

**ARTÍCULOS**

**“OSCUROS MOLINOS SATÁNICOS”: POÉTICAS PROFÉTICAS  
Y POPULARES DE KARL POLANYI E ILONA DUCZYŃSKA**

**“DARK SATANIC MILLS”: PROPHETIC AND POPULAR  
POETICS OF KARL POLANYI AND ILONA DUCZYŃSKA**

**Enrique Flores**

**Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filológicas**

*Doctor en Letras por El Colegio de México e investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fue miembro del comité de redacción de la Revista de Literaturas Populares (México) desde su fundación hasta su clausura. Es autor de libros sobre literatura colonial, literatura argentina, literatura popular de crimen, escritos brutos, etnopoéticas y poéticas contemporáneas.*

Contacto: [adugobiri@gmail.com](mailto:adugobiri@gmail.com)

ORCID: [0000-0002-7940-8142](https://orcid.org/0000-0002-7940-8142)

DOI: [10.5281/zenodo.14068739](https://doi.org/10.5281/zenodo.14068739)

## RESUMEN

## PALABRAS CLAVE

*Polanyi**Populismo**Cultura popular**Profetismo**Mercado*

*A partir de una lectura inspirada por la obra de Carlo Ginzburg, y como un rechazo visceral del mercado autorregulado y del llamado “paleoliberalismo”, este trabajo armado como un documental en el sentido cinematográfico, y como un acto de resistencia civilizatoria, se inspira en un verso de William Blake que, en cierto modo, cifra La gran transformación de Polanyi, imprimiéndole una dimensión profética –no ajena a la figura bíblica de Bebebot, complementaria a la del Leviatán de Hobbes y el Libro de Job– que no solamente expresa la radicalidad de una apuesta por el socialismo democrático (y libertario en sentido estricto) sino también la apología de una cultura popular representada por los “escritores populistas” húngaros –antologados y traducidos por Polanyi y Duczyńska, en El arado y la pluma.*

## ABSTRACT

## KEYWORDS

*Polanyi**Populism**Popular culture**Prophetism**Market*

*Based on a reading inspired by the work of Carlo Ginzburg, and as a visceral rejection of the self-regulating market and the so-called “paleoliberalism”, this work, assembled as a documentary in the cinematographic sense, and as an act of civilizatory resistance, is inspired by a verse by William Blake that, in a way, encapsulates Polanyi’s The Great Transformation, imbuing it with a prophetic dimension – not unrelated to the biblical figure of Bebebot, complementary to that of Hobbes’ Leviathan and the Book of Job – which not only expresses the radicality of a commitment to democratic socialism (and libertarian in a strict sense), but also the defense of a popular culture represented by the Hungarian “populist writers” – anthologized and translated by Polanyi and Duczyńska in The Plough and the Pen.*

Fecha de envío: 10/06/2024

Fecha de aceptación: 12/08/2024

Fue una frase del historiador italiano Carlo Ginzburg la que me reveló la existencia de la gran obra de Karl Polanyi, *La gran transformación* –ejemplo, según él, de lo que significa “microhistoria”, es decir: no la historia de una pequeña localidad sino, como decía, la gran historia enfocada a través de un microscopio, una lente capaz de aproximar acontecimientos tales como “los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo”–,<sup>1</sup> obra maestra no tan conocida en nuestra lengua y que sólo abordé recientemente, con una admiración infinita.

No es el lugar para hablar de aquel trabajo único y notable, pero no quiero dejar de subrayar la inmensa actualidad de ese libro y de las obras restantes de Polanyi en un tiempo como el que vivimos, en el que –bajo una forma grotesca y delirante, sistemática y cruel– se pretende llevar a la práctica los “principios” de la llamada escuela austriaca disfrazada de “anarcocapitalismo”, o más groseramente aún, “libertarianismo” o “paleolibertarianismo”.<sup>2</sup> *The Joker*, en una palabra, con su vulgata fanática en las redes llamadas sociales. Pero que, en realidad, preconiza el exterminio, la destrucción, la aniquilación absoluta de la sociedad, por la vía, decía Polanyi, del “mercado autorregulado”, del capitalismo liberal, o de acuerdo con Walter Benjamin, de una manera límite, lo que llegó a llamar la “Religión capitalista”.<sup>3</sup>

*La gran transformación* expresa la violencia generalizada e ilimitada del capital, y su forma más activa y creativa: el “mercado autorregulado”, su capacidad de destrucción y de crueldad. La aniquilación de las formas tradicionales de vida, de las comunidades, la cultura, sus formas y creaciones, reinenciones, visiones; los infinitos universos destruidos, por destruir; las vidas innumerables destruidas; las herencias, las colectividades, las aldeas, familias, asociaciones. “Molinos satánicos” –*Dark Satanic Mills*– que, de acuerdo con

---

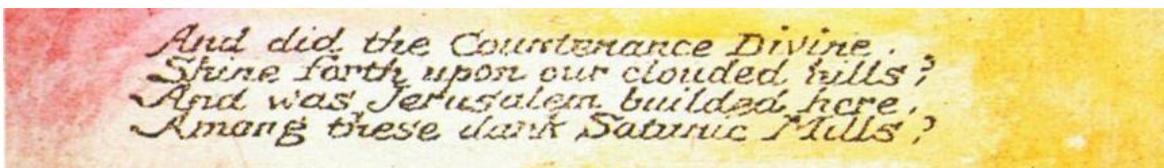
<sup>1</sup> Es el subtítulo de la obra. Remito a la traducción, algo difícil de seguir, publicada por el Fondo de Cultura Económica (en una edición con una portada lamentable). Existe otra versión, que puede consultarse en línea, de Virus Ediciones, aunque el lector puede acudir al original en inglés, también disponible en internet: *The Great Transformation. The Political and Economic origins of Our Time* (2001).

<sup>2</sup> La humillación de los símbolos anárquicos y libertarios es evidente, lo mismo que la reivindicación de lo que las vanguardias artísticas llamaron “primitivismo”, explorado por Karl Polanyi en sus trabajos ulteriores.

<sup>3</sup> Cfr. las ediciones de los apuntes inéditos de Walter Benjamin y el lúcido comentario de Giorgio Agamben. Como señalaremos, hay una dimensión tradicional y popular en Polanyi, pero asimismo una vertiente mística, íntimamente asociada con las raíces más profundas del populismo húngaro en sus vínculos con la revolución.

la maravillosa, y fabulosa expresión de William Blake, oscurecían el “Semblante divino”:

And did the Countenance Divine  
shine forth upon the clouded hills?  
And was Jerusalem build here,  
among these dark Satanic Mills?<sup>4</sup>



\*

Sólo una figura como la de Robert Owen, el olvidado socialista utópico inglés, reiterada e insistentemente reaparecida en *La gran transformación* —contrastado a veces con William Godwin, un precursor del anarquismo—, parece cobrar relieve ante el potencial destructivo del mercado capitalista en los campos y las fábricas inglesas de los siglos XVIII y XIX. Obra industrial y utópica, la de Owen; profética y visionaria, la que late en la alegoría de Blake.

Entre las muchas alusiones a Owen en esa obra, comencemos por la siguiente:

Para Ricardo y Malthus, nada parecía más importante que los bienes materiales. Las leyes del mercado significaban el tope de las posibilidades humanas. Godwin creyó en las posibilidades ilimitadas, de ahí que tuviera que negar las leyes del mercado. Que las posibilidades humanas eran limitadas, no debido a las leyes del mercado sino por la sociedad misma, fue una revelación que se

<sup>4</sup> “¿Y el Semblante Divino destelló / cubriendo nuestros montes tan nublosos? / ¿Y aquí se construyó Jerusalén, / entre estos Satánicos Molinos tenebrosos?”. Cfr. el “Prefacio” del poema *Milton* (Blake: 14-16). Polanyi recuerda a William Blake en *La gran transformación*: “Ni Charles Kingsley ni Federico Engels, ni Blake ni Carlyle se equivocaban cuando creyeron que la verdadera imagen del hombre había sido envilecida por alguna catástrofe” (159). Y aunque su referencia preferida es Robert Owen, titula “El molino satánico” a la primera sección de la segunda parte del libro: “Surgimiento y caída de la economía de mercado” (95 ss.).

debió a Owen, que discernió, detrás del velo de la economía de mercado, a la realidad emergente: la sociedad. Sin embargo, su visión quedó olvidada durante un siglo (145-146).

La “utopía” transhistórica de Polanyi era fluida, creativa, abierta.<sup>5</sup> En un principio,

los sindicatos eran asociaciones generales de todos los oficios, artesanías y artes, sin excluir a los maestros, con el vago propósito de constituirlos en el cuerpo de la sociedad [...]. Sindicalismo, capitalismo, socialismo y anarquismo eran muy poco diferenciables en los planes de alivio de la pobreza (169).

Los Bancos de Intercambio ideados por Proudhon, “primera hazaña del anarquismo filosófico”, atacados “incisivamente” por Marx, que veía en el Estado al proveedor único de ese tipo de proyectos colectivistas, eran, según Polanyi, “una derivación del experimento de Owen” (169). “Socialista” y “ateo”, Robert Owen “era un creyente ardiente en la igualdad de los hombres y sus derechos innatos” (170). Su idea de la sociedad industrial era compleja:

Ningún pensador jamás logró avanzar tan lejos en el campo de la sociedad industrial como lo hizo Owen, era profundamente consciente de la distinción entre sociedad y Estado; aunque no albergaba prejuicios contra este último, tal como lo hizo Godwin, dirigía la vista a él tan sólo por lo que podía realizar: una intervención de utilidad diseñada para prevenir el daño a la comunidad, sin verlo de ningún modo como el agente organizador de la sociedad. Tampoco alimentó animosidad contra la máquina, a la que le reconocía un carácter neutral. Ni el mecanismo político del Estado, ni el aparato ideológico de la máquina, le ocultaron el verdadero fenómeno: la sociedad. Owen rechazó la aproximación animalista de la sociedad, refutando las limitaciones malthusianas y ricardianas. Pero la médula de su pensamiento era su crítica a la cristiandad, a la que acusó de “individualista”, o de colocar, a su ver, la realidad de la sociedad y de su ultrapoderosa influencia formativa sobre el sujeto. El verdadero significado del ataque de Owen a la “individualización” descansaba en la insistencia sobre el origen social de las motivaciones humanas (Polanyi, 2017: 188).

---

<sup>5</sup> La verdadera utopía era precisamente la del “mercado autorregulado”, imposible sin la acción del Estado.

El “núcleo de la sociedad” eran las “comunidades de aldea”. Pero, escribía Owen:

La difusión general de las manufacturas a lo largo de un país genera un nuevo carácter en sus habitantes, y como ese carácter es formado sobre un principio desfavorable al individuo o a la felicidad general, producirá los males más lamentables y permanentes, a menos que esa tendencia sea contraatacada por una dirección y una interferencia legislativas (Polanyi, 2017: 189).

La organización de la sociedad sobre el principio de la ganancia tuvo, según Owen, “enormes repercusiones” —en términos del “carácter humano” o de la nueva humanidad—: “El efecto fue la destrucción del carácter tradicional de la población, y su transmutación en un nuevo tipo de gente migrante o nómada, carente de autoestima y responsabilidad” (190). En síntesis, los trabajadores se habían convertido en una “muchedumbre degradada” (218):

En un principio, el movimiento owenista no era ni político ni de la clase trabajadora. Representaba el ansia de la gente común [...]. Owen no era un enemigo de la máquina [...]. Su inspiración era eminentemente práctica [...]. Pocas veces existió un movimiento social menos intelectualizado [...]. En realidad, su fe era profética [...]. El owenismo constituyó una religión de la industria, cuyos devotos eran los integrantes de la clase trabajadora [...].

Al igual que los saintsimonianos en Francia, los owenistas en Inglaterra mostraron todas las características de una inspiración espiritual. Pero mientras Saint-Simon trabajó por el renacimiento del cristianismo, Owen fue su principal opositor entre los líderes de la clase trabajadora moderna (228-230).

