

135
J. M. COETZEE

Contra la censura

Ensayos sobre la pasión por silenciar

Ernesto
CONTEMPORÁNEA

RECEIVED
RETURNED TO SENDER
BY THE CENSOR
FOR REASON EXPLAINED
MEMORANDUM ENCL
IN THIS COVER.

«Los ensayos aquí recogidos constituyen una tentativa de comprender una pasión con la cual no tengo ninguna afinidad intuitiva, la pasión que se expresa en actos de silenciamiento y censura. También constituyen una tentativa de comprender, desde una perspectiva histórica y sociológica, por qué sucede que no tengo ninguna afinidad con esa pasión. No equivalen, por lo tanto, a ninguna clase de historia de la censura (lo cual no significa que yo trate la censura como una institución sin historia). Tampoco plasman ninguna teoría sólida sobre la censura. La censura es un fenómeno que pertenece a la vida pública, y el estudio de la misma se extiende a varias disciplinas, entre ellas el derecho, la estética, la filosofía moral, la psicología humana y la política (la política en el sentido filosófico, pero más a menudo en el sentido más limitado y pragmático del término)».

Fragmento del prefacio del autor

Índice de contenido

Cubierta

Contra la censura

Prefacio y agradecimientos

1. Ofenderse

2. Salir de la censura

3. El amante de *lady Chatterley*: el estigma de lo pornográfico

4. Los daños de la pornografía: Catharine MacKinnon

5. Erasmo: locura y rivalidad

6. Osip Mandelstam y la Oda a Stalin

7. Censura y polémica: Solzhenitsin

8. Zbigniew Herbert y la figura del censor

9. El pensamiento del apartheid

10. El trabajo del censor: la censura en Sudáfrica

11. La política de la disidencia: André Brink

12. Breyten Breytenbach y el lector en el espejo

Sobre el autor

Notas

Prefacio y agradecimientos

Los ensayos aquí recogidos constituyen una tentativa de comprender una pasión con la cual no tengo ninguna afinidad intuitiva, la pasión que se expresa en actos de silenciamiento y censura. También constituyen una tentativa de comprender, desde una perspectiva histórica y sociológica, por qué sucede que no tengo ninguna afinidad con esa pasión. No equivalen, por lo tanto, a ninguna clase de historia de la censura (lo cual no significa que yo trate la censura como una institución sin historia). Tampoco plasman ninguna teoría sólida sobre la censura. La censura es un fenómeno que pertenece a la vida pública, y el estudio de la misma se extiende a varias disciplinas, entre ellas el derecho, la estética, la filosofía moral, la psicología humana y la política (la política en el sentido filosófico, pero más a menudo en el sentido más limitado y pragmático del término).

Del mismo modo que hay una diferencia enorme entre las ideas subversivas y las representaciones moralmente repugnantes (por no hablar de las expresiones blasfemas), en teoría debería existir una gran diferencia entre la censura ejercida para supervisar los medios de comunicación y la censura que vigila las artes. En la práctica, sin embargo, los censores que controlan los límites de la política y de la estética son los mismos. Al no trazar ninguna línea definida entre la censura por motivos políticos y la debida a razones morales, imito al censor cuando sigue la pista de «lo indeseable», la categoría bajo la cual equipara de manera forzada e incluso caprichosa lo subversivo (lo políticamente indeseable) y lo repugnante (lo moralmente indeseable).

«Indeseable» es una palabra curiosa. En el sentido de «indigno de ser deseado», no coincide con la mayoría de los adjetivos que empiezan por «in-» y acaban en «-ble». «Inexplicable» significa «que no se puede explicar», pero desde luego «indeseable» no significa «que no se puede desear». Al contrario, lo que el censor trata de refrenar es precisamente el entusiasmo por los libros, las imágenes o las ideas sometidos a escrutinio. En su vocabulario, «indeseable» significa «que no se debería desear» o incluso «que no está permitido desear».

El argumento puede llevarse aún más lejos. Lo que es indeseable es el deseo del sujeto que desea: el deseo del sujeto es indeseado. Si nos tomamos la libertad morfológica de leer «indeseado» no como in(deseado) sino como (indesea)do, podemos imaginar un verbo «indesear» cuyo significado es algo parecido a «refrenar el deseo de X por Y».

