



Revista Austral de Ciencias Sociales

ISSN: 0717-3202

ISSN: 0718-1795

revistaaustral@uach.cl

Universidad Austral de Chile

Chile

Lizarraga, Fernando A.; Duimich, Laura F.
Huelgas patagónicas, anarquismo y un sacrificio radical *
Revista Austral de Ciencias Sociales, núm. 39, 2020, pp. 95-112
Universidad Austral de Chile
Chile

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45966131005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UACH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Huelgas patagónicas, anarquismo y un sacrificio radical*

Patagonian Strikes, Anarchism, and a Radical Sacrifice

FERNANDO A. LIZARRAGA**
LAURA F. DUIMICH***

Resumen

En el presente artículo, analizaremos la muerte de Pablo Schulz –sobre la base de la minuciosa narración de Osvaldo Bayer en su investigación sobre las huelgas patagónicas de 1920-1921

* Artículo asociado al Proyecto de Unidades Ejecutoras 2019-574-APN-Conicet y al Proyecto 04/D114 U.N. Comahue.

** Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (Conicet-Universidad Nacional del Comahue). Buenos Aires 1400, Neuquén, Argentina. falizarraga@conicet.gov.ar - <https://orcid.org/0000-0003-0575-3784>

*** Centro de Estudios Históricos en Estado, Política y Cultura (Cehepyc), Universidad Nacional del Comahue, Buenos Aires 1400, Neuquén, Argentina. Correo electrónico: lduimich@conicet.gov.ar - <https://orcid.org/0000-0002-8045-746X>

y la reconstrucción en el cine realizada por Héctor Olivera– a la luz de las concepciones tradicionales del anarquismo y de las más recientes elaboraciones teológico-políticas del crítico cultural Terry Eagleton. Diremos, en suma, que la muerte de Schulz no sólo es parte del modo anarquista de enfrentar el destino inevitable, sino que cobra mayor sentido como “sacrificio radical”, esto es, un sacrificio que denuncia la violencia estatal, desenmascara un crimen político y realiza un gesto emancipatorio cuando la víctima se convierte en agente de su propio martirio y, de este modo, revierte las relaciones de poder entre opresores y oprimidos.

Palabras clave: huelgas patagónicas, sacrificio, anarquismo, Terry Eagleton

Abstract

In the present article, we analyze the death of Pablo Schulz –based on Osvaldo Bayer’s meticulous narration in his research on the Patagonian strikes of 1920-1921 and Héctor Olivera’s film rendition- in the light of the traditional conceptions of anarchism and cultural critic Terry Eagleton’s most recent theological-political elaborations. We argue that Schulz’s death is not only part of the anarchist way of facing the inevitable fate, but it must be understood rather as a “radical sacrifice”, that is, a sacrifice that denounces State violence, unmasks a political crime and makes an emancipatory gesture when the victim becomes the agent of their own martyrdom and thus reverses the power relations between the oppressors and the oppressed.

Key words: Patagonian Strikes, Sacrifice, Anarchism, Terry Eagleton.

1. Introducción

“El verdadero mártir es el que no busca recompensa, y hay quienes verían esta empresa unilateral del yo como el acto ético más alto”. Terry Eagleton

Pablo Schulz, el anarquista chileno-alemán que se cuenta entre los principales líderes de la huelga de peones rurales en Santa Cruz, habla desde una improvisada tarima en el casco de la estancia ‘La Anita’: “Y lo digo bien claro para que no queden dudas: la única forma de ganar es con las armas”. Pero la mayoría prefiere la rendición incondicional exigida por el ejército argentino. Sobre la tribuna, Schulz habla con el “Gallego” Antonio Soto. “No esperaba este final, no lo esperaba; vamos alemán, aquí no queda nada por hacer”, dice Soto y trata de llevárselo con una palmada en la espalda. “No, Antonio, yo me quedo; respeto la resolución de la mayoría”, dice Schulz, con calma. Soto replica: “¡Pero eso es un suicidio! Te fusilarán, a ti el primero”. Schulz lo mira fijo a través de sus anteojos redondos y le dice: “Siempre acaté la resolución de mis compañeros, aunque se equivocaran. Hoy han elegido la muerte”. Soto responde: “Yo también la respeto, pero no soy carne para tirar a los perros. Si es para pelear me quedo, pero los compañeros no quieren pelear. Yo sí. Yo seguiré luchando”. Se aleja unos pasos, se vuelve hacia Schulz e insiste: “Vamos alemán; aquí muy cerca está ese paraíso que tanto buscabas”, dice, señalando hacia Chile. Schulz le da la espalda y se aleja sin decir nada más. Soto galopa hacia Chile con doce compañeros.

Llega el coronel Héctor Varela y pregunta por Soto. Nadie responde, y así comienza una serie de ejecuciones. Farina, el obrero que propuso

la rendición, intenta hacerse pasar por Soto: lo asesinan enseguida. Varela observa a los obreros. Un oficial le murmura al oído: “Este es el alemán Schulz”. Varela lo mira con una mueca de desdén y le dice: “Así que usted es el gran revolucionario”. “Sepárelo”, le ordena al oficial. Poco después empieza el ritual de muerte de los delegados de estancia, señalados de a uno por sus patrones. Los apalean en los corrales, los obligan a estar despiertos con una vela encendida en la mano, los desnudan y los atan a los alambrados. Por la noche, Varela le dice a su colaborador: “Podrán decir que fui un militar sanguinario, pero jamás podrán decir que fui un militar desobediente”.

Unas sombras repechan la colina con palas a cuestas. Schulz, que es una de esas sombras, se detiene a mirar a los obreros desnudos, estaqueados –como crucificados– en los alambrados: “Ni en la guerra europea”, exclama indignado¹ y arroja la pala al piso, negándose a cavar. Los demás cavan sus fosas y aguardan frente a un pelotón de fusilamiento. Schulz camina hacia cada uno de sus compañeros, les da la mano o los abraza, sin decir palabra. Vuelve a su lugar y una ráfaga certera lo derriba. La escena termina con una sucesión de ejecuciones. Así muere Pablo Schulz, el anarquista alemán, según la narración cinematográfica de Héctor Olivera, con guion

¹ En rigor, la frase –según Osvaldo Bayer– corresponde al otro alemán del grupo, llamado simplemente Otto, quien había luchado en la Primera Guerra Mundial y había intentado entrenar a los huelguistas en el uso de armas. De todos modos, la expresión refleja una cierta percepción de la carnicería en las trincheras de Francia. Ernst Jünger, en la novela autobiográfica *Tempestades de Acero*, escribe: “En la guerra he aspirado siempre a contemplar sin odio al adversario, a apreciarlo como hombre de acuerdo con su valor. Me he esforzado en buscarlo en la lucha para matarlo y no he esperado de él otra cosa. Pero nunca he pensado que fuera un ser vil. Cuando más tarde cayeron en mis manos prisioneros, me sentí responsable de su seguridad y procuré hacer por ellos todo lo que estaba a mi alcance” (Jünger 2013: 61).

de Osvaldo Bayer². La película fue estrenada en 1974, exhibida brevemente en algunas salas argentinas y luego prohibida por el gobierno de María Estela Martínez de Perón. Bayer y algunos de los actores debieron huir al exilio cuando supieron que habían sido incluidos en la temible lista de la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina), grupo para-policial que actuaba al amparo del propio gobierno constitucional.

En las páginas que siguen, sobre la base de esta escena –reconstruida en el cine y narrada minuciosamente por Osvaldo Bayer (1974, 2012a, 2012b) en su investigación sobre las huelgas patagónicas de 1920-1921– analizaremos la muerte de Pablo Schulz a la luz de las concepciones tradicionales del anarquismo y de las más recientes elaboraciones teológico-políticas del crítico cultural Terry Eagleton. Diremos, en suma, que la muerte de Schulz no sólo es parte del modo anarquista de enfrentar el destino inevitable, sino que cobra mayor sentido como *sacrificio radical*, esto es, un sacrificio que denuncia la violencia estatal, desenmascara un crimen político y realiza un gesto emancipatorio cuando la víctima se convierte en agente de su propio martirio y, de este modo, revierte las relaciones de poder entre opresores y oprimidos.