Como apunta Polanyi, certeramente, y en una dirección que no deja de recordar su inspiración personal, “el owenismo, con su invocación al hombre como un todo, se adhería a una parte de esa herencia de la vida corporativa medieval” que halló su expresión acabada “en su Gremio de los Constructores y en la escena rural donde cobró cuerpo su ideal social: las Aldeas Cooperativas” (230). Pues, como subraya Polanyi, lo esencial del owenismo fue su insistencia en la perspectiva *social*: “se negó a aceptar la división de la sociedad

en una esfera económica y otra política, y [...] sobre esa base *rechazó la acción política*” (231):<sup>6</sup>

La educación de los niños y los adultos, el proveimiento del entretenimiento, la danza y la música, así como la presunción general acerca de los altos estándares morales y personales de los jóvenes y los viejos, creaban la atmósfera en que toda la población industrial aspiraba a alcanzar un nuevo estatus (231).

Robert Owen, decía Polanyi, “le dio la espalda a una cristiandad que rechazaba la tarea de poner en orden el mundo” (232). Y agregaba: “esa corteza vacía del cristianismo en la que descansaba vegetativamente la vida interior de los más generosos de la clase alta contrastaba, aunque pobremente, con la fe creativa de la *religión de la industria*, bajo cuyo espíritu estaba esforzándose la gente común de Inglaterra por redimir a la sociedad” (232).

Utopía social y utopía mercantil: “el acto de abandonar la utopía del mercado nos pone frente a frente con la realidad de la sociedad”: el liberalismo de un lado, o el fascismo o el socialismo en su contra. Pues, como apunta provocadora y certeramente Karl Polanyi:

La diferencia entre los últimos dos no es esencialmente económica; es moral y religiosa [...]. Son expresiones de principios opuestos [...]. Y fundamentalmente, difieren acerca de la libertad [...]. El poder y la compulsión son una parte de esa realidad [...]. —¿Puede sostenerse o no la idea de la libertad? (314).

De acuerdo con la leyenda judía, dice Polanyi, tras el *Viejo* y el *Nuevo testamento*, la “tercera *revelación*” nos llegó a través de la experiencia de vivir en la sociedad industrial. Y concluye: “Quizás Robert Owen estuvo más cerca de convertirse en su vehículo” (314).

Hay otro texto de Polanyi que, en otro libro —*El sustento del hombre*—, retoma el argumento melancólico de los “molinos satánicos”: “La era de Hesíodo: el declive rural y el sustento de los campesinos”. Al capítulo lo antecede un epígrafe de *Los trabajos y los días*:

<sup>6</sup> “Acción política” rechazada también, ciertamente, después, y con argumentos similares, por los anarquistas.

For the gods have hidden  
the livelihood of men.<sup>7</sup>

Allí se revela, en la obra del gran “poeta beocio” del siglo VII, “un mundo ignorado por la épica de Homero [...], mundo que ha permanecido estable hasta el presente, al menos en muchas regiones del planeta: el mundo del campesino” (245). De acuerdo con Polanyi, la obra de Hesíodo es “una manifestación documental del nacimiento del individuo aislado —una figura dolorosamente anómala de la sociedad tribal—”, que entraña la aparición de “un elemento amargo” que “se añade a la existencia de la inmensa mayoría de los hombres”: “la preocupación individual por el sustento”, esa “nueva amenaza del hambre en soledad” cuyo “espectro”, señala Polanyi, indagando otra vez la revelación poética, “aparece en los ritmos gloriosos de *Los trabajos y los días* y les confiere una misteriosa nota de *profecía*” (245).<sup>8</sup>

“Con el declive de la tribu surge un nuevo tipo de incertidumbre, que roe el núcleo de la existencia”, apunta con elocuencia, “mientras que obliga a nacer, aunque sea en forma primitiva, un elemento latente en la estructura humana: la personalidad” (245-246). Y como parte de esa nueva condición humana, el *hambre*, un “hecho vergonzoso” que sólo surge en “los márgenes de la sociedad”, y solamente “acaeece a los marginados, a los mendigos de las afueras, a los huéspedes de no aceptados” (246). Así parece otra forma de destino *trágico*:

Aunque Hesíodo registra con realismo los síntomas del declive tribal, estaba demasiado cerca de este proceso de disolución para comprenderlo en términos naturales. De ahí el misterio del hado [*the mystery of doom*], la finalidad, y el inenarrable horror de la Edad de Hierro [...]. “¡Los dioses han ocultado el destino del hombre!” —“*For the gods have hidden the livelihood of man!*” (246-247).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Transcribo la versión utilizada por Polanyi en su obra original en inglés, *The Livelihood of Man* (147). En la versión española, los versos se vierten así: “Y es que los dioses han ocultado / el sustento del hombre” (245).

<sup>8</sup> A propósito del “espectro” (*specter*) y la atracción poética de Polanyi, cfr. su “reminiscencia” de “Hamlet”, donde el espectro del padre no se llama “*specter*” sino “*Ghost*”, como en la pieza de Shakespeare, o “*spirit*”.

<sup>9</sup> Las dos expresiones que agrego, transcritas en inglés, provienen de la versión original del libro (148).

De este pasaje proviene, ciertamente, el título original de la obra: *The Livelihood of Man*. Y hay que señalar, de paso, que la figura de Hesíodo –profética, campesina–, cruel testigo del arcaico “declive tribal”, se vincula con otra figura profética, correspondiente esta vez al universo judío –signo revelador en la pluma de un intelectual con raíces hebreas–:

La poesía de Hesíodo revela la aparición de casas domésticas aisladas en la escena de los asuntos humanos; no se mencionan los pastos comunes; pronto empezaría a comprarse y venderse el grano. Casi contemporáneo suyo, Amos, *el primero de los grandes profetas*, invocaba la ira de Jehová sobre aquellos que compraban y vendían el producto de la tierra. Pero, hacia mediados del siglo v, el templo estatal de Judea había vuelto a los métodos redistributivos [...]. Israel detuvo el tráfico de alimentos y volvió a los sistemas primitivos (247).

Fue en la Grecia de Hesíodo donde surgió de las profundidades la centralidad de lo “económico” como concepto esencial de la experiencia personal: “para bien o para mal, se había desencadenado una fuerza espantosa de la naturaleza” (247). Es el “molino ciego” del que se habla en otra parte de *El sustento del hombre* (65), esa “extrema desesperación” que impregna *Los trabajos y los días*, cuyos efectos sólo pueden compararse –por “la violencia de su impacto”– con “la Revolución Industrial que tuvo lugar veinticinco siglos después”:

Si eliminamos su halo poético, *Los trabajos y los días* es un almanaque del trabajo agotador, expuesto con notas estridentes de alarma para los destinados irremisiblemente a trabajar duramente la tierra. Es el recuento de un cambio cruel que ha interferido en el curso natural de la vida como la vivían los pastores, los cultivadores de azada o los pueblos seminómadas que robaban las cosechas.

El hombre libre que trabajaba su propia tierra había caído en una forma insoportable de servidumbre hacia la tierra que le comunicaba sus órdenes por el rigor de las estaciones y de la vida de las plantas [...], severo régimen exacerbado por los caprichos meteorológicos, que atrapaban al hombre en la eterna vigilia de una incertidumbre humillante. –El hombre como siervo de la máquina ha sido bien comprendido como un problema moderno; lo que

hemos olvidado es su sujeción a la naturaleza de las formas primitivas de agricultura (248-249).<sup>10</sup>

Como apunta Polanyi, “Hesíodo nos ha legado un *canto fúnebre*”. En su condición de campesino libre, “independiente”, preocupado por los problemas políticos y sociales del campesinado –la creciente inseguridad del sustento, los peligros de las deudas, el temor de perder su tierra–, Hesíodo pudo contemplar cómo esa honda y fatal “desarticulación de los lazos familiares”, acelerada por convulsiones políticas y militares, “de ninguna manera liberó un flujo más amplio de vida”, y cómo, contrariamente, “los vagos recuerdos de algún pasado glorioso pueden haber creado un sentimiento de desolación casi insoportable” (249).

\*

Si tuviera que evocar la vida de Karl Polanyi en una sola palabra, sería una que venía a su mente de manera no poco frecuente: el *skandalon* [‘escándalo’], “*the block of offense*”, “*der Stein des Anstosses*” –“la piedra de escándalo”.<sup>11</sup>

Así comienza sus “Notes on his life” la esposa de Polanyi, la compañera de toda su vida, Ilona Duczyńska, que vivió una vida apasionada, revolucionaria, atraída por la ciencia y fascinada por la creación poética e intelectual. Muy joven, Ilona se vinculó con el anarcosindicalista húngaro Ervin Szabó, que la acercó durante la Primera Guerra a los trabajos del Círculo Galileo, donde se convirtió en socialista revolucionaria y activista por la paz. Tomó parte en las huelgas de los trabajadores, fue encarcelada y liberada por la Revolución de los Crisantemos, y durante la República Soviética Húngara de 1919, trabajó en el departamento de propaganda del Comisariado del Pueblo para Asuntos Exteriores y fue también miembro del Consejo Revolucionario Central de

<sup>10</sup> ¿Involución primitivista? Imposible no percibir las resonancias personales de las meditaciones de Polanyi.

<sup>11</sup> “La palabra *escándalo* viene del latín *scandālum* –préstamo del griego *σκάνδαλον* (*skándalon*), que en griego significaba ‘trampa interpuesta en un camino’, ‘obstáculo que hace caer o que se ha de saltar’ – que primero significó ‘escollo’, esas rocas que apenas afloran en el mar y que hacen encallar y naufragar a los navíos o que dificultan un camino, y que luego fue tomada metafóricamente por la lengua de los padres de la Iglesia como toda cosa, acto o conducta que hace caer en el mal a otros, sentido que hemos conservado como ‘mal ejemplo’, ‘gran alboroto y ruido que perjudica a otros’”. <https://etimologias.de-chile.net/?esca.ndalo>.

Trabajadores y Soldados de Budapest, para huir tras la contrarrevolución a Moscú, trabajar como traductora de distintas lenguas y ser expulsada del Partido por “desviaciones luxemburguistas”. A su vuelta a Viena, unida ya con Polanyi, estudió tecnología, mecánica, dibujo mecánico, electrónica y teoría eléctrica de números en la Universidad Técnica. Antes de emigrar a Inglaterra, adonde viajó Karl primero, participó en el alzamiento obrero de 1934, reingresó en el Partido para unirse a la lucha clandestina y para ser expulsada de nuevo, y acabó por refugiarse en Londres al lado de Karl y de su hijo. Durante la Segunda Guerra, Ilona y Karl emigraron a los Estados Unidos, donde les negaron la entrada, obligándolos a radicarse en Ontario, Canadá. En los años ulteriores, apoyó en su juicio al poeta y disidente Miklós Haraszti, se asoció a muchos poetas y escritores húngaros y tradujo o cotradujo a algunos de ellos, en especial la mayoría de las novelas y los relatos breves de József Lengyel, a quien la crítica inglesa ha llamado “el Solzhenitsyn húngaro”.<sup>12</sup>

Volviendo a las “Notas” de Duczyńska, Ilona evoca los inicios del Círculo Galileo, el socialismo sin partido de Polanyi, su tardía atracción por la humanidad arcaica, su eterna búsqueda de nuevas sendas, en contra siempre de ideas “incrustadas”, agitando sin cesar las conciencias, su vocación socialista, su realismo y su libertad interior (XI). Invoca también la memoria de su infancia, la personalidad de sus padres, el impacto de la Revolución Rusa y de los emigrantes revolucionarios de principios del siglo XX en la Hungría donde creció (XII) y a la que volvió al final de su vida, en un retorno al país natal, enfermo y cerca de la muerte, como se expresa en un bello mensaje a los jóvenes escritores, poetas y eruditos húngaros:

En los años de la crisis que está poniendo en peligro a todo el género humano, me volví por completo hacia el socialismo, que ya no es únicamente la causa de la clase obrera sino un asunto de vida o muerte para toda la humanidad. No poco de ello se debió a mi patria húngara. Mis puntos de vista se centran

---

<sup>12</sup> Cfr. “Ilona Duczyńska”: [en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ilona\\_Duczy%C5%84ska&oldid=1197025267](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ilona_Duczy%C5%84ska&oldid=1197025267). Parece que, en 1917, incitada por Ervin Szabó, Ilona se ofreció a dispararle con una pistola al primer ministro húngaro, István Tisza, acusado de ser un criminal de guerra. Tras otro atentado perpetrado por Lékai, un joven fanático húngaro afectado de un cáncer terminal de pulmón y por lo tanto determinado a morir –miembro del Círculo Galileo y del movimiento antimilitarista–, Tisza fue finalmente ejecutado el 31 de octubre de 1918. Cfr. “Galileo Circle”: [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Galileo\\_Circle&oldid=1212730238](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Galileo_Circle&oldid=1212730238).

enteramente hoy en mi patria, a la que alguien cuya juventud fue modelada por el destino magiar le debe todo y todas las cosas (XIX; la traducción del inglés es mía).