Un objeto indeseable —objeto Y— es un objeto indeseado, un objeto cuyo deseo hay que prohibir. También es, en el sentido amplio que acabo de sugerir, un objeto cuyo deseo por parte del sujeto X se convierte a su vez en el objeto de un antidesear activo cuya esencia es fría (glacial) en lugar de caliente (ardiente).

Los objetos indeseados que se tratan en este libro son, en su mayoría, producciones de escritores; no me interesan tanto las razones por las cuales son indeseados en cada caso como los modos en que sus autores han respondido a la atención del censor. En casos extremos (Osip Mandelstam conminado a componer una oda de alabanza a Stalin, Breyten Breytenbach escribiendo poemas bajo la vigilancia de sus carceleros, que también eran sus únicos lectores), el censor se cierne sobre el escritor y no se lo puede ignorar. Sin embargo, en la mayoría de los casos la contienda con el censor es más privada, y consiste en impedir que un lector poco grato e hiper crítico invada la vida interior y creativa del escritor.

La censura no es una ocupación que atraiga a mentes inteligentes y sutiles. Se puede burlar a los censores, y a menudo así ha sucedido. Ahora bien, el juego de colarle mensajes esópicos al censor resulta en última instancia estéril y distrae a los escritores de su verdadera tarea.

El único caso que recojo de un artista implicado con entusiasmo en una prueba de intelectos con los órganos del Estado es el de Alexandr Solzhenitsin durante los años anteriores a su expulsión de la Unión Soviética, acaecida en 1974. El Solzhenitsin de aquellos años era un polemista hábil y temible; según todos los criterios salvo el empleado por el propio Estado soviético —el criterio de quién disponía de más fuerza—, ganó. No tengo ninguna razón para pensar que Solzhenitsin contemple retrospectivamente sus esfuerzos con alguna duda acerca de sí mismo.

El gesto punitivo de censurar tiene su origen en la reacción de ofenderse. La fortaleza de estar ofendido, como estado mental, radica en no dudar de sí mismo; su debilidad radica en no poder permitirse dudar de sí mismo. Aplico a la seguridad en sí mismo del estado de ofensa una crítica erasmista cuya fortaleza y cuya debilidad radican en que es una crítica insegura, no vacilante pero tampoco segura de sí misma. En la medida en que mi propia crítica del censor es insegura (tengo dudas, por ejemplo, de qué pensar de los artistas que rompen tabúes pero reclaman la protección de la ley), el presente libro está dominado por el espíritu de Erasmo.

El único ejemplo que recojo que procede por completo del ámbito de la política es el de Geoffrey Cronjé, uno de los primeros teóricos del apartheid. Cronjé fue censor a regañadientes de su propia obra (un practicante, a su pesar, de la literatura esópica para un público tan poco familiarizado con dicha modalidad que, tras haber disimulado al principio lo que había querido decir, luego tuvo que señalarlo enérgicamente), y también fue, en un momento posterior de su vida, cuando el apartheid había empezado a buscar

con ansia la respetabilidad, el objeto de las maquinaciones de colegas impacientes por relegarlo a los rincones más oscuros de los archivos. Sin embargo, la verdadera razón por la cual me ocupo de Cronjé es que me impresiona la perplejidad de la ciencia política contemporánea respecto a los motivos más profundos del apartheid, una perplejidad a la cual contribuyen, por un lado, la prudencia de los antiguos partidarios del mismo —demasiado cautelosos para arriesgarse— y, por otro, una desaprobación moral que llega prácticamente al horror. Se diría que solo regresando a los padres fundadores del sistema podemos alcanzar a ver con toda su fuerza original las pasiones subyacentes al apartheid.

Pese a ser totalmente consciente de que es difícil trazar la línea que separa al periodismo de la «literatura», particularmente a finales del siglo XX, no abordo la situación de periodistas que practican su profesión bajo regímenes que ejercen la censura de prensa o restringen de otro modo los flujos de información. Tampoco me ocupo de la cuestión de las prohibiciones aplicadas, abierta o encubiertamente, por organismos privados como editoriales, estudios cinematográficos y cadenas de televisión. Opto por ello basándome en el argumento de que en tales casos los artistas tienen vías alternativas a través de las cuales difundir su obra. Reconozco, no obstante, que no se trata de un argumento sólido: las prohibiciones establecidas por monopolios o cuasimonopolios pueden ser en la práctica tan completas como las aplicadas por organismos de censores respaldados por la fuerza de la ley.