2. La huelga y los fusilamientos

En *Los Vengadores de la Patagonia Trágica* (1974), título original de la serie de libros luego conocida como *La Patagonia Rebelde* (2012), Osvaldo Bayer (2012a) narra los episodios de ‘La Anita’ –asambleas, negociaciones, torturas,

fusilamientos, etc.– con increíble detalle, en base a múltiples fuentes escritas y orales. Los hechos son bastante conocidos, pero vale recordarlos brevemente. En 1920, la Sociedad Obrera de Río Gallegos y otros grupos de trabajadores declararon la huelga general en todo el territorio de Santa Cruz, República Argentina, en reclamo de mejores condiciones laborales y salariales. En particular, se exigía un módico alivio en la penosísima situación que atravesaban los peones rurales que trabajaban en las enormes estancias, propiedad de familias inglesas y argentinas. Con el apoyo de obreros portuarios, ferroviarios, hoteleros y otros de varias localidades, la huelga se intensificó y el gobierno nacional envió tropas del ejército al mando del coronel Héctor B. Varela. Al cabo de unas semanas de escaramuzas y negociaciones, la patronal nucleada principalmente en la Sociedad Rural accedió a los reclamos. Sin embargo, las mejoras prometidas no fueron cumplidas y sobre finales de 1921 se declaró una nueva huelga general. Esta vez, el Regimiento 10 de Caballería, comandado nuevamente por Varela, regresó al territorio dispuesto a reprimir la protesta sin miramientos. Ya en los primeros encuentros con grupos de huelguistas en Paso Ibáñez, Río Chico y la estancia Bella Vista (Bayer 2012a), Varela no titubeó en ordenar fusilamientos sumarísimos. Los acontecimientos alcanzaron su clímax cuando, tras haber tomado algunos estancieros, administradores y capataces como rehenes, los obreros se atrincheraron en la estancia ‘La Anita’, cercana al límite con Chile, propiedad de la familia Menéndez Behety. En ese lugar, entre el 6 y el 7 de diciembre de 1921, transcurrió el drama que tuvo por víctima, entre cientos de otras, a Pablo Schulz (Bayer 2012a).

Siempre según el relato de Osvaldo Bayer (2012a), al verse rodeados, conscientes de

² *La Patagonia Rebelde*, film dirigido por Héctor Olivera. Guion: Osvaldo Bayer, Fernando Ayala y Héctor Olivera. Duración: 103 minutos. Estreno: 1974. País: Argentina.

que tenían pocas probabilidades de derrotar al ejército y de que Varela no daría tregua, los huelguistas debían tomar alguna decisión sobre cómo continuar la protesta. En la estancia estaba Antonio Soto, un joven, pero experimentado dirigente sindical anarquista, secretario general de la Sociedad Obrera santacruceña, con un nutrido grupo de seguidores.

De Río Chico [donde las tropas de Varela ya habían fusilado a varios huelguistas] había llegado un muchacho muy inteligente, Pablo Schulz, chileno de origen alemán, que provenía de Punta Arenas (...). Contaba 25 años de edad en aquel entonces y era hombre entregado a los ideales anarquistas. (...) Era un muchacho que leía constantemente y que para él las resoluciones de las asambleas eran sagradas. Ese espíritu de disciplina será lo que lo llevará a la muerte (Bayer 2012a: 291).

Además, Schulz estaba convencido, al igual que Soto, de que en esta segunda huelga los militares no darían tregua. Pero las posiciones no eran unánimes: la mayoría de los peones creían posible un nuevo entendimiento con Varela, Soto pensaba que era preciso huir y continuar la huelga, Schulz quería resistir el asalto de los militares.

Schulz creía en la acción directa, como buen anarquista, y sostenía que el único camino era enfrentar a las tropas. 'Al primer disparo van a huir como ratas', decía. Antonio Soto estaba en contra. Aunque había demostrado su valor repetidas veces no era lo suficientemente fanático como para creer en el éxito de un enfrentamiento con el ejército (Bayer 2012a: 311).

Vale notar aquí cómo Bayer, de indudables simpatías con el anarquismo, califica a Schulz como alguien para quien las resoluciones de asamblea son "sagradas" y que este "espíritu de disciplina" terminará arrojándolo frente al pelotón de fusilamiento. En contraste con Soto, Schulz era lo "suficientemente fanático" como para creer en la posible victoria armada.

En la madrugada del 7 de diciembre, en una extensa asamblea, los obreros ponen todas las cartas sobre la mesa. Juan Farina, un peón chileno con gran apoyo entre los trabajadores, propone parlamentar con los militares³. Después, Schulz toma la palabra y, sin ser un gran orador, habla "con una exaltación que asusta". Su argumento, según Bayer (2012a) es el siguiente:

la única forma de triunfar es pelear, no podemos volver a la esclavitud después de demostrar que fuimos capaces de levantarnos contra los poderosos, no podemos negociar con los que han asesinado a compañeros nuestros en Punta Alta y Paso Ibáñez; esta huelga se hizo para libertar a los compañeros presos en Río Gallegos y no podemos abandonarlos ahora, sólo nos queda una posibilidad: combatir, hay que preparar las armas, organizarnos (...) atrincherarnos aquí mismo, en 'La Anita', detrás de fardos de lana, y resistir hasta el último hombre (Bayer 2012a: 313).

Schulz no sólo estaba así de dispuesto, sino que había designado al alemán Otto (tal vez de apellido Kulinnen), veterano de las trincheras en la Primera Guerra Mundial, como jefe de la defensa de los huelguistas. El encendido discurso de Schulz no hace mella en la mayoría de los huelguistas, que responden sólo con silencio. Soto, entonces, propone continuar la lucha pero sin un encuentro decisivo en 'La Anita'. Quiere dispersar sus fuerzas, seguir escondiéndose, tomar rehenes, y así hasta forzar un pacto con las patronales. En este punto, siempre según Bayer,

Pablo Schulz lo interrumpe [a Soto]. No puede ser. Él tiene la sangre caliente, dice que ha llegado el momento de jugarse el todo por el todo. Pone el ejemplo de los compañeros de la revolución rusa. Que allí tal vez era la última vez que estaban reunidos y que había que pensar por sobre todo en los compañeros presos y fusilados. Había que hacerlo por ellos, para libertar a los primeros y para vengar a los

³ Sobre el rol de los peones chilenos y "chilotes" en la lucha sindical de la Patagonia chilena y argentina, ver, entre otros: Harambour Ross, 2009 y Mancilla Pérez, 2012.

caídos. Que eso de seguir huyendo no tenía justificación (...), que no iban a encontrar mejor lugar que ‘La Anita’ para atrincherarse y resistir (Bayer 2012a: 315-316).

Bayer cree que, sin proponérselo, la táctica de Schulz favorecía a Farina, al sostener la inutilidad de la estrategia de Soto. Éste, entonces, propone enviar delegados a parlamentar con el ejército, pero Varela no tiene contemplaciones: sus soldados, comandados por el capitán Pedro Viñas Ibarra, fusilan a los mensajeros. A su vez, Viñas Ibarra envía sus propios mensajeros para ofrecer la vida, buen trato y libertad de los presos de Río Gallegos a cambio de rendición incondicional. Se produce una nueva asamblea, y las posiciones de los tres líderes se mantienen: Schulz quiere resistir ahí en ‘La Anita’; Farina aceptar la oferta los militares; y Soto dispersarse y continuar la huelga. Dice Soto:

Os fusilarán a todos, nadie va a quedar con vida, huyamos compañeros, sigamos la huelga indefinidamente hasta que triunfemos. No confiéis en los militares (...) No os rindáis, compañeros, os espera la aurora de la redención social” (Bayer 2012a: 319).

Finalmente, la posición de Farina, de aceptar la rendición incondicional, es votada por gran mayoría.

Schulz dice que está absolutamente en contra pero que acatará la decisión de la mayoría (esa enfermiza herencia germánica de la disciplina lo perderá). Soto, en cambio se va a rebelar contra la decisión. Dice que él no piensa caer en poder de los milicos y que no va a dar su vida en forma tan miserable. Hace un último llamado a todos de que lo sigan. Schulz le recrimina diciéndole que todos tienen que respetar a la mayoría y seguir la misma suerte. Soto se despidió diciendo: ‘yo no soy carne para tirar a los perros, si es para pelear me quedo, pero los compañeros no quieren pelear’. Es decir, Soto, en último caso, prefiere la propuesta que había hecho Schulz pero nunca la rendición (Bayer 2012a: 320).