Un “destino magiar”: “the Magyar fate”... Otro texto biográfico escrito por su hija, Kari Polanyi Levitt, con la erudita canadiense Marguerite Mendell – “Karl Polanyi: His Life and Times” –, recuerda también esos íntimos orígenes húngaros. “Su vida fue, sin duda, una ‘vida del mundo’, pero profundamente arraigada en sus años formativos, vividos en su Hungría natal”. Tras haber participado en el movimiento estudiantil húngaro, y combatir en las filas del ejército austrohúngaro de Galicia durante la Gran Guerra, se ve obligado a huir a Viena junto con otros emigrantes húngaros que escapaban del Terror Blanco en 1920. Ahí su vida cobrará otro rumbo, pero como anota en otro texto en húngaro de sus últimos años:

Todo lo que he venido a ser, lo he venido a ser por Hungría. Mi vida ha cobrado sentido gracias a vidas húngaras. Cualquier error cometido lo he pagado aquí, en Hungría. Por lo tanto, cualquier logro que haya alcanzado debería beneficiar a este país. Lo poco que he podido dar al mundo debe [...] volver aquí (26).

La exploración de la influencia de la “vida húngara” en la obra de Polanyi, y sobre todo su inspiración campesina, representa un aspecto esencial de esa segunda semblanza de “su vida y sus tiempos”. Así, de acuerdo con sus dos autoras, Polanyi argumentaba en 1917 que en Hungría la democracia avanzaba “a través del atraso de los campesinos”, a su ritmo, y que no comprender esa realidad significaba no reconocer al pueblo, o la “cultura común”; “en un país campesino, la democracia debe ser una democracia campesina [...]; no debemos llevarles la cultura y la civilización de la ciudad, equipararla con la democracia e imponerla a una sociedad campesina” (26). Como decía Polanyi en una carta a Erich Fromm de 1961:

El socialismo no puede ser alcanzado por el “revolucionario profesional” que transmite un mensaje construido a partir de un ideal preconcebido que considera a la sociedad humana únicamente como un sistema de producción y a la historia humana como una función automática de factores económicos.

Esto sólo suprimiría el desarrollo de una “cultura de la conciencia” del pueblo (28-29).

“No era un llamado para acudir al pueblo”, apuntan las autoras –en un intento, tal vez, por distinguir ese espíritu húngaro y el de la “voluntad del pueblo” del populismo ruso, tan justamente investigado por Franco Venturi–, “sino más bien un llamado a un *despertar espiritual* del pueblo”. Pues “un grupo de escritores populistas” surgió en la década de 1920, y como dice Ilona Duczyńska en la introducción de una obra que revisaremos más adelante, *El arado y la pluma –The Plough and the Pen–*, esos escritores “surgieron del pueblo”, y como escritores “populistas”, “revivieron el radicalismo rural de fines del siglo XIX” (29).

Igualmente orientador parece el registro de una depresión sufrida en su juventud, a sus veinte años, tardíamente conocida, y de la cual dan cuenta las biografías del economista:

En una carta a un amigo íntimo, escrita en 1925, reveló que había sufrido de melancolía depresiva progresiva a partir de la muerte de su padre, en 1906, hasta 1917, cuando fue internado en un hospital militar [...]. En ella, Polanyi describe su estado de ánimo como una tormentosa emoción interior sin sentido, una sensación envenenada de la vida, una conciencia reducida, el suicidio como un destino ya consumado, predestinado. Todo empeoró durante la guerra, pero finalmente empezó a disiparse, tal vez en la crisis de la hospitalización. Él fecha “el punto de partida de mi vida posterior” en su lenta recuperación, “que se llevó diez años de mi vida... No sé qué me estaba ahogando entonces, como una cuerda ahoga a un hombre a punto de ser colgado: el problema de la pura forma artística. Otra cosa que ha tomado su lugar: el mundo ético, vivir y comprender la realidad ética... Sólo ahora he madurado para ser un hombre” (30).

Y en la misma carta, se desliza el tipo de reflexiones que lo rodeaban por entonces:

*Cómo podemos ser libres, a pesar del hecho de la sociedad. Pero no sólo en nuestra imaginación, no en apartarnos nosotros mismos de la sociedad negando nuestro*

entrelazamiento con las vidas de los demás, nuestro compromiso con ellos, sino en la realidad, al tratar de crear una sociedad “*übersichtlich*” (30).<sup>13</sup>

Pero, al arribar a Viena en 1919, Polanyi experimenta una continuación de su mal:

Karl Polanyi llegó a Viena a mediados de 1919; allí ingresó en un hospital y fue sometido a una seria operación. Ilona lo conoció en la pensión Schwarzenberger, situada en las afueras de Viena, que albergaba a varios refugiados húngaros. Ella recuerda que él tenía 33 años de edad, estaba agotado debido a una larga enfermedad y muy solo. Había desarrollado afecto por un joven estudiante comunista incurablemente enfermo de tuberculosis y que, hacia el final de la guerra, había atentado sin éxito contra la vida del conde István Tisza.<sup>14</sup> Ilona escribió: “Parecía alguien que ve hacia atrás en la vida, no hacia adelante” (31).

En aquellos años, cuentan Kari Polanyi y Marguerite Mendell, Polanyi escribió un manuscrito de doscientas páginas que dejó inédito y tituló *Behemoth*. Se trataba de una obra dedicada nada menos que “al descubrimiento de los orígenes del sufrimiento humano” (31):

Vivimos en tiempos de prueba. Durante seis años, naciones, clases, estados e individuos han padecido condiciones de vida difíciles. Y nadie duda de que el sufrimiento está lejos de terminar. Parecería evidente que esto nos inspira a involucrarnos en una incansable búsqueda del origen de esta agonía y dolor, por lo que podríamos, individualmente y en conjunto, eliminarla. Pero la necesidad de conocer y comprender los orígenes de nuestro tiempo no es ni percibida ni reconocida (*Behemot*, *apud* Mendell / Polanyi Levitt: 31).<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Las biógrafas aclaran: “*Übersichtlich*: ‘transparente’, literalmente traducido como ‘supervisible’” (33).

<sup>14</sup> Compárese con la historia del atentado perpetrado contra el primer ministro Tisza –antecedido por el de la propia Ilona Duczyńska– y Lékai, aquel “joven fanático húngaro afectado de un cáncer terminal de pulmón”.

<sup>15</sup> El manuscrito está firmado en Viena, no tiene fecha y, de acuerdo con las autoras, puede fecharse entre los años 1921 y 1922. Por cierto, ellas mismas señalan que *La gran transformación* iba a llamarse *Los orígenes de nuestro tiempo*, lleva un subtítulo similar –*Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*– y la edición inglesa de 1945 se tituló: *The Origins of Our Time*. Todo lo cual apunta a su origen en aquel *Behemot*.

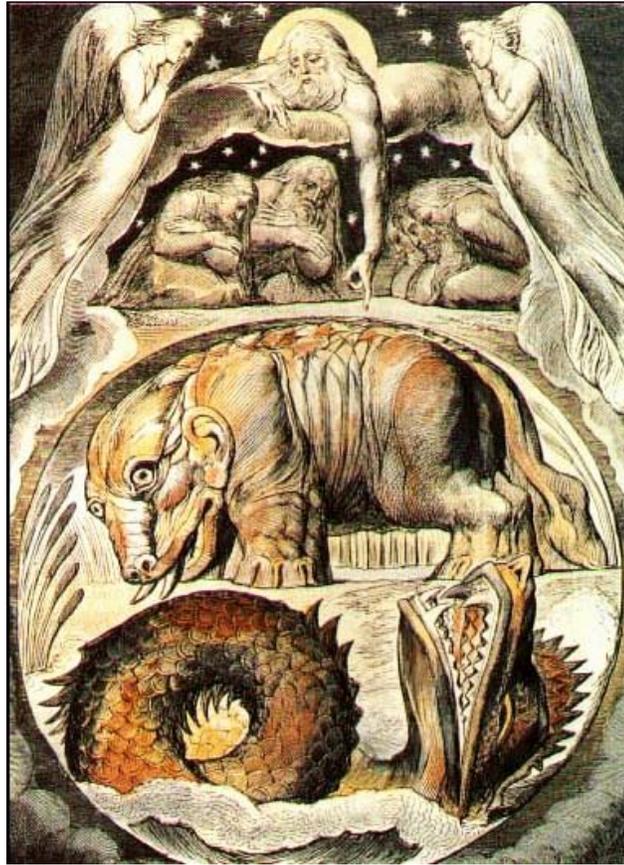
El aliento que inspira el *Behemot* es sin duda de índole profética, como lo confirma Iona en una frase esencial transcrita por su hija Kari y Marguerite Mendell: “Él tenía todas las características de un *profeta*” (29). Pero su profetismo, paradójicamente, carecía de una visión del futuro –aunque no de *visión*–; era *visionario*, pero sin “futuro” y sin “Dios”:

El hombre creyó en el desarrollo como una vez creyó en Dios. Pero Dios vive en el corazón humano y podemos leer sus leyes en el alma. El desarrollo vive en el futuro. Nunca ha habido tan absurda superstición como la creencia de que la historia del hombre está gobernada por leyes independientes de su voluntad y acción. El concepto de un futuro que nos espera en algún lugar no tiene sentido porque el futuro no existe, ni ahora ni más tarde. El futuro constantemente se rehace por los que viven en el presente. Solamente el presente es la realidad. No hay futuro que pueda darle validez a nuestras acciones en el presente (32).

\*

Hago un paréntesis para abordar, mínimamente, la figura de *Behemot*, a partir del ensayo del historiador del arte Horst Bredekamp, titulado: “Behemot como compañero y enemigo de Leviatán: sobre la iconología política de un monstruo”.<sup>16</sup> Ahí se remite antes que nada a “La visión de William Blake” manifestada en una acuarela realizada entre 1805 y 1810, que el poeta reproduciría en un grabado, ligeramente modificado, en 1825 (Bredekamp: 1-2). A juicio del historiador, los elementos que determinan la “visión” de Blake –y yo añadiría, la *visión* de Polanyi– son, por ejemplo, “la lucha contra el destino”, la pelea o la lucha contra Dios, “la miseria del mundo”, en el horizonte de una oscura escucha de los lamentos de Job que desafía la “lógica teológica” pero también la teología política: Dios no acepta las quejas de Job, ni “le explica el sentido de los golpes del destino sufridos”, sólo muestra el poder de “sofocar cualquier amago de rebelión”. Ahí radica el miedo de la “monstruosa visión” (1).

<sup>16</sup> Cfr. también Giorgio Agamben. “Leviatán y Behemot”, en *Stasis: la guerra civil como paradigma político*.



