíblica que como una racionalización económica; son “los titanes de nuestro tiempo” según Wordsworth en su *Preludio*, a quien Rendueles introduce después de presentar al ya clásico “niño perdido” del capitalismo decimonónico, Oliver Twist, que intenta sobrevivir, como el animal selvático de los depredadores, en la lucha por la existencia del socialdarwinista Londres victoriano. Oliver Twist, sin embargo, tiene un curioso predecesor español: Lazarillo de Tormes. En la novedosa interpretación que Rendueles presenta del personaje de este clásico anónimo, Lazarillo busca desesperadamente, como sujeto desarraigado en una sociedad que empieza poco a poco a atomizarse, un lazo de dependencia, un vínculo social –un Amo, que diría Lacan– aunque sea en figuras autoritarias y explotadoras. El capitán Ahab es, por su parte, un emprendedor nihilista que, como el capitalista weberiano perdido en

su afán acumulativo autotélico, arrastra a un montón de inmigrantes y trabajadores precarios (análisis menos sofisticado, pero más social, que el que Eagleton hace del mismo).

En el tercer capítulo aborda —como hizo también en *Sociofobia*— el dilema político derivado del trauma moral del capitalismo: un histórico conflicto, transversal al París jacobino o al Chiapas zapatista, entre la revolución y sus límites antropológicos. El reaccionario Dostoyevski defiende magistralmente los vínculos comunitarios, la densidad cultural de la tradición y su potencial protector, al mismo tiempo que lo muestra opresivo y alienante.

Si Marx veía en el capitalismo una explotación devastadora y, al mismo tiempo, la condición antropológica de emancipación comunista, el escritor ruso, por boca de Ivan Shatov de *Los demonios* acusa a los “modernizadores” de haber convertido al pueblo, al que nunca amaron, en “viles ateos o simple canalla depravada y escéptica” (Ibíd., 102). El anticomunitarismo conduce al terror abstracto, tristemente encarnado en el filo impersonal de la guillotina. El mismo problema se aborda en la joya olvidada de la literatura soviética que Rendueles recupera oportunamente: en *Chevengur*, del bolchevique Platonov, una pequeña aldea de la URSS de Lenin gestiona su propio “comunismo espontáneo”; el sol trabaja, como proletario universal, mientras el resto se dedica a esperar el surgir de la nueva civilización a partir de un simple edicto: “en Chevengur hay comunismo”. En la obra de Platonov se pone en juego lo que podría llamarse un *materialismo romántico*: entre las constantes alusiones a las manos agrietadas y los rostros prematuramente arrugados, a la constatada vulnerabilidad de los cuerpos en el invierno ruso, nace la esperanza cristiana de la pronta llegada de un reino de los cielos comunista. Es la paradoja de los esfuerzos emancipatorios modernos, que Rendueles explica también desde *Qué difícil es ser Dios*, la novela de los hermanos Stugatski. Los movimientos emancipatorios se debaten entre hacer la revolución contra el capitalismo desde la tradición o contra la tradición (pues el patriarcado, la homofobia, el oscurantismo y la superstición son una parte importante de ella) mientras el sistema de libre mercado avanza en su proceso de nihilización: el *Frankenstein* de Mary Shelley es,

para Rendueles, más que una crítica romántica al avance tecnológico, un reflejo del nuevo híbrido inglés, el proletariado.

Pronto el proyecto capitalista se extiende allende los mares: primero Europa –Rendueles nos recuerda que los primeros utilizados como esclavos en las colonias fueron, de hecho, europeos pobres– y después África, América, el resto del planeta, sometido a lo que Hobsbawn llama “el imperio del capital”. El colonialismo y su brutalidad, su carácter genocida, lo explica Rendueles desde Kipling, Conrad y el Shakespeare de *La Tempestad*. El famoso personaje de esta última obra, Calibán, lo utiliza del mismo modo que Rendueles la filósofa feminista Silvia Federicci, para evidenciar el desplazamiento capitalista de la mujer y su utilización, en el plano doméstico, como medio de producción. El trabajo, que desde Hesíodo –el cuarto capítulo comienza con *Los trabajos y los días*– ha estado esencialmente vinculado a la condición humana, el capitalismo lo separa artificialmente del hombre y lo convierte en mercancía. Si bien la humanidad ha estado, desde la expulsión del Paraíso, condenada a trabajar para vivir, el capitalismo disocia el trabajo de la identidad cultural del individuo y lo vuelve, en tanto que alteridad mercantilizada, una fuente de enajenación o alienación: el *extrañamiento* de vivir, durante 12, 8 o 14 horas al día en el cuerpo de un desconocido.