Soto y doce más huyen hacia Chile. Trata de convencer varias veces a Schulz para que se sume,

pero el hombre rubio se niega. Es una especie de encaprichamiento; sabe que lo van a fusilar pero pareciera que con eso quiere demostrar a la mayoría de la asamblea que se ha equivocado al no aceptar su moción (Bayer 2012a: 321).

Una vez más, Bayer califica la posición de Schulz en términos severos: “enfermiza herencia germánica de la disciplina” y “especie de encaprichamiento” para demostrar que la asamblea se equivocó aún cuando en esto se le vaya la vida.

En efecto, entre los primeros en ser fusilados está Schulz, quien comparte su destino junto a Otto. Es éste quien les grita a sus verdugos: “No se mata así a la gente. Ni en la guerra europea, donde estuve cuatro años, jamás se fusiló a los prisioneros desarmados” (Bayer 2012a: 324). Para Bayer, “[l]as muertes de Pablo Schulz y del alemán Otto son una demostración de cómo el ser humano puede enfrentar el destino con serenidad y estoicismo”. Juan Faure, uno de los soldados que mató a Schulz, Otto y otros cinco huelguistas, entrevistado por Bayer, narra que los dos prisioneros

de origen alemán, pidieron permiso al subteniente para abrazarse antes de morir pues dijeron ser viejos compañeros de aventuras y que con la muerte no pagarían todo lo que habían hecho juntos. El disparo que le efectué a este alemán lo hirió en el costado del pecho, por lo que abriéndose la camisa y señalándose el corazón dijo: ‘pégueme otro tiro pronto así me matan enseguida’ (Bayer 2012a: 331-332).

Los fusilamientos siguieron durante todo el día. Sólo en ‘La Anita’ unos 150 obreros fueron asesinados.

3. Sacrificio, tragedia y martirio

El anarquismo –y esto es cierto también para algunas versiones del socialismo– ha cobijado

desde antiguo una visión sobre la solidaridad y el altruismo individual, que puede llegar incluso a justificar el sacrificio de la propia vida. En *A Dream of John Ball* (1888), William Morris

insinúa la idea de que la perfecta demostración de amistad es la disposición a morir la muerte de un mártir. Como expresión suprema de compromiso, el martirio conmemora las luchas pasadas, dando continuidad a la acción futura. La visión de Morris –‘aunque muero y llego a mi fin, todavía la humanidad vive, por lo tanto, no llego a mi fin, porque soy humano’– está inspirada en la creencia de John Ball de que morir es vivir ‘de un modo nuevo’ (Kinna 2011: 284)⁴.

Más todavía, al valorar el sacrificio de Alfred Linnell, un ignoto operario asesinado por las fuerzas represivas en *Trafalgar Square* durante una marcha contra el desempleo, Morris considera que este obrero “era cada una de las personas; era significativo precisamente porque no era nada extraordinario” (Morris, 1986 Cit. en Kinna 2011: 288). Según Kinna, Morris incurre en una versión cristianizada de las ideas de John Ball, sacerdote y líder de la revuelta campesina de 1381, y éste es precisamente el punto crucial: la muerte de Pablo Schulz es un sacrificio radical, un martirio ejemplar que puede comprenderse mejor desde una revalorización de temas habitualmente desechados como teológicos (como si toda teología no fuese política, y quizás también a la inversa). En una de sus obras más recientes, *Radical Sacrifice*, Terry Eagleton (2018) sostiene que hay

asuntos que no son habitualmente investigados por la izquierda política y por cierto de ningún modo por su ala posmoderna. El amor, la muerte, el sufrimiento, el sacrificio, el mal, el martirio, el perdón y cosas por el estilo no son exactamente preocupaciones de moda entre los teóricos culturales o políticos de la actualidad (Eagleton 2018: ix).

Un problema con la noción de sacrificio es que evoca ideas tales como:

masoquismo, auto-desprecio y una mórbida antipatía hacia lo que hace a la vida. Comienza con un intento de aplacar a un Dios salvaje y culmina en el llamado de clarín de la patria fascista, con sus ritos necrófilos y sus ceremonias de auto-oblación (Eagleton 2018:1).

Esta mirada es típica, en nuestros días, de cierta sensibilidad liberal que no puede conciliar la auto-desposesión con la autorrealización; y no sólo la sensibilidad liberal, sino también la neoliberal, que ha reemplazado el deber por el disfrute compulsivo, tal como argumenta Mark Fisher (2009). Hace siglos, Thomas Hobbes puso la autopreservación como valor supremo, y en esta misma línea autores contemporáneos como Ronald Dworkin (2011, Cit. en Eagleton 2018: 3) reprueban el auto-sacrificio en beneficio de los demás. Lo que esta mirada no advierte, aduce Eagleton, es que el sacrificio es una señal tradicional de la ruptura y la transformación que hacen al desarrollo del yo. Más aún,

los que oponen el sacrificio a la mutualidad del amor olvidan que cualquier versión durable de este último involucra una entrega que es típica del primero (...) [ya que] la estructura interna del amor es sacrificial en cualquier caso (Eagleton 2018: 2).

La moral liberal de “clase media suburbana” también se expresa en pensadores como Jürgen Habermas (1993, Cit. en Eagleton 2018: 3), quien dice que la razón no da lugar al sacrificio. Lo que sucede es que cuando el sacrificio es motivo de debate

la mente liberal moderna gira espontáneamente hacia temas tales como la servidumbre doméstica y la muerte en la causa de la gloria militar en vez de la carrera de Constance Markievicz o la muerte de Malcolm X (Eagleton 2018: 3).

Para el sentido común, entonces, el sacrificio suele implicar la renuncia o resignación de

⁴ Es nuestra la traducción de todos los textos que figuran en inglés en la Bibliografía.

aquello que se considera valioso, pero esto es, dice Eagleton, “sólo un elemento del sacrificio y no siempre el más prominente” (Eagleton 2018: 3). Y así como no puede ser concebido sólo como auto-negación, lo cierto es que el sacrificio ha cumplido múltiples funciones y ha asumido variados sentidos. Sólo por tomar algunos de los que menciona Eagleton (2018), ha sido una forma de “soborno celestial”, o un modo de “llamar la atención de los dioses”, o un “gesto de obediencia a la ley moral”, o un mecanismo de lograr cohesión social. Un elemento central en la historia del sacrificio es el desplazamiento del foco desde la ofrenda hacia el oferente, desde “gratificar a los dioses al estado espiritual de aquellos involucrados en hacerlo” (Eagleton 2018: 6). Con todo, contra la tendencia dominante centrada en la auto-negación o en la finitud, dice Eagleton:

la visión más convincente del sacrificio involucra el florecimiento del yo, no su extinción. Involucra una formidable liberación de energía, una transformación del sujeto humano y un turbulento tránsito desde la muerte hacia una nueva vida. Si el sacrificio es un acto político, no lo es menos porque concierne un acceso al poder (Eagleton 2018: 7).

Por supuesto hablar de sacrificio en tiempos de realismo capitalista, o en cualquiera que sea la lógica cultural del capitalismo tardío, suena a conservadurismo. Sin embargo, alega Eagleton:

hay un núcleo radical que debe ser extraído desde adentro del caparazón místico. El sacrificio se refiere al pasaje de aquello que es bajo y sin importancia, desde la debilidad hacia el poder. Señala un movimiento desde la condición de víctima hasta la humanidad total, de la destitución a la riqueza, del mundo tal como lo conocemos hacia un dominio transfigurado (2018: 8).

Así, uno de los aspectos fundamentales es la “radical desposesión por parte del oferente, lo cual a su vez resulta posible por un exuberante

exceso de vida” (Eagleton 2018: 10). En la cristología que analiza Eagleton, el Cristo representa la *kenosis* de la persona del Padre, esto es, el despojo radical de su condición divina. En el acto sacrificial, “la naturaleza absoluta de la muerte inviste con una forma de vida imperecedera a esas cosas mortales que pueden exponerse a su terror” (Eagleton 2018: 11).