El grabado añade cuatro inscripciones, tras la signatura del artista: “William Blake invenit et sculpsit”. La inscripción superior remitiría a “la esfera celestial de la Revelación”. Las otras inscripciones se refieren a Behemot y Leviatán conforme al mismo *Libro de Job*:

Can any understand the spreadings of the Clouds  
the noise of his Tabernacle.  
Of Behemoth he saith. He is the chief of the ways of God.  
Behold now Behemoth which I made with thee.  
Of Leviathan he saith. He is King over all the Children of Pride.  
(Bredekamp: 2-5)

Behemot parece un “ser artificial”, y en los paisajes que pinta el *Libro de Job* están los atributos paisajísticos –lotos, río, barro, rocas– que reaparecen en la imagen de Blake:

Tubos de bronce son sus vértebras,  
 sus huesos, como brasas de hierro.  
 Los montes le aportan un tributo,  
 y todas las fieras que retozan en ellos.  
 Bajo los lotos se recuesta,  
 en escondite de cañas y marismas.  
 Los lotos le recubren con su sombra,  
 y los sauces del torrente le rodean.  
 (*Libro de Job*: 40:18-19, 20-23)

Behemot es una “criatura terrestre”, a diferencia de Leviatán, “una enorme serpiente acuática” que en su giro que levanta espuma “muestra sus dientes”, como en el *Libro de Job*:

¿Quién abrió las hojas de sus fauces?  
 ¡Reina el terror entre sus dientes!  
 ¡Su dorso son hileras de escudos  
 que cierra un sello de piedra!  
 Están apretados uno a otro  
 y ni un soplo puede pasar entre ellos.  
 (*Libro de Job*: 41:6-9)

“No hay nada semejante en la tierra, Behemot es una criatura sin miedo”, concluye el investigador. “*He is King over all the Children of Pride*”, reza la inscripción de Leviatán. “Monstruos de la tierra y el agua” y símbolos del “poder de Satán”, “principios elementales del mundo caído”, ambos eran encarnaciones políticas de las iglesias y los imperios (8). Para Blake, esos monstruos eran “encarnaciones de Satanás”, entes mágicos e invulnerables (6):

En su cuello se asienta la fuerza  
 y ante él cunde el espanto.  
 Cuando se yergue, se amedrentan las olas  
 y las olas del mar se retiran.  
 Son compactas las tetas de su carne,  
 están pegadas a ella, inseparables.  
 Su corazón es duro como roca,  
 resiste como piedra de molino.  
 (*Libro de Job: 41:14-17*)<sup>17</sup>

Más allá de esa tradición bíblica, en una “historia no escrita” de la visualización de las imágenes de esos dos monstruos —particularmente obliterada en el caso de Behemot—, Bredekamp rastrea la visión convocada en el *Libro de Job* en una tradición exegética que se remonta a modelos babilonios y egipcios, y traza una genealogía que emparenta a Leviatán y a Behemot con los “dragones originarios”, que en una “tradición rabínica” culminaba con “una batalla final a la que Dios pondría fin con la destrucción de ambos monstruos”, al final de la cual “los judíos serían invitados a una comida escatológica en la que los restos de esos monstruos serían consumidos [...] como signos de los tiempos mesiánicos” (12). Y si de las fuentes egipcias se desprende que la figura de Leviatán —“ser acuático” cuya captura imita en sus imágenes jeroglíficas la pesca— se vincula al “cocodrilo egipcio”, “símbolo del mal por excelencia”, “enemigo del dios de los cielos egipcio, Horus” y “enemigo del sol” (12), el ancestro egipcio de Behemot —“poderoso animal de tierra que vive en el río”, “segundo objeto de cazas triunfales” en el Nilo— es ese hipopótamo inmovilizado en una inscripción sepulcral por tres cuerdas de arpón, convertido en una “encarnación del mal” sintetizada en la imagen de Horus, “dios de la luz”, como en Israel, que “monumentaliza” a los monstruos como “contrapoderes”, al mismo tiempo “contra-imagen” y “atributo de la autoridad” (15).

El Behemot medieval, en palabras de Bredekamp, es una “bestia apotropaica”: una “contra-bestia apotropaica del orden”. El *Liber floridus*, por ejemplo, presenta a Behemot y a Leviatán siendo montados respectivamente

<sup>17</sup> Las citas del *Libro de Job* provienen del artículo de Bredekamp, y de la versión de la *Biblia de Jerusalén*.

por el Diablo y por el Anticristo. Conforme al modelo del *Libro de Job*, Behemot aparece como un “animal terrestre”, con cuatro pezuñas, larga lengua colgante, cuernos arqueados, cola erguida como serpiente y colmillos fuera del hocico: “El azul de su piel hace pensar en lo metálico de un autómatas” (15). La inscripción, en latín, precisa: “diabol[us] sedens svp[er] be[h]emoth orientis bestiam singvlarem et solam, i[d est] antic[h]r[istu]m” –que significa: “El Diablo sentado sobre Behemot, la singular y única bestia de Oriente, que es el Anticristo”. La piel verde de Leviatán con sus alas lo asemejan a un “águila metálica”, no obstante sus cuernos erguidos, sus colmillos salientes y su larga cola circular, convirtiéndose así las dos bestias, siempre en consonancia, según Bredekamp, con la fabulación arquetípica que emerge del *Libro de Job*, en auténticos “autómatas vivientes” (16), “monstruos cósmicos”, “seres vivos metálicos” imbuidos, en su origen, de un “horror mecánico” ancestral (18). Otras “iluminaciones” medievales incluyen a Leviatán y a Behemot en la lista de los “pecados capitales”: a Leviatán como emblema de la soberbia, y a Behemot de la ira (19). Behemot es un “ser híbrido”, con cabeza de Jano en la que crecen hojas, como una planta, pero su cuerpo es humano y sus brazos alados son los de un dragón y sus patas tienen garras de pájaro. Leviatán y Behemot son “engendros” de la convicción de que la “aparición monstruosa remite a la capacidad de transformación de los seres satánicos” (18-19). La “destinación apotropaica” –protectora, capaz de alejar el mal, espantándolo– de estas “figuras intimidantes” se cifra en una inscripción románica alusiva al Juicio y al fin de los tiempos: “Que aquí el terror aterrorice a aquellos que están ligados al error terreno”. O a la fórmula inscrita en el tímpano de ese mismo templo: “terreat hic terror” (20). Era ese “terror” que “danza” ante Behemot y Leviatán, en el *Libro de Job*:

In his neck resides strength,  
And terror dance before him.  
(*Book of Job*: 41:22)<sup>18</sup>

En su cuello se asienta la fuerza,

<sup>18</sup> Cfr. <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job%2041&version=ESV> (*English Standard Version* de la Biblia). La bella versión de la *King James Bible* traduce, en cambio: “*In his necke remaineth strength, and sorrowe is turned into joy before him*”. [https://www.kingjamesbibleonline.org/1611\\_Job-Chapter-41/](https://www.kingjamesbibleonline.org/1611_Job-Chapter-41/).

y ante él cunde el espanto.

(*Libro de Job: 41:14*)

Un nuevo avatar de Behemot se vincula con las obras de Thomas Hobbes. Que “el miedo puede danzar sobre la tierra” es una idea implícita desde el frontispicio del *Leviatán*:

Que para Hobbes se relaciona con la visión del torbellino que Dios hace emerger ante el dubitativo y rebelde Job, lo explicita la inscripción en el margen superior de la imagen, con el “Non est Potestas Super Terram Quam Comparetur Ei” / “*Upon earth there is not his like, who is made without fear*” (23).

Pero, en vez del monstruoso animal imaginado en la Biblia, el Leviatán de Thomas Hobbes –“encarnación del Estado”– es “un gigante humanoide que se eleva detrás de una colina desde el mar hasta el cielo”, “un autómatas humanoide” o “un viviente artificial”, “*an Artificial Animal*”, “*in which the Sovereignty is an Artificial Soul*” (24). Como era en *Job*:

His heart is as firm as a stone;  
yea, as hard as a piece of the nether millstone.  
When he raiseth up himself, the mighty are afraid:  
by reason of breakings they purify themselves.  
The sword of him that layeth at him cannot hold:  
the spear, the dart, nor the habergeon.  
He esteemeth iron as straw,  
and brass as rotten wood.  
The arrow cannot make him flee:  
slingstones are turned with him into stubble.  
(*Book of Job: 41:24-28*)

Versículo que pone de nuevo en escena los “oscuros molinos satánicos” de Blake:

Su corazón es duro como roca,  
 resistente como piedra de molino.  
 Le alcanza la espada sin clavarse,  
 lo mismo la lanza, jabalina o dardo.  
 Para él el hierro es sólo paja;  
 el bronce, madera carcomida.  
 No le ahuyentan los disparos el arco,  
 cual polvillo le llegan las piedras de la honda.  
 Un junco la maza le parece,  
 se ríe del venablo que silba.  
 (*Libro de Job: 41:16-21*)

“Hobbes imaginó al Leviatán como un Dios mortal”: el Estado, añade Bredekamp –“*for by Art is created that great Leviathan called a Common-wealth, or State*” (24). Ya en el *Asclepio*, un tratado del *Corpus hermeticum*, escrito entre los siglos I a.C. y III d.C., Hobbes había encontrado un texto “sobre la práctica egipcia de erigir estatuas a los dioses”. Dios habría creado a los dioses a su propia imagen, y el hombre también podría producirlos a su propia imagen. “La especie humana puede crear a sus dioses a semejanza de su propio rostro”. Y esas estatuas “creadas artificialmente, pero vivientes”, están, dice Hobbes, según la tradición egipcia, dotadas de una sabiduría superior a la común individual. “Encarnan, en figura humana, una razón supraindividual que les permite conducir sabiamente al Estado”:

El Leviatán politizado ya no tiene nada que ver con su figura originaria [...]. El hombre debe crearse un Dios mortal, para refrenar sus propios deseos de lucro, de gloria y de matar. Hobbes no conoce más que una meta: construir un poder que sepa cómo evitar el impulso de destrucción de los hombres.

Ese poder es el Estado, simbolizado en Leviatán (Bredekamp: 26).

¿Y qué pasa con Behemot, y con el *Behemot* de Hobbes, “adversario” y compañero del *Leviatán*? A sus ochenta y dos años de edad, en 1670, Hobbes terminó su último tratado político, titulado justamente *Behemot*. A pesar de que el libro no recibió ningún *imprimatur* del rey, fue impreso y reimpresso

cinco veces entre 1679 y 1680, antes de que apareciera una edición autorizada. El libro no estaba ilustrado, aunque una portada más moderna recurría a la acuarela de Blake, sosteniendo así su figura de “adversario de Leviatán”. Bajo el título de *Behemoth or the Long Parliament*, el libro aborda la historia de las guerras civiles inglesas, en un diálogo que revela la “horrorosa alternativa a Leviatán”, su “formación comunitaria”, y un trasfondo ideal que contrapone la doctrina de Hobbes con las dos apariciones del *Libro de Job*: si Leviatán representa el reino de la paz amparada en el Estado, Behemot representa la rebelión y la guerra civil (27). En otras palabras: el salvajismo o la *anarquía originaria*.<sup>19</sup> O en términos de Polanyi, la *civilización* o el fascismo, encarnado en un utopismo liberal.