Finalmente, tampoco tengo mucho que decir sobre las imágenes y películas «indeseables», a pesar de que, a medida que la pornografía visual se ha vuelto más barata y más fácil de conseguir, la atención de los censores ha pasado casi por completo de los medios impresos a los distintos medios visuales. El debate legal y crítico sobre la pornografía visual se enfrenta a un problema especial: por más con-

vincentemente que se pueda alegar que lo que ve el espectador es una constelación de significantes que evoca otras constelaciones entrelazadas de significantes cuyo significado total no resulta, ni mucho menos, obvio, esta posición corre siempre el peligro de resultar arrollada por la convicción del espectador —una convicción que, en cierto sentido, la industria cinematográfica se encarga de reforzar por todos los medios a su disposición— de que lo que ve es la cosa en sí misma. Este es el callejón sin salida fundamental que abordo en el capítulo sobre Catharine MacKinnon.

Diez de los capítulos del libro ya se han publicado con anterioridad, según se indica en la lista que sigue; la mayoría de ellos han sido sometidos a una revisión exhaustiva. En todos los casos, agradezco a los directores y propietarios el permiso para reproducirlos.

Capítulo 2, en *Salmagundi*, 100, 1993.

Capítulo 3, en *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, 21/1, invierno de 1988, y en *Doubling the Point*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

Capítulo 5, en *Neophilologus*, 76, 1992.

Capítulo 6, en *Representations*, 35, 1991. Copyright, The Regents of the University of California; reproducido con autorización.

Capítulo 7, en *Pretexts*, 2/2, 1990.

Capítulo 8, en *Salmagundi*, 88-89, 1990-1991.

Capítulo 9, en *Social Dynamics*, 17/1, 1991.

Capítulo 10, en *English in Africa*, 17/1, 1990, y en *Doubling the Point*.

Capítulo 11, en *Research in African Literatures*, 21/3, 1990; reproducido con autorización de Indiana University

Press.

Capítulo 12, en *Raritan*, 10/4, primavera de 1991; reproducido con autorización de *Raritan: A Quarterly Review* Copyright, 1991, *Raritan*, 31 Mine St., New Brunswick, New Jersey 0890, Estados Unidos.

Doy gracias a Breyten Breytenbach por la autorización para publicar traducciones de varios poemas suyos, del mismo modo que estoy agradecido al Consejo de Investigación en Ciencias Humanas de Sudáfrica y a la Universidad de Ciudad del Cabo por haber apoyado la investigación en que se basa este libro.

1

Ofenderse

LA OFENSA

A principios de la década de 1990, en el discurso público sudafricano se produjo un cambio revelador. Los blancos, que durante siglos habían sido afablemente insensibles a lo que los negros pensarán de ellos o a cómo los llamarán, empezaron a reaccionar con susceptibilidad e incluso con indignación ante la denominación «colono». Una de las consignas de guerra del Congreso Panafricanista tocó una fibra particularmente sensible: «UN COLONO, UNA BALA». Los blancos señalaban la amenaza a sus vidas que contenía la palabra «bala», pero, según creo, era «colono» lo que suscitaba una perturbación más profunda. Los colonos, en el lenguaje de la Sudáfrica blanca, son los británicos que recibieron concesiones de tierras en Kenia y las Rodesias, personas que se negaron a echar raíces en África, que enviaban a sus hijos a formarse en el extranjero y que hablaban de Gran Bretaña como «la patria». Cuando entraron en acción los Mau Mau, los colonos huyeron. Para los sudafricanos, tanto blancos como negros, un colono es alguien que está de paso, diga lo que diga el diccionario.

Cuando los europeos llegaron al sur de África, se llamaron a sí mismos «cristianos», y a los indígenas «salvajes» o «paganos». Posteriormente la diada «cristiano/pagano» se transformó y fue adoptando una serie de formas, entre ellas «civilizado/primitivo», «europeo/nativo» y «blanco/no blanco». No obstante, en todos los casos, y fueran cuales

fuesen los términos nominalmente opuestos, había un rasgo constante: era siempre la persona cristiana (o blanca, o europea, o civilizada) quien tenía el poder de aplicar los nombres, tanto el suyo propio como el del otro.

Por supuesto, los paganos, los no blancos, los nativos, los primitivos, tenían sus propios nombres para los otros, los cristianos/europeos/blancos/civilizados. Sin embargo, en la medida en que quienes realizaban aquella contradenominación no lo hacían desde una posición de poder, una posición de autoridad, los nombres que aplicaban no contaban^[1].