En su evolución, el sacrificio pasa de la muerte ritual a ser un tema de conducta moral y ambas visiones están en las escrituras sagradas de la tradición judeo-cristiana. Así, “el sacrificio llegará a su fin sólo cuando los pobres representados en la ofrenda lleguen al poder en la realidad” (Eagleton 2018: 22). Otro cambio crucial que trae el cristianismo está en el *locus* del templo: ya no es un edificio, un lugar sagrado, sino que el santuario ahora son los cuerpos humanos, un espacio que ahora es “potencialmente universal” (Eagleton 2018: 23). De este modo, con la tradición judeo-cristiana el sacrificio comienza a cobrar la forma de martirio, cuando el rito se convierte también en un asunto moral, esto es, cuando “se trata de dar la vida por otros, y por ende es un asunto ético-político, no primariamente un tema de observancia religiosa” (Eagleton 2018: 24). El dios judeo-cristiano no quiere sacrificios de animales ni ofrendas de cosas, sino que “la oblación que cuenta es renunciar a los intereses egoístas en nombre de los otros [y así,] el sacrificio se convierte en auto-sacrificio” (Eagleton 2018: 25). El caso ejemplar es la crucifixión, en la cual se conjugan “el sacrificio físico y la auto-desposesión espiritual” (Eagleton 2018: 25).

En su lectura teológico-política de la narrativa de los Evangelios, Eagleton (2018) sostiene que no alcanza con ver la evolución del sacrificio ritual desde sus prácticas más cruentas hasta las

más refinadas, sino que se trata de ver “cómo es probable que el sacrificio como devoción altruista (*selfless*) resulte en una ejecución sangrienta a manos del Estado” (Eagleton 2018: 26). El punto que observa Pablo de Tarso, un discípulo judeo-romano del Nazareno, es que los gobiernos y las clases dominantes se sienten amenazadas en su estabilidad por “el tipo de lealtad con los desposeídos que demuestra Jesús, [la cual] es un prelude familiar de una muerte sangrienta a manos del Estado político” (Eagleton 2018: 26). Aquí se advierte el aspecto más disruptivo del sacrificio:

lo que es revolucionario acerca de la muerte de Jesús no es principalmente el hecho de que desenmascara la institución del sacrificio como barbarie (...) sino que desnuda la barbarie de los poderes dominantes. [L]a pureza de la víctima ya no es la de las palomas o los terneros, que son inocentes sólo en el sentido de que los conceptos morales no los alcanzan, sino la de los justos sin culpa alguna, sobre cuyas cabezas se desata una virulenta agresión política. Lo que está en juego ahora no es aplacar a los dioses sino un asesinato político (Eagleton 2018: 26).

El sacrificio, entonces, constituye una especie de saga que comienza con los sacrificios humanos, sigue con los reemplazos simbólicos, continúa con la elevación ética y, por último, se expresa nuevamente y de manera extrema “en un cuerpo mutilado”. Conviene citar a Eagleton *in extenso*.

En un extraño giro dialéctico, entonces, una de las acciones humanas más salvajes (el sacrificio humano) reaparece bajo la forma de martirio como una de las acciones éticas más sublimes. El calvario es una escena de matanza, como el altar teñido de sangre, pero es también un sitio de valor supremo. En esta incongruente combinación de elementos, es curiosamente parecido al teatro trágico. Es la dedicación de Jesús a la justicia y la amistad lo que lo lleva a la cruz. Su solidaridad con quienes viven en los márgenes de la sociedad ortodoxa, hombres y mujeres cuya existencia significa una especie de no-ser, prefigura el no-ser al que él es llevado en las afueras de la metrópoli. En la persona de Jesús, aquellos a quienes Pablo llama la basura del mundo son

en principio elevados a la gloria. Es así que un acto de brutalidad estatal también significa la reversión simbólica de la violencia política. El poder está ahora, en principio, en manos de aquellos a quienes tradicionalmente ha despreciado como desechos y basura. Si el acto fundante de la civilización involucra un gesto de exclusión, este nuevo régimen revierte tal represión, y la piedra rechazada por los constructores se convierte en la piedra angular de un nuevo orden (Eagleton 2018: 26-27).

Los cambios que se producen en este martirio son dramáticos. La ley divina deja de ser ortodoxa y se torna subversiva, los reclamos de justicia enfrentan a la autoridad, la transgresión reside en la amistad que predica el Nazareno, el poder que ahora está en manos de los de abajo entra en guerra con el *statu quo*. Eagleton ve en este episodio del Gólgota un “acontecimiento”, en términos de Alain Badiou, una transformación revolucionaria que rompe e irrumpe. En términos de Walter Benjamin, este sacrificio, dice Eagleton, “propicia a los dioses bajo la ley antigua, [y] también inaugura un nuevo orden revolucionario que promete socavar aquel estado de cosas” (Eagleton 2018: 30). El acontecimiento del Calvario afecta al concepto mismo de sacrificio porque allí no se dan los elementos del sacrificio tradicional, ya que es el dios mismo que resulta sacrificado y lo es en su carácter de simple obrero, ni siquiera como miembro de la clase sacerdotal. El sacrificio es un pasaje de la “debilidad al poder” (Eagleton 2018: 31), una transformación de algo que se remueve del mundo viviente para que resurja en el mundo divino. Eagleton observa, además, una especie de comedia negra en la escena del Gólgota, una parodia del sacrificio ritual que invierte las relaciones habituales. El oferente y la ofrenda son revertidos: ahora es dios quien es la víctima y, además, llega a perdonar a sus verdugos (Eagleton 2018). En esta comedia negra, añade Eagleton, el Calvario “es un lugar de *bathos* salvaje como así también un lugar de

tortura” (Eagleton 2018: 33). El *bathos* –sobre el que volveremos luego– es un anticlímax que pasa de lo sublime a lo grotesco. En el caso de la crucifixión, el *bathos* está en el cartel que clavan en la cruz con una inscripción burlona.

Hay una cierta ideología de la tragedia según la cual el héroe es quien abraza libremente su destino y opta por su propia extinción o, como en el caso de Edipo, se hace cargo de un crimen que le fue impuesto por el destino. Pero esta ideología tiende a idealizar al héroe trágico y, más aún, a glorificar la muerte. Nietzsche (1910, Cit. en Eagleton 2018: 36) desprecia al cristianismo precisamente porque lo lee como una forma de tragedia de “abnegación” y “auto-tormento”, cuando él, en realidad, está de acuerdo con sacrificar a los grupos inferiores para que viva el *Übermensch*. Para Eagleton, Nietzsche se equivoca al identificar al cristianismo con una moral que promueve el sufrimiento. El asunto es muy diferente:

si el tormento y la muerte se muestran ineludibles, como es en el caso del mártir, la tragedia enseña que apropiarse de lo inevitable, viviendo activamente la propia auto-desposesión hasta el final, puede echar las bases para una nueva vida (Eagleton 2018: 38-39).

Y, en el caso del martirio, se trata fundamentalmente del gesto, del mensaje que tal gesto envía a otros. Eagleton (2018) cita a Chesterton cuando éste sostiene que el fusilamiento de un hombre bueno es algo que todos conocemos, “pero que Dios haya sido puesto contra el paredón alienta para siempre a todos los insurgentes” (Chesterton, 1986 Cit. en Eagleton 2018: 40).

Un momento nodal en la historia del sacrificio ocurre cuando las víctimas toman conciencia de ser tales y “al hacerlo asumen agencia en el

evento” (Eagleton 2018: 50-51). De este modo se pasa de los animales sacrificados hasta llegar al héroe trágico, que ya no tiene que sufrir un destino, sino que debe “ejecutar un proyecto”.

Cuando se convierte en una entrega voluntaria, la institución del sacrificio pasa de la naturaleza a la cultura, del mito a la tragedia, del culto y el ritual a la ética y la política (Eagleton 2018: 51).

En este sentido, la noción de sacrificio va contra la racionalidad instrumental de la burguesía y contra el sentido común utilitarista. Luego,

[e]l punto más radical (...) es que la muerte de Jesús reinterpreta un asesinato político atroz precisamente *como un sacrificio* –como un tránsito disruptivo desde la muerte hacia la vida, por lo tanto como un signo, una promesa y un agente de la emancipación humana (Eagleton 2018: 57).