\*

Pero regresemos a las semblanzas de Ilona y Kari, la mujer y la hija de Polanyi. Ya hemos hablado de Ilona y de su fascinante trayectoria política e intelectual, su inagotable energía y su acción constante. Para ella, Polanyi era un “profeta”, “genio rapsódico”, un “anacrónico” cuyo pensamiento de “filo corante” articulaba un auténtico “*block of offense*” (XII-XIII). En él, lo religioso se unía –desde su juventud, como lo muestra un borrador inacabado, escrito en sus últimos años– a una “revuelta del espíritu”, ajena a la frecuente estrechez de ateos y librepensadores, fundada en una “libertad de espíritu” que no cancelaba ni la “verdad”, ni la “ética”, ni la “autoridad”, pues la verdad no era reductible a la clase o la raza, ni era posible reducir la autoridad a un mero “triunfo perverso del despliegue de poder”, sin convertirla en una falsa o fingida autoridad –*phony authority*–, y la búsqueda de la verdad significaba actuar conforme a la ética, como luchar por la justicia implicaba el peligro de desafiar la ley (XIII). Más que a una acción política, su pensamiento se abocaba a un “compromiso moral”; era en el “campo ético”, en el ámbito de las “vidas personales”, donde se había expresado la “creatividad” del Círculo Galileo, no en la acción política, que había acabado por fracasar:

Pero, políticamente, mi error no tenía remedio. Fue debido al fracaso del Círculo que en 1918 no existió una generación disponible, soldada con el

---

<sup>19</sup> La idea de *anarquía* es muy difusa en Polanyi, pero surge siempre en el trasfondo de un socialismo popular.

campesinado y con las minorías nacionales, en batallas duras y de larga duración. ¿De quién fue la responsabilidad? Mía. Yo había conducido al Círculo en una dirección anti-política. Ni con la clase trabajadora, ni con el campesinado, ni con las minorías nacionales intenté alcanzar, o siquiera buscar, alguna unidad basada en la acción. Nunca he sido un político, no tengo talento para eso, ni siquiera interés (XIV).

Escrita en 1950, en un punto muy alto de la investigación de Polanyi, esta carta, de acuerdo con Ilona, señala amargamente la “falta de realismo” que afectó su trabajo durante décadas, y en palabras de Polanyi —efectivamente amargas—, “me condenó a la futilidad”: “De 1909 a 1935, no logré nada. *Tensé mis poderes hacia las direcciones inútiles del crudo idealismo, sus vuelos perdidos en el vacío*” (XIV). Autoacusación global, corrige Ilona, que ignora las insinuaciones, “dispersas, aunque seminales”, de su obra ulterior, y tras la cual se insinúa, añado yo, un elemento “apolítico”, libertario o utópico, del pensamiento de Polanyi. Así, su doble crítica a las teorías del mercado —la “escuela austriaca”— y al comunismo de guerra de la Unión Soviética no podía sino atraerle “fuego desde ambas partes” (XIV). Junto a la crítica de las religiones, Polanyi formulaba —en un manuscrito “que cayó en el olvido” y se titulaba: “Über die Freiheit” (“Sobre la libertad”)—<sup>20</sup> una crítica del socialismo “real”: “Ahí toman forma el trascender de la ética individual cristiana, la realidad de la sociedad, la naturaleza final e inescapable de la sociedad, y la conciencia de esa inescapabilidad” (XV).

Una visión semejante alienta en la semblanza de Kari Polanyi Levitt y Marguerite Mendell. En sus años de Viena, Polanyi vuelve a *El capital* y desafía a Ludwig von Mises, viendo en el socialismo “más un sueño que una realidad” (32), con una aversión similar por la economía de mercado y el socialismo centralizado, suplido por un socialismo en libertad. Si bajo el capitalismo las mercancías parecen asumir una vida independiente, como sugiere Marx, en esa otra sociedad compuesta de “asociaciones de productores y consumidores que determinan la asignación y distribución de recursos” — como en el consejismo o en algunas formas de anarquismo no individualista— las relaciones sociales son “personales, directas y sin intermediarios”, o como ya dijimos, “*übersichtlich*”: “transparentes”, “supervisibles”:

<sup>20</sup> El ensayo al que se refiere Duczyńska, de 1927, fue traducido recientemente al inglés. Cfr. “On Freedom”.

El hombre no es un ser social porque vive en la sociedad, sino que puede vivir en la sociedad porque es esencialmente social dentro de su propia conciencia. La “sociedad” no es algo *entre* los hombres, ni encima de ellos, sino *dentro* de ellos, dentro de todos y cada uno de ellos, por lo que *la sociedad como realidad* –no como concepto– es inherente dentro de la conciencia de cada individuo (Felix Schäffer, manuscrito inédito, *apud* Mendell / Polanyi Levitt: 33).<sup>21</sup>

Desde Viena, Polanyi pudo observar el ascenso del fascismo en versiones católicas y nacionalistas, pero que representaban “la negación del legado occidental del cristianismo” –sin dejar de pensar que los cristianos “debían bajar a la tierra y aceptar la realidad de la sociedad” (34). En aquellos años, escribió otro ensayo fundamental, “La esencia del fascismo”, para entrar en contacto, ya en Inglaterra, y no obstante su heterodoxia en materia de religión, con el socialismo cristiano y su anhelo de “una sociedad basada en la comunión cristiana” –“*comunidad* [...] que no debe ser vista como sinónimo de *sociedad*” (36). Para Polanyi, “la máxima *degradación* de la clase obrera, y de los otros sectores de la población, es el fascismo”; “el fascismo es el enemigo común del socialismo y del cristianismo”, y “la ideología fascista correlaciona la democracia, el socialismo y el individualismo” (37). Entre capitalismo y democracia existe una profunda “incompatibilidad” que sólo puede resolverse de dos maneras: “la primera es la extensión de los principios democráticos a la economía” y “la abolición progresiva de la propiedad privada de los medios de producción” –en ella “la esfera política democrática se convierte en el conjunto de la sociedad”–; en cambio, la otra solución, la fascista, es “la abolición de la esfera política democrática, dejando solamente la vida económica” –“los seres humanos se convierten en productores y sólo productores”–; el fascismo se vuelve salvaguarda del liberalismo económico, y perpetúa al capitalismo: “la democracia se va y el capitalismo se queda”, lo que, “para la humanidad”, lamenta Polanyi, “significa un retroceso moral y material” ante “las *fuerzas destructivas* del mercado” (37).

<sup>21</sup> “La *realidad de la sociedad* es un concepto central en el mundo de pensamiento de Polanyi”, y “el *hombre socializado* es la clave de un ensayo de Polanyi sobre Jean-Jacques Rousseau” (Mendell / Polanyi Levitt: 33).

La emigración a Inglaterra representó un giro en la vida de Polanyi. Como escribe Duczyńska en su semblanza, más allá de las influencias intelectuales, fue “el *trauma* que es Inglaterra”, el encuentro con el capitalismo en su máximo esplendor, y del que creía saberlo todo, lo que lo impactó más fuertemente, con su poder modelador y la memoria aún viva de los obreros y los campesinos de las aldeas y de los pueblos, la tradición oral de las familias, “la memoria de los ‘*molinos satánicos*’ de Blake vividos a través de las generaciones”, o la general devastación, “el estigma del destructor acontecimiento de su comienzo” (XV-XVI):

A los mejores hombres les es dado echar *las raíces de un odio sagrado* [“*the roots of a sacred hate*”] en el curso de sus vidas. Esto le sucedió a Polanyi en Inglaterra. En etapas posteriores, en los Estados Unidos, sólo creció en intensidad. Su odio estaba dirigido contra la sociedad de mercado y sus efectos, que despojaban al hombre de su forma humana (Duczyńska: XVI).

De ello surge *La gran transformación*, publicada en Nueva York en 1944 y un año más tarde en Londres. Sus tesis, de acuerdo con Duczyńska, se cifran en tres puntos: contra el “determinismo económico” del sistema de mercado; contra la distorsión de los puntos de vista sobre el hombre y la sociedad derivada del sistema de mercado; contra los “obstáculos civilizatorios” producidos por esa visión distorsionada (XVII). La principal fuente teórica de esa gran obra, de acuerdo con Kari Polanyi y Marguerite Mendell, son los primeros escritos de Karl Marx, con su énfasis en “el extrañamiento o alienación del hombre”, pero asimismo *El capital* y su teoría del carácter “fetichista” de la mercancía –vinculada, en virtud de sus connotaciones *animistas* o “mágicas”, a la naciente antropología–, aunque Marx concentre su análisis en “la explotación en el proceso de producción”, y Polanyi se centre en la “crítica de los mecanismos de mercado” como “fuente de *auto-extrañamiento* y *dislocación* social” (36-37). Polanyi exploró en *La gran transformación* los argumentos relativos al “*fetichismo* de la mercancía” que Marx elaboró en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, para construir su idea de que, en el capitalismo, la economía está “desencastrada” de la sociedad, y puso el énfasis en el “mercado universalizado”, más que en su carácter explotador (37). Y si Marx apelaba a esa alucinante noción del “*fetichismo* de la mercancía”, Polanyi apela a la de “mercancía *ficticia*” para referirse al hecho de que “la tierra, el trabajo y el dinero *no* son obviamente mercancías”, y de que el concepto liberal de que

cualquier cosa comprada y vendida debe haberse producido para la venta “es enteramente falso con respecto a esos elementos”: sin embargo, es con “el auxilio de esa *ficción*” que se organizan los mercados del trabajo, la tierra y el dinero —aunque “la definición del trabajo, la tierra y el dinero como mercancías es”, escribe Polanyi, “absolutamente *ficción*” (*La gran transformación*: 133).<sup>22</sup> En suma, como apuntan Polanyi Levitt y Mendell, “su aborrecimiento por el capitalismo” no surge en esencia del hecho de que los trabajadores fueran explotados, sino de que “se *deshumanizaban*, se *degradaban*, se *desculturalizaban*” —deshumanización, degradación, desculturalización, procesos profundos de desintegración generalizada de los individuos y las colectividades—, para ser “reducidos a obreros en los ‘*oscuros molinos satánicos*’ de William Blake” (37).

A partir de su llegada a Ontario, en los años que siguieron hasta su muerte, Polanyi inició una indagación histórica sobre las economías *arcaicas* o *primitivas* anteriores a la era “natural” del mercado autorregulado. Un libro, inédito, sobre la trata de esclavos en el reino de Dahomey —*Dahomey and the Slave Trade*— antecedió estos esfuerzos. Siguió una obra colectiva, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, cuyo deseo era abrir alternativas a la economía académica. Los capítulos del libro son significativos: *primitivismo* económico, economía en tiempos de Hammurabi —un trabajo de Polanyi—; economía mesopotámica y puertos comerciales del Mediterráneo; un inesperado análisis de la economía aristotélica —también de Polanyi—; un trabajo de Anne Chapman, investigadora más tarde de los cantos y rituales de los pueblos de la Tierra del Fuego, sobre los aztecas y los mayas; estudios sobre los mercados de Guinea, de Whydah y de los bereberes, y de las aldeas indias; para culminar con el análisis del vínculo de la economía con la sociedad, y de la economía como actividad institucionalizada —otro ensayo de Polanyi, central en su pensamiento—; y de la economía empírica y la sociología económica; la “subsistencia primitiva” y el mercado y la historia.

Ya en *La gran transformación* Polanyi había abierto las puertas a otras maneras de concebir el mundo, ajenas al “mercado autorregulado”: la “sociedad tribal” (107), “los ritos mágicos” (108), la *reciprocidad* y la *redistribución*, a través

<sup>22</sup> Cito aquí por el título de la obra, para ser más claro. Ambas nociones, la de “*fetichismo* de la mercancía” y la de “mercancía *ficción*”, involucran una dimensión imaginaria o simbólica que se “encastra” (para usar otro término de Polanyi) en lo *real* o en lo que Polanyi llama “mercancía *real*”. Por lo demás, en una nota, Polanyi añade esta advertencia: “La afirmación de Marx sobre el carácter *fetichista* del valor de la mercancía se refiere al valor de cambio de las mercancías genuinas y nada tiene en común con las mercancías *ficción*” (133, n.3).

de los análisis de antropólogos como el vienés Richard Thurnwald y el cracoviano Bronislaw Malinowski –ambos nativos del imperio austrohúngaro. La sociedad melanesia, el sexo, el crimen, la magia *kwakiutl*, el *potlach*, la sociedad sin Estado, el desarraigo tribal, la danza de los espíritus, le economía primitiva, la función del *trance*: aspectos arcaicos que emergen en *La gran transformación*, y que surgen de nuevo en *El sustento del hombre*, sobre todo en la parte dedicada al paso de la “sociedad tribal” a la “arcaica”, y aluden a Thurnwald y Malinowski, a la estética *kwakiutl* como una forma de la religión, a la reciprocidad otra vez, a través del estudio del *potlach* de Franz Boas; al sexo y a la propiedad común de Margaret Mead; a la magia y a la economía; a las comunidades aldeanas; a la solidaridad que impide la diferenciación social – como en Pierre Clastres, el antropólogo anarquista francés, asociado a las obras de Marshall Sahlins, colaborador de Polanyi–; pero asimismo a la “inconsciencia conceptual”; al rechazo de las “transacciones antisociales”, y a los usos “mágicos” del dinero. A fin de cuentas, solamente resta “el *molino ciego* que producía siempre más mercancías para la especie humana” (65).