Pero hay otro tipo de *extrañamiento*: el de la derrota. Tras el drama de las Guerras Mundiales, la Gran Depresión o el holocausto –a las que Rendueles dedica también un capítulo– el mundo vive su primer gran proceso de emancipación: libertad para las colonias, incorporación de las mujeres al mercado de trabajo, construcción de Estados de bienestar. Se trata, sin embargo, –así nos lo presenta el joven Adrian Mole en su diario– de un proceso provisional. Kerouac es, para Rendueles, tristemente visionario: “[En *El camino*] Kerouac recoge el entusiasmo que acompaña a esos procesos –auténticos seísmos históricos– y los reduce a una experiencia interior, psicológica, un flujo enardecido de conciencia [...] y lo paradójico es que ese reduccionismo psicológico es profundamente anticipador” (Ibíd., 169). No solo, que también, anticipa el mcarthismo, el nuevo –y machista– *American way of life*, sino también la *contrarrevolución*.

El llamado neoliberalismo, que desde el golpe de Estado a Allende arrastra, con el lema biopolítico “¡es hora de que yo gane!” (Ibíd., 197) a miles de individuos a enfrentarse a un *neosueño americano*, otro viaje fallido a California, que encumbra, como paradigma de nuestros tiempos, la triste figura del *perdedor*. El neoliberalismo, en su distópica versión postmoderna y en su dimensión biopolítica, subjetiviza la opresión: el patrón es uno mismo.

El capitalismo no es, por lo tanto, coyunturalmente *canalla*. Este sistema líquido, polimorfo y flexible tiene sin embargo una esencia escolásticamente invariable: *la canallidad*. La cotidianidad esconde una profunda violencia estructural: “si el sistema te premia con lujos babilónicos si creas las condiciones económicas que matan de hambre a cientos de miles de niños, ¿qué puede haber de malo en el apuñalamiento ritual de una prostituta?” (Ibíd., 195). El sistema legitima constantemente todo tipo de violencia. El punto clave, en el que parece incidir Rendueles, es que el capitalismo, por su carácter ajeno, disruptivo, revolucionario, contraintuitivo, nunca está *del todo* legitimado. La del capitalismo, como si se tratara de una inversión trotskista, es una legitimación permanente. La carga de la prueba, por decirlo de alguna forma, la soporta el capitalismo: es el sistema el que, en un enorme despliegue ideológico continuo, busca constantemente autolegitimarse. El tan cacareado *sentido común* podría no ser althusserianamente ideológico sino esencialmente anticapitalista, como si, a pesar de la biopolítica, resistiera siempre un reducto cultural insomitable. Desde la prohibición bíblica de la usura a la indignación chestertoniana, desde el cartismo inglés al ecologismo indigenista latinoamericano: hay algo humanamente universal en el anticapitalismo —o intrínsecamente inhumano en el capitalismo.

Rendueles utiliza, a modo de ejemplo, una divertida comparación histórica: los hippies americanos que en el 68 intentaron destruir mentalmente —a través de ondas telepáticas— el Pentágono y la de los jóvenes estudiantes, madres con sus hijos, abuelos en bastón y adolescentes de periferia que el 15M salieron a las calles exigiendo democracia. Hubo en el 15M no una revuelta vanguardista, producto de las provocadoras tesis de un seminario universitario, sino un estallido popular desde lo cotidiano; una indignación instalada en los cuartos de lavadoras, las luces fluorescentes