La calma ante la muerte no es –como se cree a menudo– patrimonio exclusivo de los filósofos estoicos, sino que también se manifiesta en Pablo de Tarso (Cit. en Eagleton 2018: 69), quien predica vivir en continua anticipación de la propia muerte, o en Walter Benjamin (1963, Cit. en Eagleton 2018: 70) quien piensa que es preciso vivir como si el momento mesiánico pudiera irrumpir en cualquier instante. En este sentido, todas las acciones resultan valiosas “en tanto son realizadas como si fuesen las últimas, como si se ejecutaran por su propio valor y no por sus consecuencias” (Eagleton 2018: 70-71).

Esta ética del camposanto vuelve su rostro contra la utilidad o contra la razón instrumental, al contrario del terrorista que se destruye a sí mismo para destrozarse o asesinar a otros (Eagleton 2018: 71).

Tal negación de la utilidad o del consecuencialismo en el acto valioso por sí mismo siempre se hace bajo la enorme incertidumbre de que no podemos conocer el efecto último de nuestras acciones, ya que

sus frutos están ligados a su desinterés [*selflessness*], como con el mártir que no vivirá para ver los beneficios que traerá para otros. Un acto que no espera ninguna recompensa es el más profusamente recompensado (Eagleton 2008: 71).

En este punto, Eagleton ofrece un extraordinario pasaje en el cual reivindica la gratuidad de ciertos actos que, como veremos, también apuntan a una dimensión utópica.⁵ Dice nuestro autor:

Actuar con fina indiferencia hacia las consecuencias es plegar el final del tiempo hacia el presente, y de este modo crear una imagen abreviada de la eternidad (...). Quienes hacen de sus muertes sus propias muertes han enfrentado los peores horrores y por lo tanto disfrutan de un raro nivel de libertad. El judío que se rehúsa a matar a otro judío cuando los nazis se lo ordenan, y que por ello es asesinado a golpes, sin duda es consciente de que nada surgirá de esa acción –de que su colega será asesinado de todos modos y de que el genocidio continuará con toda su intensidad. Esto no significa decir, sin embargo, que él muere en un acto de desafío gratuito. En vez de ello, muere para afirmar la verdad de que el amor y la compasión no se han perdido en este mundo y que la verdadera catástrofe ocurrirá cuando tales términos ya no sean inteligibles. También muere para reclamar su muerte como propia, recobrándola como un acto libre respecto de las fuerzas que lo esclavizarían (Eagleton 2018: 73-74).

Este fragmento entraña la lógica última del martirio. Para el cristianismo, es una condición a la que todos están llamados:

[e]stá en la naturaleza de la historia de clases que la búsqueda de justicia puede llevarte a una muerte horrenda a manos del Estado político, ya sea en el Calvario o en las prisiones secretas de los servicios de inteligencia. Como la tragedia, el martirio es un modo de arrancarle

sentido a aquello que de otro modo es un mero hecho de la naturaleza, convirtiendo la mortalidad propia en una suerte de retórica (Eagleton 2018: 76).

En efecto, para el mártir su muerte es

un don para los otros. Aún así, incluso cuando el mártir no lo hace directamente, él o ella usualmente muere para proteger un principio que es vital para el bienestar de los demás. Es una conjunción más fructífera de *eros* y *thanatos* que cualquier cosa que pueda hallarse en Freud (...) Ejecutar [*perform*] la propia muerte activamente es arrebatar la victoria de las fauces de la derrota, conjurando algo desde la nada misma (Eagleton 2018: 84).

Con el sucinto relato de los hechos ocurridos en ‘La Anita’ durante la segunda huelga de trabajadores rurales de la Patagonia en 1921 y con los conceptos centrales del sacrificio radical, tal como lo interpreta Eagleton, podemos ensayar ahora una lectura de la decisión del anarquista Pablo Schulz, una lectura que no cuadra con los rigurosos calificativos que utiliza Bayer (2012a).

4. El martirio de un anarquista

Como vimos, Bayer (2012a) es ambivalente en sus juicios sobre la actitud de Schulz. Lo califica de fanático, caprichoso y de algún modo lo acusa de jugar inadvertidamente a favor de la rendición incondicional que termina en la masacre. Según Bayer, el anarquista chileno-alemán está afectado por esa “enfermiza herencia germánica de la disciplina” (Bayer 2012a: 320) que termina condenándolo. Al mismo tiempo, Bayer elogia el estoicismo de Schulz y Otto ante el pelotón de fusilamiento. Pero no dice mucho más. El punto es que Schulz actúa de un modo que hoy podemos interpretar mejor a la luz de la tradición anarquista y de la noción de sacrificio radical que hemos expuesto sobre la base de los recientes textos de Eagleton (2018).

⁵ Sostiene Eagleton: “esos hombres y mujeres que enfrentaron a los pelotones de fusilamiento estalinistas, con eslóganes revolucionarios en sus labios, no estaban contemplando el éxito, al menos no para sí mismos. En un sentido, su gesto tenía la futilidad de un *acte gratuit*: por cierto, no podían sacar provecho de él, y hasta donde sabían, tampoco podía hacerlo nadie más. Pero al despreciar lo instrumental de este modo, bosquejaban en el instante de la muerte un gesto utópico que podría (...) dar fruto para los vivos” (Eagleton 2000: 40).

Entre los utopistas cercanos al anarquismo se destaca William Morris (1993) –quien editó algunos de los panfletos de Piotr Kropotkin durante el exilio de este último en Inglaterra– con su idea de que el martirio es la mayor expresión de la amistad, la cual a su vez es la relación social preferida en un mundo anarco-comunista como el que describe en su memorable *News from Nowhere* (1993). Schulz enfrenta su propia muerte mientras exige la liberación de sus compañeros presos y piensa en vengar a sus amigos muertos. Seguramente Schulz, en su abrazo con Otto, abraza a toda la humanidad. Sabe que con su muerte no se termina nada porque es copartícipe de la humanidad misma que sigue viviendo, en parte, gracias a su sacrificio. Y cuando Bayer lo describe como un delegado “casi desconocido” no hace sino despojarlo convenientemente de cualquier particularidad para que, siendo nadie, sea todos; para que al ser perfectamente ordinario se vuelva tremendamente extraordinario, como en el caso de Alfred Linnell, exaltado por Morris (1976, Cit. en Kinna 2011: 288)⁶.

La concepción de la decisión asamblearia como sagrada es una marca característica del anarquismo de Schulz. Su auto-negación, su auto-despojo, contrasta claramente con la sensibilidad liberal y utilitaria de la burguesía de entonces y de hoy. A casi cien años de su fusilamiento, que ahora hablemos de Schulz señala que, por alguna astucia de la historia, es posible superar esa visión corriente de que el sacrificio es una cuestión de abnegación

doméstica o gloria militar y no un acto propio de los luchadores revolucionarios; un acto que busca “el florecimiento del yo, no su extinción” (Eagleton 2018: 7). Pero no se trata de un florecimiento meramente individual, como habrá quedado claro, sino de la clase social que se expresa en ese sacrificio. Por eso, porque implica una forma de “acceso al poder”, el sacrificio es un acto político. Así lo entendió perfectamente Schulz porque en su acto de despojarse de sí mismo, consumó un acto de poder político indubitable. Envío un mensaje clave: la asamblea es soberana, incluso cuando se equivoca; su soberanía implica el derecho a equivocarse.

El sacrificio cristiano, como se dijo, inaugura un cambio en el *locus* sacrificial. El *sancta sanctorum* ya no es el templo, sino que el cuerpo es el templo mismo. No queda claro en el relato de Bayer cuál de los dos alemanes, Schulz u Otto, ofrece su pecho para recibir una segunda ráfaga. Si asumimos que es Schulz quien lo hace, esto prefigura el *bathos* del “Gallego” Soto que veremos más adelante. Si fue Otto, la situación no cambia porque ambos se funden en un abrazo y mueren como uno. Los dos alemanes son uno y el mismo en la narrativa fílmica. El gesto metonímico también es crucial: cualquier alemán es todos los alemanes, cualquier obrero es todos los obreros, cualquier hombre es todos los hombres. El cuerpo asesinado es un cuerpo potencialmente universal. El cristianismo descubrió la universalidad del cuerpo dos mil años antes que los posmodernos.