El “molino ciego”: los “oscuros molinos satánicos” invocados por William Blake.

\*

El vínculo de Polanyi con la cultura popular puede rastrearse en un artículo titulado: “Jean-Jacques Rousseau o ¿es posible una sociedad libre?”, y compilado en sus *Textos escogidos*, en donde subyacía una visión de un “nuevo héroe” democrático recientemente advenido:

Según Rousseau, [el pueblo] era el portador de todos los valores humanos, y por consiguiente, abogaba por una *cultura popular*, una civilización susceptible de expresarse en la vida del pueblo. Había descubierto en él la fuente de la vida colectiva, de la que dimanaba lo emocional, lo imaginativo y lo religioso, lo cual implicaba también el rechazo de los valores emocionales, imaginativos y religiosos que no podían ser compartidos por los ciudadanos comunes y corrientes [...]. La vida que idealizaba era la vida vivida por el pueblo (317).

Como apunta Polanyi, la experiencia cantonal suiza “le permitió a Rousseau tomar en préstamo las soluciones de la antigua *polis*” que podían recuperarse

(318). Así Rousseau “se convirtió en el profeta de una cultura popular fuera de la que [...] ninguna sociedad libre es posible” (318). Para Polanyi el gran “descubrimiento intuitivo único en su género”, sin el que Jean-Jacques “hubiera pasado inadvertido como científico político” más allá del círculo erudito, fue “el *descubrimiento del pueblo*, no como un término político cuyo significado es la multitud, sino el pueblo como depositario de la cultura” (325). Hasta entonces, al pueblo se le concebía como un “material” “con el que habría que hacer algo distinto”; “una oscuridad que debía ser iluminada”. La gente era “la canalla”; “la fuente de todo fanatismo”; “el estúpido populacho”; “lo más insensible y brutal de los seres humanos”, como decían los Ilustrados, que imaginaban que “*despoblar* al pueblo o mejorarlo era una y la misma cosa” (325-326). Así se asoció, desde Rousseau, la idea de una sociedad libre con la de la “cultura popular”:

El reconocimiento de Rousseau fue [...] impresionante: aquello que el pueblo sentía, pensaba y hacía, su manera de trabajar y de vivir, sus tradiciones y sus lealtades, era válido y sensato. Su vigor y sentido moral nativo, su patriotismo y su religión natural los convertía en la materia prima de la creación de Dios.

En su aspecto positivo, fue el descubrimiento del rol desempeñado por el pueblo en la cultura humana. En su aspecto negativo, indujo a las generaciones posteriores a rechazar una cultura que no incluyera a la masa del pueblo [...].

En definitiva, Jean-Jacques Rousseau vinculó indisolublemente el concepto de una sociedad libre y universalista con la idea de una cultura popular (326).

Para Kari Polanyi Levitt y Marguerite Mendell, ese texto de Polanyi es crucial. En él se expresa un ideal que mezcla socialismo, clase y educación, que reivindica el derecho y el poder de una educación obrera y popular, fundada en la convicción de que, a falta de una verdadera educación para la clase obrera – como lo señalaba Polanyi en el texto dedicado a Rousseau –, “no habría ninguna posibilidad de descubrir el papel creativo de la gente en la cultura humana”, de “lograr una democracia en la que el pueblo mismo y no ‘los mejores y superiores’, estableciera la regla”. Sin ello, la clase obrera quedaría “fuera de foco” (40).

Rousseau era, para Polanyi, esa “creencia en el modo de vida de la gente común”, “su descubrimiento del pueblo”. No como masa o como pobre, como repositorio de cultura:

Su héroe fue el pueblo... como portador de todos los valores humanos. Abogó por una cultura popular, una civilización expresada en la vida del pueblo, fuente de la vida colectiva, su principal motivo emocional, imaginativo y religioso. Eso significó el rechazo de valores que no podían ser compartidos por el pueblo. Una cultura aparte del pueblo, una civilización en las manos de unos pocos, era para él contradictorio. Lo que el pueblo sentía, pensaba y hacía, la forma en que vivía y trabajaba, sus tradiciones, sus lealtades eran válidas y firmes. Sus religiones y creencias eran profundas e inspiradas, su vigor innato, su sentido moral lo volvía *material de la creación de Dios*. El de Rousseau fue el descubrimiento del *papel creativo del pueblo en la cultura humana* (*apud* Mendell / Polanyi Levitt: 44).<sup>23</sup>

En el horizonte de este texto, probablemente escrito en 1943, aunque revisado diez años después, hay que leer los materiales reunidos por Iлона Duczyńska en *El arado y la pluma –The Plough and the Pen*.<sup>24</sup> El subtítulo señala: “Escritos de Hungría” (“Writings from Hungary”), y anota las fechas: “1930-1956”, pero el título de la introducción, redactada por Iлона, es aún más preciso: “Los populistas húngaros” –“The Hungarian Populists”.

El “Prefacio” de la obra es breve pero interesante. Comienza por referirse al año de 1956: “el Levantamiento de Octubre”, dice, para agregar que la “revuelta húngara” buscaba la “unión de libertad y socialismo”. El nombre que le dieron al libro era un modo de honrar a los “populistas húngaros”, de los que poco se sabía fuera de Hungría pero que tuvieron un papel decisivo en “el renacimiento de 1956”, unidos con los reformadores del Partido en su resistencia y con todos los literatos húngaros contra “la policía literaria del régimen” (13).

Los comienzos de los populistas, dice el prefacio, se remontan a los tempranos años treinta, cuando se encendió un revuelo entre la *intelligentsia* campesina. La gente joven de origen campesino propugnaba una reforma

<sup>23</sup> “La libertad y la igualdad pueden coexistir y deben aspirar a realizarse simultáneamente”, dice Polanyi (44).

<sup>24</sup> Aunque Iлона comparte la autoría con Karl Polanyi, el “Prefacio” de este último es breve y la introducción de Duczyńska extensa, sin considerar que muchos de los textos compilados han sido cotraducidos por ella.

agraria radical, los populistas creaban la nueva sociología rural, y sus pensadores, “rompiendo con la tradición feudalista, postulaban a una inmensa población sin tierra como el cuerpo de la nación”. Así, “el espíritu de resistencia se extendió entre el campesinado más pobre y se fundó el Partido Nacional Campesino” (13).

A partir de 1945, ya bajo la dominación soviética, pese a haber sido un factor de la izquierda, los populistas fueron eclipsados en los pueblos por la militancia comunista. Pero, once años después, “el Partido Comunista colapsó, dejando un vacío”, y afirma el prefacio, “la corriente empírica inherente al populismo resurgió”, y renovó la nacionalidad (13-14).

Tal es el contexto del libro, que “contiene trabajos de los escritores populistas y de los reformadores del Partido Comunista”, y se divide en dos partes: una dedicada a la prosa y otra a la poesía. La primera se articula en tres tiempos: “Tierra baldía” –“Waste Land”, a la manera del gran poema de T. S. Eliot–, que reúne escritos de los años de entreguerras, y “con sombría pasión, habla de la Hungría arruinada y degradada por la clase terrateniente”, y de la necesidad fundamental de “abolir el latifundio” en Hungría; “Engranajes de pobreza” –“Pinions of Poverty”–, que narra el proceso esperanzado de la partición de la tierra y las primeras granjas colectivas, “tentativo y voluntario”, así como del “rescate de un naufragio humano” en las fábricas; y finalmente, “Promesa” –“Pledge”–, de resonancias religiosas, que retrata la época de la Revolución húngara de 1956, cuando “el gobierno se había vuelto tiránico”, pero que, “trascendiendo lo trágico”, despierta las voces de autores “comunistas y no comunistas”, “con una promesa de todo lo que es *indestructible* en el hombre”, desde las relaciones personales hasta la *verdad*, “aunque el hombre, en su condición *caída*, la hubiera negado”. La segunda parte del libro “presenta a la poesía” y el poeta desnuda “la bondad, la vileza, la gracia salvadora, el pecado”, en otra espiritual evocación. “Los crímenes de Stalin se duplican en Hungría”. Comunistas y socialistas se desvanecen en las prisiones y las fosas comunes, deshonrados y abandonados por sus amigos más cercanos que dieron crédito a los cargos lanzados contra ellos. Y en el raro “repentino *destello* de comprensión” surgido de la insurrección popular, “los poetas comunistas dieron testimonio de su remordimiento” (14).

Los editores de la selección, Ilona Duczyńska y Karl Polanyi, habían dejado su patria húngara hacía más de cuarenta años y sus actividades respectivas en

Budapest habían desvanecido en sus memorias. Fue durante la guerra, en 1943, que se unieron al movimiento de Michael Károlyi, en su exilio londinense. La distribución de la tierra en 1945 trajo la esperanza de un renacimiento húngaro. En el verano de 1948, Ilona Duczyńska viajó a la comarca de su juventud, siguiendo las huellas de los exploradores populistas de las aldeas y analizando los resultados de la reforma agraria. Este libro es el fruto de sus diversos pasados y de sus largas vidas convergentes (14-15).

Los autores dedican unas líneas a la traducción, en la que participan algunos poetas de Canadá, reaccionando de esta manera al “silencio autoimpuesto” de los poetas húngaros:

Para realizar las versiones inglesas de los poemas, se emplearon varios recursos. Húngaros, *sus ritmos y su idea misma de poesía* eran extraños a los poetas angloparlantes. Se utilizaron hojas de trabajo bilingües en rojo y negro, con *traducciones literales e identificaciones léxicas, modelos de rimas y asonancias, números de sílabas e imágenes rítmicas*. Fueron necesarias también cintas de grabaciones, y sobre todo, un contacto personal cercano entre el poeta y el intérprete-traductor [...]. La primera parte fue traducida por Ilona Duczyńska. Casi todas las traducciones textuales de la poesía también fueron hechas por ella. Las traducciones textuales de algunos de los últimos poemas de Ferenc Juhász fueron preparadas por Karl Polanyi (15).<sup>25</sup>

La introducción de *El arado y la pluma*, escrita por Ilona y titulada “Los populistas húngaros”, es mucho más detallada y sólo puedo sintetizarla aquí. Una frase es su puerta de entrada: a partir del alzamiento revolucionario del año 1848, “un remanente de servidumbre coexistió junto a un desenfrenado liberalismo económico”.<sup>26</sup> Alrededor del cambio de siglo, estalló un movimiento de protesta en el seno de la vasta fuerza de trabajo de los campesinos sin tierras, los aparceros, las cuadrillas itinerantes de cosechadores, y hasta entre los siervos agrícolas retribuidos en especie: los “peones de hacienda” húngaros, pero “fue salvajemente reprimido por la fuerza de las armas”. Los pobres

<sup>25</sup> El “Prefacio” está firmado en Pickering, Ontario, en diciembre de 1959. La edición es de Londres, de 1963, y lleva un prólogo de W. H. Auden que termina aludiendo al poeta traducido por Polanyi: “Estoy convencido de que *The Boy Changed into a Stag Cries Out at the Gate of Secrets* (*El niño convertido en ciervo clama en la puerta de los secretos*), de Ferenc Juhász, es uno de los más grandes poemas escritos en mi tiempo” (11).

<sup>26</sup> Las traducciones de todos los pasajes del prefacio y de la introducción de *The Plough and the Pen* son mías.

del campo no tenían un lugar en la nación y “el crecimiento de la industria no significó ningún cambio a la *Tierra Baldía* rural” (17).