Sin embargo, a partir de mediados de la década de 1980, a medida que su autoridad política iba disminuyendo, menguó el poder de quienes se llamaban a sí mismos blancos para poner nombres y hacer que persistieran, pero también —lo cual es más revelador— para resistir u obviar la denominación. En el nombre «colono» no hay nada intrínsecamente insultante. Es una palabra procedente de una de las lenguas de los propios blancos. Sin embargo, en el discurso de la Sudáfrica actual es una palabra que ha sido objeto de apropiación; proviene de la boca de otro, con una intencionalidad hostil subyacente, y con una carga histórica que a los blancos no les gusta. Por primera vez en la historia (una historia que, en aspectos importantes, ya no estaba en sus manos hacer ni escribir), los blancos que oían «UN COLONO, UNA BALA» se hallaban en la posición de los denominados. Parte de su indignación se produjo al conocer una impotencia de la cual es señal el hecho de que a uno le pongan nombre. Parte de ella se debió también al descubrimiento por experiencia propia de que el hecho de poner nombre incluye el control de la distancia déctica: puede colocar al denominado a una prudente distancia tan fácilmente como puede atraerlo cariñosamente más cerca.

No resulta evidente por qué términos aparentemente neutrales como «nativo» (o «negro» en el inglés de Estados Unidos), en lugar de vaciarse cada vez más al arraigar en el

uso —el destino de la mayoría de los nombres—, acumulan poder de ofender y causar enojo, hasta el punto de que ya solo los siguen utilizando los obstinados y los insensibles. Solo cuando vemos su uso como un acto verbal, un gesto de marcar distancias, comprendemos su resistencia a la entropía semántica. El contenido (la negritud de «negro», la condición autóctona de «nativo») puede reducirse hasta que la palabra sea un simple cascarón vacío, pero cuando se la hace aparecer en un acto de habla, cuando se la utiliza como nombre, la palabra recupera todo su poder simbólico, el poder de denominar que tiene quien la usa. La denotación de «colono» parece tan neutral como la de «nativo», pero en la consigna ritualizada «UN COLONO, UNA BALA» se vuelve injuriosa e indignante; forma parte de una representación, por parte de quienes corean la consigna, de la afirmación de la distancia y también de la preponderancia histórica respecto a su objeto^[2]. A los blancos que la oían, sin posibilidad de ignorarla, sin posibilidad de ponerle fin, no les quedaba más remedio que ofenderse.

El hecho de ofenderse no es exclusivo de quienes se hallan en situaciones de subordinación o debilidad. Sin embargo, la experiencia o la premonición de ser privado de poder me parece intrínseca a todos los casos en que alguien se ofende. (Resulta tentador sugerir que la lógica de la denominación provocadora, cuando se usa como táctica de los débiles contra los fuertes, consiste en que, si se puede hacer que los fuertes se ofendan, de este modo se colocarán, por lo menos momentáneamente, en pie de igualdad con los débiles).

El intelectual

Los intelectuales racionales y laicos no se ofenden con mucha facilidad. Al igual que Karl Popper, suelen creer que

debo enseñarme a mí mismo a desconfiar de ese peligroso sentimiento o convencimiento intuitivo de que soy yo quien tiene razón. Debo desconfiar de este sentimiento por poderoso que pueda ser. De hecho, cuanto más poderoso sea, más debo recelar de él, porque cuanto más poderoso sea, mayor será el peligro de que pueda engañarme a mí mismo; y, con ello, el peligro de que pueda convertirme en un fanático intolerante^[3].

Las convicciones que no están respaldadas por la razón (razonan) no son poderosas, sino débiles; que alguien que mantiene una posición se ofenda cuando se ve cuestionado es signo de la debilidad y no de la fortaleza de dicha posición. Todos los puntos de vista merecen ser escuchados (*audi alteram partem*); el debate, según las reglas de la razón, decidirá cuál de ellos merece vencer.

Esos intelectuales también suelen tener explicaciones bien elaboradas («teorías») sobre las emociones —ejemplos de ello son mi propia explicación del hecho de ofenderse y el análisis que hace Popper del «fanatismo»—, y las aplican introspectivamente, tanto como les es posible, a sus propias emociones. Cuando sí se ofenden, tratan de hacerlo de acuerdo con un programa: establecen (o creen que establecen) sus propios umbrales de respuesta, y se permiten (o creen que se permiten) responder a los estímulos solo cuando se superan dichos umbrales. La creencia en el juego limpio (es decir, la creencia en que bajo las reglas del juego limpio ganan más a menudo de lo que pierden), que constituye uno de sus valores más profundamente arraigados, también alienta su compasión hacia los desvalidos, los subordinados, y los disuade de burlarse de los perdedores.