Desde luego que en todo sacrificio hay ofrenda y hay despojo de algo valioso (o su sustituto simbólico). El sacrificio ritual, con el cristianismo, se transforma en un hecho moral –despreciado hasta la náusea por Nietzsche– ya que el martirio

⁶ Sobre la noción de sacrificio y su relación con la hermandad universal en organizaciones revolucionarias contemporáneas ver: Vidauzárraga, T. y Ruiz, M. 2018. En particular, nótese aquí el concepto de “borramiento de sí mismo”, que es precisamente el destino anónimo elegido por Schulz. En torno de la figura del “militante integral” anarquista, ver: Suriano 2001: 46.

supone, entre otras cosas, dar la vida por otros. La ofrenda, como vimos, supone desprenderse del interés egoísta, transformar al sacrificio en auto-sacrificio, y lograr la auto-desposesión espiritual. Schulz hace todas y cada una de estas cosas en el camino hacia su ejecución (que no quiere, pero tampoco evita). Incluso si prospera su moción de resistir con las armas, es posible que la muerte llegue de un modo u otro. Pero la clave está en la auto-desposesión que realiza al asumir como propia la decisión de la asamblea. “Los compañeros hoy eligieron la muerte”, le dice a Soto. El alemán se aferra al destino que otras voluntades escogieron para él, en un gesto típico del héroe trágico. Este acto de altruismo absoluto, además, comporta el abandono del propio cuerpo. Schulz entrega su voluntad y su cuerpo a la voluntad de la asamblea. Soto le dice que no quiere ser carne echada a los perros y por eso huye para continuar la huelga desde otros lugares.

Acierta Bayer cuando describe a Schulz como un personaje sin ambigüedades. No en vano pone en boca de Varela la frase: “Así que usted es el gran revolucionario”. En efecto, Schulz lo es en el sentido clásico del anarco-comunismo y en el que hoy nos brinda la teología política eagletoniana. Es sabido desde antiguo que quienes luchan por los desposeídos corren el riesgo de morir a manos del Estado. El martirio de Espartaco y sus miles de compañeros es un caso siempre ilustrativo. Como en el caso del gladiador –que tiene en vilo a Roma–, o el de Jesús de Nazaret –que muere la muerte de un esclavo sublevado–, Schulz hace de su ejecución un acto revolucionario. Pudo haber resistido con las armas pero una voluntad mayoritaria se lo impidió. Al no escapar al destino que sus compañeros le asignaron, como señala Eagleton, “desnuda la barbarie de

los poderes dominantes” (Eagleton 2018: 26) que se abalanzan sobre los justos y los sacrifica ya no para calmar a los dioses sino como un directo crimen político. En esta escena de matanza se produce la transformación radical que el mismo Schulz contribuye a efectuar. Hay una transformación porque el poder no está en manos de quienes disparan, sino de Schulz y de sus compañeros, de los que según las escrituras eran considerados “la basura del mundo” (Eagleton 2018: 153). Como en la cristología, el fusilamiento de Schulz supone pasar “de la debilidad al poder” (Eagleton 2018: 153).

Todo lo anterior se observa claramente en la escena misma del fusilamiento. Schulz se las ingenia para ser él a la vez la víctima y el supremo sacerdote que preside el sacrificio. Igual que el Nazareno, él no viene de ninguna casta sacerdotal; Schulz no está investido de ningún poder estatal para dirigir la escena del fusilamiento. Sin embargo, tanto en el relato cinematográfico como en el texto de Bayer (2012a), Schulz compone un nuevo ritual. Arroja la pala y se niega a cavar su propia fosa; abraza fraternalmente a cada uno de sus compañeros; y en el momento final, él da la orden de que tiren por segunda vez. Schulz es quien tiene el poder en el momento decisivo; él decide los términos de ese final. El elemento de comedia negra, el anticlímax, que Eagleton (2018) identifica en el burlesco cartel que los romanos clavan sobre la cruz de Cristo, aquí no aparece directamente. Aparecerá muchos años después, en la figura de Soto. Lo que aquí ocurre es aquello que Eagleton identifica como un momento nodal en la evolución del sacrificio: es la víctima quien asume la agencia en el evento de su propia muerte. Éste es el punto en que el sacrificio se vuelve completamente ético y político; se vuelve radical porque es

promesa y agente de emancipación. Y todo comienza con la agencia que asume la víctima en la escena de su propia muerte. Schulz barre en un solo gesto con la racionalidad del *free rider*, con el consecuencialismo utilitarista, con el cálculo costo-beneficio. Y este gesto es, digámoslo así, gratuito, porque como ya se señaló, el mártir valora su gesto por sí mismo, y no sabe exactamente cuáles serán los frutos de ese acto profundamente moral. Como se recordará, según Eagleton, “quienes hacen de sus muertes sus propias muertes (...) disfrutan de un raro nivel de libertad” (2018: 73). La emancipación humana está contenida en esos pocos instantes en que Schulz se adueña de su muerte y, así, de su vida. Al joven anarquista le cabe perfectamente lo que señala Eagleton y que vale repetir: Schulz “muere para afirmar la verdad de que el amor y la compasión no se han perdido en este mundo y que la verdadera catástrofe ocurrirá cuando tales términos ya no sean inteligibles” (Eagleton 2018: 74) y “[t]ambién muere para reclamar su muerte como propia, recobrándola como un acto libre desde las fuerzas que lo esclavizarían” (Eagleton 2018: 74). A fin de cuentas, Schulz, cuyo cuerpo fue quemado y arrojado a una fosa común –no sin que antes los soldados le robaran lo poco que tenía en sus bolsillos, tal como los soldados romanos echaron suerte sobre la túnica del Nazareno– al ejecutar su propio sacrificio arrebató “la victoria de las fauces de la derrota” (Eagleton 2008: 84).

Si se llegara a objetar que una lectura cristológica del sacrificio de Schulz es contraria a la tradición anarquista o un anacronismo inaceptable, sería conveniente invocar varios textos de los clásicos del anarquismo que avalarían la conducta de Schulz en términos muy similares a los que hemos expuesto hasta aquí. En una

escena de la película *La Patagonia Rebelde*, se observa una asamblea en la Sociedad Obrera de Río Gallegos. La preside Soto y a su derecha está sentado Schulz. En la pared están colgadas las banderas negra del anarquismo y roja del sindicalismo. En la misma pared se exhiben los retratos de los fundadores del anarquismo. En el vértice superior de un triángulo imaginario, Pierre-Joseph Proudhon; en el vértice inferior derecho, Mijail Bakunin; y en el vértice inferior izquierdo, Piotr Kropotkin, justo sobre la cabeza del rubio alemán.

Precisamente, fue Kropotkin quien desarrolló un estudio sistemático y erudito –y a tono con el positivismo biologicista de su tiempo– sobre la moral anarquista. Primero publicó una serie de textos breves que más tarde dieron origen a un tratado de largo aliento (lamentablemente inconcluso). En uno de estos escritos preliminares, publicado en 1897 bajo el título *Anarchist Morality*, Kropotkin (2017) aborda el problema del sacrificio al comparar las actitudes de grandes y pequeños villanos con las de personas anónimas que enfrentan la muerte con serenidad. Personajes como Thiers, quien masacró a miles durante la Comuna de París o individuos de menor entidad como cualquiera que les miente a sus amigos o el patrón que les roba a sus empleados al explotarlos, todos siguen un mismo impulso básico: satisfacer un deseo de gloria o de dinero. Estos deseos, dice el filósofo ruso, causan vergüenza cuando se los compara con alguien que “sacrifica toda su existencia para liberar a los oprimidos y, como una nihilista rusa, sube al cadalso” (Kropotkin 2017: 7)⁷. Y añade:

⁷ Kropotkin se refiere a Sophia Perovskaya, quien participó en la conspiración para asesinar al zar Alexander II (consumada en 1880) y fue condenada a morir en la horca.