El pensamiento político radical fracasó en su intento de establecer un contacto con la realidad profunda de un país fundamentalmente campesino, lo que condujo al fracaso de la revolución progresista y de clase media de 1918, y la revolucionaria y proletaria de 1919. Ninguna de ellas supo ganarse el apoyo del campesinado: ni el reparto de sus propias tierras del conde Michael Károlyi a los campesinos desposeídos, ni la indecisión de los comunistas para distribuir las grandes propiedades territoriales lo permitieron. La venganza del régimen contrarrevolucionario contra aldeanos y trabajadores del campo fue muy cruel; la desilusión del liberalismo y la reforma, del socialismo y la democracia, tras las revoluciones de 1918 y 1919, fue general, y el campo quedó ampliamente abierto a la indoctrinación fascista (18).

En contraste con la oscuridad que se cernía sobre Hungría, una “influencia creativa” comenzó a manifestarse a finales de los años veinte, convirtiéndose pronto en una auténtica “revolución cultural”: “No era un anhelo de ‘ir al pueblo’, ‘*v narod*’, como lo experimentó a finales del siglo XIX la *intelligentsia* rusa”, sino, al contrario, uno “emanado del pueblo”:

Siguiendo las huellas de Bartók y Kodály, y trasplantando sus métodos revolucionarios de la música al mundo de las letras, encontraron en los estratos intocados de los modos y el lenguaje del pueblo el arte de la expresión moderna, un arte que ignoraba lo sentimental, lo romántico, lo “folclórico” [*“the folksy”*]. Sus metas eran altas. Su impacto en el pueblo fue tremendo (19).

“No había una doctrina común”: “lo que tenían en común era la libertad creativa y una sensación de ira [*a sense of anger*]”. En 1933, el poeta Gyula Illyés llamó a la juventud “a explorar la aldea”; jóvenes eruditos vagaban por la polvosa extensión de la Gran Llanura y los poetas se abocaban a las humildes, penosas tareas de la sociografía rural (19). “Ni uno solo de los escritores populistas dejó Hungría en 1956”. Sus trabajos eran variaciones de un tema común: los “impulsos primarios” –*the mainsprings*– de la sociedad campesina; ahí descansaba el potencial “elusivo y recóndito” de la nación. El amplio espectro de opiniones se extendía de la lucha de clases al nativismo, pero la línea

igualitaria dominaba: el reclamo campesino por la tierra era la demanda central de todos los populistas. Los populistas traían consigo nuevamente a la vida el desaparecido radicalismo rural de fines del siglo XIX (20).

Tras la derrota nazi a manos de los ejércitos soviéticos, el campesinado húngaro no recibió sus tierras como fruto de una lucha ni de una iniciativa propia. Hungría era entonces un país cuya tercera parte estaba constituida por personas que no poseían tierra alguna (21), y las sugerencias de los escritores populistas y los sociólogos eran más profundas que las de los comunistas húngaros. Pero los tiempos cambiaron: había advenido –si puedo decirlo– otra “gran transformación”, producida ahora por el “comunismo” y no por el “liberalismo”, aunque igualmente catastrófica y devastadora, o mayor aún. Todo esto implícito, pienso yo, en la edición de ese libro, cuya difusión política o académica fue insignificante, no obstante su valor. “Existía una diferencia profunda”, señala Ilona Duczyńska, en carácter o tradición, en manera de actuar: diferencia que iba a probarse decisiva entre la “jerarquía natural” de la aldea y la acción del Partido Comunista, que “rompía la estructura social de la aldea” (23).

“Los escritos populistas fueron una potente levadura”, afirma Duczyńska. Existían escuelas de gramática, técnicas, artes, música, etcétera. Eran un movimiento popular que había creado comunidades y redes de amistad; de buscadores, con una convicción arraigada de que las preguntas que se hacían podían responderse de manera empírica. No obstante, en 1948, la juventud populista comenzó a aceptar la doctrina comunista... aunque en un nuevo giro. Y serían esos conversos quienes escribirían ese capítulo inesperado de la historia: tras años de olvido, la “inspiración original” volvería a la superficie en 1956, en el trasfondo de la insurrección consejista y la subversión de los subsuelos de la dictadura comunista (24).

“En 1945”, continúa Duczyńska, “los escritores populistas estaban en la cima de su poder creativo”. El cuarto de siglo de sangriento adoctrinamiento fascista estaba muerto. La izquierda tenía muchas facetas, pero un propósito revolucionario común: destruir el antiguo régimen, bajo su aspecto feudal o el de “su bastardo moderno”, el capitalismo liberal (24), y “la literatura”, dice Ilona Duczyńska, “estaba destinada a ser el principal campo de batalla”:

György Lukács, el famoso filósofo y crítico literario marxista, miró con interés y simpatía a los escritores populistas. Combinaba un pensamiento marxista de alto nivel con un empeño por crear la plataforma de un amplio liberalismo en materia de literatura. Este tipo de liberalismo marxista era enteramente desconocido en el mundo comunista [...]. Su estética le permitió una elasticidad de otro modo extraña a los puntos de vista doctrinarios en política, religión o arte (25).

Lukács fracasó en “su sueño de crear islas resguardadas de libertad en la embestida de la revolución social”. Logró ganar para el comunismo a la joven *intelligentsia* populista, pero el comunismo estaba en una fase crecientemente doctrinaria. Muy pronto, esa juventud “se volvió contra sus ideas liberales y se alineó con la rígida línea del Partido, en materia de literatura o en cualquier otra”. “No necesitaban a Tolstoi ni a Balzac [...]. Fue un caso de lo que se conoce como *realismo socialista*”, lamenta Ilona: “*Inter arma silent musae*” (25).

Por increíble que pareciera, los jóvenes poetas se habían adherido voluntariamente al “principio de regimentación literaria”. En 1949, un ataque personal a Lukács pidió suprimir todo lo que no fuera literatura realista socialista. La doctrina de Zhdánov se volvió “política literaria” oficial en Hungría y Lukács se retractó, para refugiarse en la vida académica (26). Tras su derrota, los principales escritores húngaros fueron silenciados; las obras que habían impulsado la “exploración de las aldeas” fueron sacadas de circulación y prohibidas; József Révai, antiguo alumno de Lukács, teórico del zhdanovismo, se volvió el “dictador literario” de Hungría. “Ese silencio duró siete años, con interrupciones”. Pero “la cosecha literaria del ‘Primer Silencio’ de los escritores, cuando se publicó, asombró y cautivó al país” (26-27).

El “renacimiento de las letras” de 1956, continúa Duczyńska, no fue cancelado por los “meses cataclísmicos”. Las obras maduras durante el Primer Silencio seguían todavía en las imprentas después de octubre. Los clásicos populistas, sepultados por mucho tiempo, volvieron a publicarse. “El país abrazó su herencia”. Al mismo tiempo, las persecuciones se reanudaron; muchos escritores, en su mayoría comunistas, fueron encarcelados por el papel que jugaron “en el chispazo de la Revuelta”; y otros, impedidos de escribir, “subsistieron en la oscuridad”. Una gran campaña, dirigida “contra los llamados escritores populistas”, llenó las revistas literarias. “El silencio de los escritores duró mientras las puertas de las prisiones se mantuvieron cerradas” (28). Pero otro aluvión surgiría entre los poetas más jóvenes, “la mayoría

campesinos”. Los “poderes constructivos” del pensamiento populista, ya probados en la historia y la literatura, volvían a mostrarlo como una “fuerza viva” en Hungría (29).

\*

Páginas arriba mencioné a Ferenc Juhász, el más joven de los poetas incluidos en *El arado y la pluma*, señalando que, al final de su prólogo, W. H. Auden aludía al último de los ocho poemas suyos seleccionados por Polanyi y Duczyńska –el penúltimo del libro–, diciendo que era “uno de los más grandes poemas escritos en mi tiempo” (11). Su título era: *El niño convertido en ciervo clama en la puerta de los secretos –The Boy Changed into a Stag Cries Out at the Gate of Secrets–* y es un gran ejemplo del carácter de esas poéticas, a la vez abiertas al universo –o a otros universos, mágicos y oníricos– y a las raíces propias –las tradiciones orales, las creencias y rituales tradicionales o las mitologías. Acercarse, aunque sea de modo superficial, al poema, vislumbrando sus significaciones, es una manera de alumbrar, no sólo el trasfondo imaginario y simbólico de las poéticas populares húngaras representadas en *El arado y la pluma*, sino el “profetismo” de Polanyi –no en el sentido de adivinación o anticipación del futuro, sino de palabra *inspirada*, e inspirada como aparición de un reclamo de justicia–: la dimensión *visionaria* de esos “oscuros molinos satánicos”.

Al final del libro, unos breves datos biográficos sitúan la figura de Juhász. Nacido en una aldea de Transdanubia, no muy lejos de Budapest, en 1928, fue un niño campesino y tenía sólo 17 años cuando comenzó el nuevo régimen, en 1945. En 1947, ingresó al Colegio del Pueblo que llevaba el nombre del célebre poeta comunista húngaro: “Attila József”. “Su mundo perceptivo y su paisaje mental”, dice Ilona, “formaban *visiones en el tiempo* más allá de la resistencia humana” (230).<sup>27</sup> Y se nos ofrece una imagen de la poética de Juhász:

Si hay una reaparición del populismo en Juhász, es populismo con una diferencia: su mundo originario es un extraño compuesto de naturaleza, cuento

<sup>27</sup> “The world of perception and the landscape of the mind formed visions in time beyond human endurance”.

folclórico y tecnología. Esos son también los medios de su pensamiento y de su filosofía [...]. Liberando una riqueza enteramente nueva de imaginería lírica en sus poemas-relatos folclóricos creadores de mitologías, Juhász consumó su apartamiento del camino trillado. Un universo expandido de los sentidos, visiones biológicas y fantasías macrocósmicas se mezclaba en torrentes de imágenes de validez humana universal con el ulterior giro trágico de su vida personal. Queda para el futuro historiador literario escribir su historia. Nosotros no tenemos más que el testimonio apocalíptico de su poesía, en su último libro: *Luchando contra el Cordero Blanco / Battling the White Lamb* (231).<sup>28</sup>

Las resonancias simbólicas y alegóricas de este último título son inocultables, y no pueden no recordar a los poemas y las imágenes visionarias de los libros y las obras de Blake –aunque revelen misteriosamente otras fuentes paganas de la antigua mitología *magyar*. La híbrida imaginería esbozada en la semblanza de Juhász combina, en efecto, lo mitológico y lo fantástico, lo onírico y lo biológico, lo tecnológico y lo zoológico. ¿Máquina o animal? ¿Visión o maldición? ¿Eclosisión de lo real o pesadilla histórica? ¿Cenestesia o hipocondría? ¿Treno materno o deserción del hijo? ¿Pura exclamación? ¿Grito? ¿Alucinación surrealista, lamentación trágica o metamorfosis ovidiana? ¿Devenir-animal? ¿*Trance*? La metamorfosis de Acteón en ciervo halla, tal vez, su expresión más honda en las *Metamorfosis* de Ovidio:

Y mientras bañan allí a la Titania en su fuente de siempre, hete aquí que el nieto de Cadmo llega al bosque sagrado; eran los hados los que lo guiaban. Nada más entrar en la cueva que rezumaba agua, las ninfas, al ver a un hombre desnudas como estaban, se golpearon el pecho, llenaron todo el bosque con sus aullidos repentinos y, colocándose alrededor, cubrieron a Diana con sus cuerpos; pero la diosa es más alta que ellas, y su cabeza sobresale por encima de las de todas.