La combinación de una vigilancia estricta y racional sobre las emociones con la compasión hacia los desvalidos tiende a producir una respuesta doble a las exhibiciones de indignación por parte de otras personas. Por un lado, la clase de intelectual que describo considera prerracional o irracional la indignación, y sospecha que no es más que un dis-

fraz con el cual se engaña a sí mismo quien tiene una posición de debate débil. Por otro lado, en la medida en que admite la indignación como respuesta de quienes carecen de poder, es muy posible que el intelectual tome partido por los indignados, por lo menos desde el punto de vista ético. Es decir, que, sin participar empáticamente del sentimiento de indignación, y quizá incluso considerando en privado que la indignación es algo atrasado —una caída demasiado fácil en el sentimentalismo interesado—, pero partiendo de la creencia en el derecho del otro a ofenderse, y en particular de la convicción de que no se debe redoblar la subordinación de los desvalidos prescribiéndoles el modo en que han de oponerse a dicha subordinación, el intelectual está dispuesto a respetar e incluso defender que otras personas se ofendan, de modo muy parecido a como puede respetar la negativa de alguien a comer carne de cerdo, aunque personalmente considere que el tabú es fruto de la ignorancia y la superstición.

Esta tolerancia —que, dependiendo de cómo se mire, es profundamente civilizada o bien autocomplaciente, hipócrita y condescendiente— es consecuencia de la seguridad que los intelectuales sienten respecto al laicismo racional dentro de cuyos horizontes viven, de su confianza en que puede proporcionar explicación a la mayoría de las cosas y, por lo mismo —en los propios términos de dicho laicismo racional, que conceden una importancia fundamental a la capacidad de explicarlas cosas—, en que no puede ser objeto de ningún método de explicación más global que él mismo. La razón, que enmarca la realidad sin estar a su vez sujeta a ningún marco, es una forma de poder sin ningún sentido inherente de cómo puede ser la experiencia de la impotencia.

Autocomplacientes pero al mismo tiempo exigentes consigo mismos, hay intelectuales de la clase que describo que, apuntando al «Conócete a ti mismo» apolíneo, critican y estimulan la crítica de los fundamentos de su propio siste-

ma de creencias. Tal es su confianza en sí mismos que incluso pueden acoger favorablemente los ataques que reciben, sonriendo cuando se los caricaturiza o insulta y respondiendo con el reconocimiento más entusiasta a los golpes más perspicaces e inteligentes. Aprueban particularmente las explicaciones de su obra que tratan de relativizarla, de interpretarla dentro de un marco cultural e histórico. Aprueban esas explicaciones y al mismo tiempo se aplican a enmarcarlas, a su vez, en el proyecto de la racionalidad, es decir, se aplican a recuperarlas. En muchos sentidos se parecen al gran maestro de ajedrez que, seguro de sus facultades, espera encontrar adversarios dignos de él.

Yo mismo soy un intelectual de esta clase (y al mismo tiempo, según espero, en cierta medida no lo soy), y mis respuestas a la indignación moral o a la indignación ante la dignidad ofendida se formulan desde los procedimientos de pensamiento y el sistema de valores que he esbozado (aunque, una vez más, espero que no completamente desde ellos). Es decir, mis respuestas son las de alguien cuya primera reacción a los indicios interiores de sentirse ofendido es la de someter esos sentimientos incipientes al escrutinio de la racionalidad escéptica; de alguien que, si bien no es incapaz de ofenderse (por ejemplo, cuando lo llaman «colono»), no siente un respeto particular por su propio sentimiento de ofensa, no lo toma en serio, en especial como base para la acción.

En las *Memorias del subsuelo* de Dostoievski, el hombre del subsuelo, otro intelectual racional, aunque quizá de temperamento más irascible que la mayoría, identifica la capacidad de indignarse y ofenderse sinceramente (junto con la capacidad de sentir un amor sin reservas y experimentar una felicidad sin complicaciones) como rasgos propios de la clase de personalidad equilibrada y natural que preferiría poseer. Al mismo tiempo, desprecia la felicidad sin complicaciones y, en general, la vida no sometida a examen, y no le cuesta detectar el gusano de la autocompla-