[s]i fuésemos a hablar con tal mártir, con la mujer que está por ser ejecutada en la horca, justo cuando se acerca al cadalso, ella diría que no cambiaría ni su vida ni su muerte por la vida del pequeño sinvergüenza que vive del dinero que le roba a la gente trabajadora. En su vida, en su lucha contra poderes monstruosos, ella encuentra su más alto gozo. Todo lo que está por fuera de la lucha, todos los pequeños deleites de la burguesía y sus pequeños problemas le parecen despreciables, aburridos, dignos de lástima! 'Tú no vives!, tú vegetas', respondería la mujer; 'yo he vivido' (Kropotkin 2017: 7).

En su libro de 1922 –sí, justo un año después del asesinato de Schulz– titulado *Ethics: Origin and Development*, Kropotkin (1924) realiza numerosas consideraciones sobre el sacrificio por los demás e incluso rastrea esta idea en la tradición cristiana. Como geógrafo y naturalista, está convencido de que la solidaridad, la ayuda mutua, es una ley universal que guía la evolución de las especies. Apoyándose en Darwin, afirma que éste acertaba al sostener que “el instinto de ‘simpatía mutua’ actúa *de modo más permanente* entre los animales sociales que el instinto puramente egoísta de directa auto-preservación” (Kropotkin 1924: 15). En este dato natural Kropotkin ubica las bases de sentimientos morales superiores, “los cimientos de un más alto sentido de justicia, de equidad (...) como también de aquél que habitualmente se denomina auto-sacrificio” (Kropotkin 1924: 16). A partir de los más elementales instintos de ayuda mutua y solidaridad, dice el pensador ruso, se van desarrollando conceptos y prácticas de justicia que a su vez sientan la bases para “relaciones más refinadas”, tales como aquellas en las cuales el individuo observa el impacto de su acciones sobre los demás y se abstiene de ofenderlos, o como cuando renuncia a la gratificación de sus propios deseos, o

para el beneficio de otros sin esperar nada a cambio. Estos sentimientos y hábitos no egoístas, usualmente llamados con los quizás imprecisos nombres de altruismo o auto-sacrificio, por sí solos merecen, en mi opinión, el nombre de moralidad (...) (Kropotkin 1924: 30).

Para Kropotkin, la evolución va desde la ayuda mutua, pasando por la justicia, hasta llegar a la moralidad (el altruismo y auto-sacrificio), la cual, al ser la más elevada, es la *menos imperativa de las tres*. Esto no hace sino resaltar la estatura moral de Schulz, que se aferra a la moralidad desde un mandato propio y libre para acatar sin reservas la decisión mayoritaria y sacrificarse con los demás.

Al analizar el surgimiento del cristianismo tras la caída de Roma, Kropotkin (1924) sostiene que esta religión y el budismo se distinguen de las demás por el hecho de que

en lugar de dioses crueles y vengativos a los cuales los hombres deben someterse, (...) trajeron –como ejemplos para los hombres y no para intimidarlos– la idea de un hombre-dios. En el caso del Cristianismo, el amor del maestro divino hacia los hombres –sin distinción de nación o condición, y especialmente hacia los más desposeídos– condujo al sacrificio heroico más alto, a la muerte en la cruz para la salvación de la humanidad del poder del mal (Kropotkin 1924: 118).

Más aún, el Cristianismo “promovía el amor por las víctimas de la opresión” (Kropotkin 1924: 118) y el maestro moral de este credo

no era una deidad vengativa, ni un sacerdote, ni un hombre de la casta sacerdotal, sino un simple hombre del pueblo (...) un carpintero que dejó su casa y sus parientes, y vivió como ‘los pájaros del cielo’, esperando la llegada del cercano día del juicio. La vida de estos personajes [Jesús y Buda] no fue transmitida en templos, ni en academias, sino entre los pobres y desde los pobres mismos (Kropotkin 1924: 118).

Que luego estas religiones se hayan institucionalizado y convertido en iglesias de los

elegidos constituyó una “flagrante desviación respecto de la voluntad de los fundadores” (Kropotkin 1924: 119).

Además de estas consideraciones sobre el cristianismo, que coinciden en buena medida con lo planteado por Eagleton (2018), Kropotkin (1924) afirma que otro elemento fundamental del cristianismo residió en

que la fuente principal de su fortaleza estuvo en el hecho de que propuso como principio fundamental de la vida no la felicidad de la persona, sino la felicidad de la sociedad –y, en consecuencia, un ideal social por el cual un hombre debería estar dispuesto a sacrificar su vida (...) El ideal cristiano no era la vida retirada de un sabio ni las hazañas cívicas o militares de los héroes de las antiguas Grecia o Roma, sino un predicador que se alzaba contra los abusos en la sociedad de su tiempo y quien estaba listo para enfrentar la muerte por el evangelio de su fe, [la cual tenía entre sus valores centrales:] justicia para todos, reconocimiento de la igualdad de todos los hombres, amor por todos, amigos y extraños por igual, y finalmente, perdón por las ofensas, contrariamente a la regla general de aquellos tiempos de venganza obligatoria de las ofensas (Kropotkin 1924: 119).

En resumidas cuentas, dice Kropotkin,

el cristianismo trajo a la ética o, más correctamente, reforzó en ella el ideal del auto-sacrificio para el bien del prójimo; y al encarnar este ideal en la persona de un hombre-Cristo, el cristianismo, como el Budismo, dio a la humanidad una alta lección moral (Kropotkin 1924: 147).

Abrevando en fuentes diferentes a las religiosas, Kropotkin (1924) hace suya la opinión de Jean-Marie Guyau para quien

el auto-sacrificio (...) tiene lugar entre las leyes generales de la vida. [...] El auto-sacrificio no es una mera negación del yo o de la vida personal; es la vida misma elevada a lo sublime (Guyau, 1891 Cit. en Kropotkin 1924: 328).

Kropotkin advierte una tendencia general de los seres vivos y del hombre en particular, en la disposición a asumir riesgos y en la conciencia

de su propio poder al asumir tales riesgos, los cuales pueden amenazar la propia vida. Así,

el sentido moral urge a los hombres no sólo hacia el riesgo; guía sus acciones incluso cuando son amenazados por una *muerte inevitable*. En este punto la historia enseña a la humanidad (...) que el ‘auto-sacrificio es una de las fuerzas más preciadas y poderosas en la historia’ (Kropotkin 1924: 328).

Así las cosas, para Schulz no había nada más natural ni nada más humano que ser el protagonista de su propio sacrificio radical.

5. Epílogo: el *bathos* del “Gallego” Soto

El discurso anarquista argentino recurrió profusamente a la imagen del martirio, como lo habían hecho previamente el populismo y anarquismo rusos, y también el independentismo irlandés tras el *Easter Rising* de 1916 (Gabriel 2007: 38). En la prensa, en la oratoria y en los actos anarquistas, “se apelaba al martirologio colectivo para golpear y despertar la conciencia del pueblo y disponerlo para el combate” (Suriano 1997: 86). Los mártires de la Comuna de París y los de Chicago eran referidos con frecuencia, especialmente en las conmemoraciones del 1 de Mayo. En un programa de actos promovido por el periódico *La Protesta*, por ejemplo, se incluye como segunda actividad el “Drama en un acto y en prosa *Los Mártires*” (Suriano, 2005: 49). Pero también

en el culto libertario jugaban un rol fundamental los héroes y mártires individuales que, por la juventud del movimiento obrero local y su cosmopolitismo, eran mayoritariamente extranjeros (...) Y no sólo los caídos; [Simón] Radowitzky fue elevado a la categoría de ‘mártir vivo’ por haber asesinado al [jefe de la policía de Buenos Aires] coronel Falcón (...) Así, el héroe vindicador se convertía en ejemplo de conducta para otros (Suriano 1997: 86).

En efecto, según un famoso artículo de Abad de Santillán (1927: 372), Radowitzky fue, metafóricamente, “enterrado vivo” en el presidio de Tierra del Fuego, lo cual le valió el mote de “mártir de Ushuaia”. Schulz y sus compañeros no tuvieron siquiera la opción de martirio viviente.

En el tomo III de *La Patagonia rebelde*, Osvaldo Bayer hace un balance de las huelgas patagónicas al narrar el efímero retorno del Antonio Soto a Río Gallegos más de diez años después de su partida.