del metro a la mañana, las salas de espera de las residencias geriátricas y la humilde alegría de un salón infantil de fiestas. Aquí Rendueles comparte diagnóstico con el inglés Terry Eagleton quien, contra las grandilocuentes teorías éticas declara que “necesitamos una ética apropiada para la clínica ortopédica y para el patio de recreo de la guardería, no sólo para los campos de muerte y las barricadas” (Eagleton, 2010: 524). Del mismo modo se acerca al filósofo español Santiago Alba Rico (al que cita habitualmente en sus trabajos) que en su recientemente reeditado *Leer con niños* reivindica el tiempo familiar del cuento como un espacio cultural esencialmente anticapitalista. Es así que frente al frenesí del mercado—el mejor ejemplo lo pone Rendueles con *¿Acaso no matan a los caballos?* Donde los participantes de un concurso de baile están obligados a bailar hasta el agotamiento— se opone a la tranquilidad, la autenticidad antropológica de lo doméstico, del cuidado. Es decir: las grandes revolucionarias han sido siempre las madres, guardianas de un espacio que tradicionalmente ha sido relegado a la mujer y, por lo tanto, patriarcalmente denigrado.

Hablando de la señora Garth—personaje de Elliot— haciendo tartas en su cocina y del anarquista Durruti lavando platos en su casa con la pistola al cinto, dice Rendueles que “ese intersticio inexplorado donde se encuentran un ama de casa burguesa y muy conservadora de la Inglaterra rural decimonónica y un pistolero anarquista analfabeto tal vez esconda una lección política importante” (Rendueles, 2015: 109). Es aquí donde la obra adquiere la tesitura de un manifiesto político: el recogido en la frase “cuidarnos sin someternos” (Ibíd., 108). Pues, siendo el sujeto materialmente vulnerable, frágil y precario, es necesario defender una ética de los cuidados, del afecto cotidiano, construir una red cultural que nos proteja de las inclemencias ambientales (entendiendo por “ambiente” lo que Kant entendía por “Naturaleza”: todo lo que no soy Yo). Si el humano es el animal racional, es también el animal que, frente a la muerte, puede cantar una canción en grupo, retratar a un ser querido o pronunciar un nombre con diminutivos cariñosos. La humanidad se construye con convenciones culturales de dos tipos: protectoras y audaces (los abrazos y los puentes, los cuentos infantiles y la penicilina). Pero no se pueden primar unas en detrimento de las otras. En una propuesta política que lo

acerca a Alba Rico y a Eagleton, pero también —aunque desde lugares muy distintos— a la última Judith Butler, Rendueles se enfrenta, no obstante, a importantes problemas. Si en una parte de su libro asegura que, al leer el *Fausto* de Goethe, se le ocurre gritarle a Fausto: “Tío, comprate un perro” se le olvida recalcar que Fausto ya tiene uno, y es Mefistófeles, que se aparece a él por primera vez bajo esa forma. Y es que los cuidados tienen su reverso tenebroso, su dualidad fáustica, su conflicto moderno: potencialmente emancipador al tiempo que opresor. La esfera de los cuidados puede ser fácilmente mercantilizable. Rendueles es consciente de ello y precisamente se encarga de advertirlo. Por la otra parte, el de Rendueles, que podría parecer un anticapitalismo de etnólogo (rescatando, frente a la homogeneización de mercado las particularidades culturales) sometido a la inmensa dificultad —tarea de un eminente cirujano cultural— de abolir la tradición salvándola. Rendueles está, sin embargo, muy lejos de un comunitarismo reaccionario à la Chesterton. Su propuesta es, en realidad, radicalmente humilde, al tiempo que potencialmente revolucionaria: Ilustración y cocina. Más que una propuesta es una llamada de atención, una politización del ámbito del cuidado. Sin cursilería, Rendueles hace una llamada al realismo, a abandonar la teoría política de altos vuelos de corte francés y regresar al más humano —y por lo tanto el más político— de los espacios: el de la reproducción material del día a día. No solo desde la literatura, sino también con muchos elementos de su biografía personal, Rendueles prueba que se puede hacer teoría siendo cercano, pedagógico, popular —y por ello coherente con lo que defiende— sin tener que renunciar a nada.

Referencias bibliográficas

- Eagleton, T. (2010). *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Madrid: Paidós.
- Jameson, F. (2011). *Representar El Capital*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Por ANTÓN SÁNCHEZ TESTAS
Universidad Complutense de Madrid

--

antosa05@ucm.es