[Aquí hay mucha ropa sucia que lavar. Aquí todos pusieron su granito de arena para que el movimiento huelguístico tuviera el peor de los desenlaces]⁸. En resumidas cuentas, hay sólo dos personajes absolutamente definidos, el teniente coronel Varela y ese delegado casi desconocido, el alemán Schulz quien es el único de los obreros que llama a la resistencia, al combate, al enfrentamiento, porque no hay otra salida. Todo lo demás se mueve en un mundo de medias palabras, de jugarse hasta por ahí nomás (Bayer 2012b: 204).

Para Bayer, Soto no fue un traidor, como se ha dicho en cierta historia oficial, sino el gran traicionado por “la gran burocracia sindical con la que el presidente [Hipólito] Yrigoyen se manejaba a las mil maravillas” (Bayer 2012b: 205). Relata Bayer:

[En 1933] Soto regresó para responderles a todos aquellos que habían sostenido que él había huido dejando solos a sus compañeros de lucha. Llegó al centro de Río Gallegos, se subió a una silla en la vereda de la tienda ‘La Favorita’ y gritó: ‘¡Aquí estoy!’.

Se abrió la camisa, ofreciendo el pecho, reivindicó las huelgas y denunció el crimen atroz de los fusilamientos. ‘Me fui aquella vez para seguir la lucha y la continuaré hasta la muerte’. Pero no pudo seguir hablando. El gobernador [de Santa Cruz] lo hizo apresar y lo hizo tirar al otro lado de la frontera (Bayer, 2007).

La escena es conmovedora. Bayer describe a Soto “como un orador proletario salido del Acorazado Potemkin”, que arenga sólo a “un puñado de testarudos anarquistas españoles [que] asentían con sus cabezotas a cada una de sus frases. A nadie más” (Bayer, 2007). Estamos en presencia de una escena que, al ser narrada, no puede dejar de contener esa incómoda figura retórica llamada *bathos*. Según el *Oxford Advanced Learner’s Dictionary* se trata de “un cambio repentino, no siempre intencional, desde un tema o sentimiento serio hacia algo que es tonto o sin importancia” (Hornby 2005: 115). Se trata, concretamente, de un anticlímax, del paso de un tono solemne a un registro cómico, ridículo o grotesco. La escena que describe Bayer se desplaza desde el inflamado heroísmo de Soto, como orador del Potemkin, a ese grupo de testarudos españoles que asienten con sus cabezotas, mientras la vida continúa alrededor como si nada.

El contraste no puede ser más desgarrador. Schulz fue un mártir que no se desprendió de su vida como algo sin valor, sino todo lo contrario: su mérito residió en haber dado la vida junto a sus compañeros, en haber compartido el destino anónimo de fosa común.

No se trata exactamente de que el mártir elige morir, sino que elige defender un principio hasta la muerte (...) Ser martirizado consiste en permitir que la muerte propia sea de propiedad pública, sufriendo un proceso de semiosis en el cual el cuerpo es convertido en un signo (...) Como el amante, el mártir no ofrece a los demás obsequios o símbolos, sino su propio cuerpo (Eagleton 2018: 91).

Más aún, el mártir se muestra como testigo de la “posibilidad” de otro mundo, marcando con su muerte la separación radical entre los dos mundos: el que lo mata y el que su muerte anticipa. De este modo, como víctima y como heraldo, el mártir es el “signo de un tránsito

⁸ El fragmento entre corchetes aparece en el tomo III de *Los Vengadores de la Patagónica Trágica*, pero ha sido omitido en la reedición de 2012. Ver: Bayer 1974: 183.

revolucionario entre ambos órdenes” (Eagleton 2018: 92-93). En agudo contraste con este darse gratuito y anónimo del mártir, está la muerte heroica que exaltaba Martin Heidegger, ideólogo del nazismo (1966, Cit. en Eagleton 2018: 101). La muerte heroica del sujeto heideggeriano es la de un “gran espíritu” y no de la de los “pobres de espíritu”; es

un asunto de autenticidad individual, no la consumación lógica de una generosa devoción hacia los demás (...) Lo que importa es *mi* muerte, que nadie más puede realizar en mi lugar (...) La vida es un asunto entre yo mismo y mi muerte, en vez de ser un asunto entre mi persona y los demás (Eagleton 2018: 100).

Schulz hizo de su muerte un acto de donación por una idea, se convirtió en signo junto a otros. No buscó la singularidad ni el espectáculo de la muerte heroica. Soto, en cambio, quiso tentar una muerte personal, única, a la vista de todos.

Franz Kafka (1971: 430-431) sostiene, en una perturbadora parábola, que Odiseo no enloqueció atado al mástil de su nave cuando oyó el canto de las sirenas; Odiseo se agitó desesperado, gritó sin ser oído, porque las sirenas, sabedoras de la astucia del griego, ese día no cantaron. Las sirenas se burlaron olímpicamente del rey de Ítaca. Un horror similar debe haber estremecido a Soto cuando se dio cuenta de que aquello que pudo haber sido su sacrificio radical se convirtió en una escena grotesca: a los gritos ofreció su pecho a las balas doce años después, ante unos pocos obreros que ya no estaban en huelga, y cuando ya no había nadie que quisiera tomarse la molestia de matarlo. La tragedia, el sacrificio radical y el martirio le fueron arrebatados por Schulz, un hombre, “ese delegado casi desconocido” que yace en una tumba común junto a sus compañeros, “frente al paraíso, al paisaje más hermoso de la tierra”⁹.

⁹ Así describe Bayer al lugar de la tragedia, la estancia ‘La Anita’, ubicada sobre el Lago Argentino, a pocos kilómetros de la localidad de El Calafate, provincia de Santa Cruz. Ver: Bayer 2012a: 346.

Bibliografía

- Abad de Santillán, D. 1927. "Simón Radowitzky, el vengador y el mártir". *La Protesta*. VI (272): 372.
- Bayer, O. 2012a [1974]. *La Patagonia rebelde II. La Masacre*. Buenos Aires: Booklet.
- _____. 2012b [1974]. *La Patagonia rebelde III. Humillados y ofendidos*. Buenos Aires: Booklet.
- _____. 2007. "La segunda vuelta de Antonio Soto", *Página/12*, contratapa, 13 de octubre. [https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-92917-2007-10-13.html].
- _____. 1974. *Los vengadores de la Patagonia trágica*. Tomo III. Buenos Aires: Galerna.
- Eagleton, T. 2018. *Radical Sacrifice*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 2000. "Utopia and its opposites". *Necessary and unnecessary utopias*. *Socialist Register* 2000: 31-40.
- Fisher, M. 2009. *Capitalist Realism. Is There No Alternative?* Ropley: Zero Books.
- Gabriel, E. 2007. "Performing Persecution: Witnessing and Martyrdom in the Anarchist Tradition". *Radical History Review*, 98: 34-62.
- Harambour Ross, A. 2009. "Racialización desde afuera, etnización hacia adentro. Clase y región en el movimiento obrero de la Patagonia, principios del siglo XX". *Historias de racismo y discriminación en Chile*. Gaune, R. y Lara, (eds.). Santiago de Chile: Uqbar Editores.
- Hornby, A. 2005. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press.
- Jünger, E. 2013 [1920]. *Tempestades de acero*. Buenos Aires: Tusquets.
- Kinna, R. 2011. "Politics, ideology and utopia: a defence of eutopian worlds". *Journal of Political Ideologies* 16 (3): 279-294.
- Kafka, F. 1971. *The Complete Stories*. New York: The Schocken Books.
- Kropotkin, P. 2017 [1897]. *Anarchist Morality*. Johannesburg: Zabalaza Books.
- _____. 1924. *Ethics. Origin and Development*. New York: The Dial Press Inc.
- Mancilla Pérez, L. 2012. *Los chilotes de la Patagonia rebelde*. Chiloé: Austral Editores.
- Morris, W. 1993 [1890]. *News from Nowhere and Other Writings*. London: Penguin.
- Suriano, J. 2005. *Auge y caída del anarquismo. Argentina 1880-1930*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- _____. 2001. *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.
- _____. 1997. "Banderas, héroes y fiestas proletarias. Ritualidad y simbología anarquista a comienzos del siglo". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 15: 71-99.
- Vidauzárraga, T. y Ruiz, M. O. 2018. "Sacrificio, pureza y traición en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria". *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 35: 29-44.