El color del rostro de Diana al ser vista sin ropa era semejante al que acostumbran tener las nubes cuando las alcanza de lleno el reflejo del sol, o al color de la purpúrea aurora. Aunque rodeada por la turba de sus compañeras, se puso de costado y volvió el rostro, y aunque querría haber tenido a su alcance las flechas, cogió lo que tenía a mano, agua, y salpicó el rostro viril, y rociando su cabellera con las vengadoras aguas, pronunció esas palabras que

<sup>28</sup> Juhász se encontraba en Budapest durante el alzamiento de 1956 y su represión por el ejército soviético. En 1957, cayó en una larga depresión que lo llevó a la hospitalización. El libro citado fue prohibido hasta 1965.

anunciaban la desgracia por venir: “Ahora puedes contar, si es que puedes contarlo, que me has visto sin vestidos”. Y sin más amenazas, le pone sobre la húmeda cabeza los cuernos de un ciervo de larga vida, aumenta el tamaño de su cuello y aguza la punta de sus orejas, le transforma las manos en pezuñas y los brazos en largas patas, y cubre su cuerpo con una piel manchada. A ello añade también el miedo: el héroe hijo de Autónoe huye, y se asombra en plena carrera de su rapidez. Ve su rostro y sus cuernos reflejados en el agua, e intenta decir: “Desdichado de mí”, pero no le sale ni una palabra; gime, y ésas son sus palabras; le corren las lágrimas por el rostro que no era el suyo; permanece su mente originaria.

¿Qué hacer? ¿Volver a casa, o al palacio real? ¿Ocultarse en los bosques? Se lo impiden la vergüenza o el temor. Quisiera estar ausente pero está presente. Sólo ver, no sentir las feroces hazañas de sus perros. Lo rodean por todas partes y, metiendo el hocico en sus entrañas, desgarran a su amo bajo la apariencia de ciervo; dicen que, si su vida no se hubiese extinguido por las numerosas heridas, no se hubiera calmado la ira de Diana —la diosa del carcaj (171-250).

Pierre Klossowski, en *El baño de Diana*, ve en Acteón una influencia del culto de Dioniso, “cuyos ritos habría mezclado con el culto a la diosa delia”. “El dios de la vid y del delirio, el dios que muere y resucita”, era familiar del “ilustre cinegeta”, que perece por una “visión”, afectado por una pasión: “el éxtasis”, “la vida unitiva”. “Aspira a ver”, “nace para morir y renacer”, “su religión consiste en *abismarse en el dios o la diosa*” (21). Reo de una agresión incestuosa distinta a la visión de Artemisa, “su metamorfosis en ciervo habría sido el castigo”. “¿No lo consume”, en tal caso, “un fuego a la vez incestuoso y *místico?*” (22):

Acteón intenta vivir como un ciervo. Si eran los misterios de Dioniso los que le incitaban a actuar así, puede suponerse que la inspiración de este dios le impulsaba a buscar en el *delirio* la audacia necesaria para la violación de Artemisa [...]. Era preciso que Acteón perdiera la razón; que *supiera* perder la razón y conociera el delirio. Sólo Dioniso podía guiarlo, ayudarlo y absolverlo. Prepara su crimen como su propio *sacrificio* a Artemisa; recibe el castigo de la diosa como una *revelación*: convertido en ciervo, *penetra en el secreto de la divinidad*; despedazado por sus perros, prelude el mensaje de Orfeo. Pero esta muerte consistente en ser desmembrado a imitación del Divino Maestro es la imagen de la divulgación y de *la consagración de un secreto* (22).

“Acteón sabía que deliraba”, dice Klossowski. “Y porque dudaba de la castidad de Artemisa, dudaba también de su propia metamorfosis”. Algo que induce a imaginar un mito alternativo: “Y entonces Acteón, temiendo no ser Acteón, *mató* al ciervo, le cortó la cabeza y se la puso. Y sus propios perros, habiéndolo reconocido, se apartaron y lo dejaron” (23).

Acteón, convertido en ciervo, “penetra en el secreto de la divinidad”; su cuerpo de ciervo, desmembrado, es “la consagración de los secretos”. ¿No resuena ahí, calladamente, el hermético título del poema de Juhász: *El niño convertido en ciervo clama en la puerta de los secretos*? Sin abordar, por ahora, otras resonancias renuentes del poema, hay que indicar por lo menos algunas de esas fuentes ocultas –o manantiales “secretos”– del poema. Una de ellas es la leyenda medieval húngara de Hunor y Magor (ancestros de hunos y magiares), protagonistas de la “cacería del ciervo prodigioso” –*csodaszarvas*. Otra es la enigmática figura de Cernunnos, trazada en relieve en el célebre caldero de Gundestrup, descubierto en una aldea de Dinamarca, pero cuyo origen incierto se remonta a la mitología celta; creación híbrida de una fusión de culturas que involucra a los tracios y a los cimbrios, a la tribu celta de los escordiscos, en una amplia región que cubre la expansión de la antigua Panonia, tribu ilírica o céltica o tracia, grupo mixto; situado en todo caso en el centro de Europa, en países como Hungría. Esa célebre figura de Cernunnos –el “dios-ciervo” de los celtas– asocia al caldero de Gundestrup con el Grial de las caballerías medievales, y su imagen labrada en la placa de plata del recipiente ritual, con su postura extática o contemplativa, sumergida en el *trance* o la plegaria, rodeada de animales y de plantas, transforma a ese *chamán teriomorfo*, señor de las bestias salvajes, deidad de la fertilidad y de la abundancia –de la *regeneración ctónica*–, a la cual se ofrendaban sacrificios de animales y tal vez de prisioneros de guerra, en emblema de las metamorfosis. Por fin, una última fuente folclórica surge a través de una canción tradicional húngara –una *colinde*– recogida y compilada, traducida y reelaborada por Béla Bartók en sus investigaciones etnomusicológicas de principios del siglo XX (época del “populismo” etnográfico al que se aludía ampliamente en *El arado y la pluma*), llamada significativamente: *Los nueve ciervos maravillosos*, adaptada y transformada después en su célebre *Cantata profana*, cuya secuencia relata precisamente las metamorfosis de los nueve hijos de un cazador en ciervos, y cuyas palabras escenifican el diálogo trágico del padre con el más querido de sus

hijos, transformado ya en ciervo, de una manera semejante al diálogo o lamento a dos voces del poema de Ferenc Juhász –*El niño convertido en ciervo clama en la puerta de los secretos*– tras la transformación del hijo y su “iniciación” regeneradora.<sup>29</sup>



\*

“*Ich bin zu viel Polyphon: deswegen fertig nichts*”, escribió una vez Karl Polanyi, según el testimonio irreductible de Kari Polanyi Levitt y Marguerite Mendell (35). Lo que, traducido a nuestra lengua, viene a significar: “Soy demasiado polifónico: por eso no termino nada”.

“Polifónico”: palabra que, como ninguna, expresa el pensamiento y la sensibilidad de Polanyi. En sus últimos años, en un artículo escrito en húngaro y que permaneció inédito –“Notas marginales sobre el cambio de la marea hacia el socialismo”–, enfrentaba lo que pensaba como el dilema de la humanidad: un rebrote del “*block of offense*”,<sup>30</sup> advirtiendo el “horror de los venenos atómicos”, “la revuelta de los pueblos de color”, y “la anarquía de la

<sup>29</sup> Para esta breve aproximación de las fuentes folclóricas y míticas latentes en el poema de Juhász, he acudido a distintos artículos de la *Wikipedia*, entre ellos: “Hunor y Magor”, “Cernunnos” y “Caldero de Gundestrup”. La exposición de la génesis y las ramificaciones de la *Cantata profana* de Bartók la reservo para otro lugar.

<sup>30</sup> “*Once again a chip off the block of offense*”, escribe Ilona, que cita el inédito en su posesión (XVIII, núm. 16).

economía mundial”, pero vislumbrando en la misma visión el anhelo de otro mundo posible –surgido de “las esferas de la geografía física, la demografía, la biología, la astronomía”–, emanado de “la penetración de la democracia de los trabajadores en la producción, y de una manera de vida que conduzca al fin de la supervivencia humana” (*apud* Duczynska: XVIII).

Algo semejante sostienen Kari Polanyi Levitt y Marguerite Mendell, pues si bien señalan que una “creencia mística en el crecimiento inconsciente” mina, en su origen, a la ideología liberal, hay en Polanyi una dualidad esencial que modela su pensamiento, siempre *fluctuante* en una “oscilación” o “polaridad” que, en palabras de Polanyi, “formó el eje permanente de mi pensamiento” (22). Todo en una “línea ininterrumpida”, desde la juventud a la muerte:

Pero la línea ininterrumpida, la preocupación por la libertad, la celebración de la cultura del pueblo, la búsqueda de un socialismo humano como única expresión verdadera de la democracia, estos temas claramente tienen sus raíces en la vida y obra en Europa. La polaridad principal, que le proporciona esa notable unidad a su obra, es la de la libertad humana y la realidad de la sociedad. Hacia el final de su vida, Polanyi esbozó un libro titulado *La libertad en una sociedad compleja*, que no llegó a escribir. Su trabajo quedó incompleto. Su intención declarada era ampliar el panorama filosófico de *La gran transformación*. En un discurso sobre “La libertad y la tecnología”, expresó el temor de que nuestra sociedad pueda ser destruida, que la tecnología pueda hacer que su existencia sea precaria y que la tendencia omnipresente a la “uniformidad, el conformismo y la mediocridad” representa un profundo peligro para la libertad (23).

Polanyi habría previsto, añaden sus biógrafas, “que la esfera de la libre voluntad se reduciría y que la de la compulsión se ampliaría”; “que las clases dominantes se equiparían de una creencia *seudorreligiosa* en la inferioridad del trabajador manual”; y por fin, “que la explotación privada sería sustituida por el capitalismo de Estado”. Contrariamente, era en el “repositorio de la *creatividad* social” donde yacía, no sólo la “cultura”, sino la “*celebración* de la gente común”. Justamente los aspectos que organizan la obra de Polanyi y Duczynska, *El arado y la pluma* –“inspirados por el papel del poeta en la *regeneración* nacional” (24):

*Mi vida fue una vida del mundo. Viví la vida del mundo. Pero el mundo dejó de vivir por varias décadas, y luego, en pocos años avanzó un siglo. Hasta ahora llego a lo mío, después de haber perdido treinta años en el camino —esperando a Godot— hasta que el mundo se puso al día otra vez más, me alcanzó. Extraño, el martirio del aislamiento era sólo en apariencia —en última instancia, estaba esperándome a mí mismo. Ahora, la balanza se inclina en contra de nosotros, o en contra mía, porque en diez años, yo quedaría vindicado en mi propia vida.*

*Mi trabajo es para Asia y África, para los nuevos pueblos (apud Mendell / Polanyi Levitt: 25).<sup>31</sup>*

Un sentimiento “casi religioso” marcó, según Kari, su hija, la vida de Polanyi. Más allá de su acción política, fue “la búsqueda del origen del cataclismo” lo que lo impulsó, lo que inspiró su investigación. Y fue en un instante de “revelación”, en medio de la guerra, y al leer una obra de Shakespeare —*Hamlet*—, que emergió aquel “giro hacia la oscuridad”:

Polanyi fue atormentado durante toda su vida adulta por un sentido casi religioso de responsabilidad por el destino de la humanidad. Esto no se expresó en un activismo político, sino en la búsqueda del origen del cataclismo que causó que millones de personas sufrieran y murieran en las cárceles, en campos de concentración y en los infiernos de la guerra. El suyo no fue el papel del revolucionario o del estadista, sino el papel a menudo solitario de profesor y erudito. En un artículo publicado en 1954, en la cima de su carrera, Polanyi dice que su vocación le fue revelada en un invierno ruso, en las estepas ne-gruzcas de Galicia durante la Primera Guerra Mundial, en un momento en que su vida personal había tomado un giro hacia la oscuridad. A lo largo de sus años de servicio en el ejército austro-húngaro, llevaba consigo un volumen de obras de Shakespeare. A través de su ensayo “*Hamlet*” podemos comprender mejor lo más personal de Polanyi, su fuero interno (45).

El breve ensayo de *Hamlet* de Polanyi tiene que ver con su entonación *delirante*, con la aparición del fantasma, la rebelión contra el destino, y en particular, con la orden de convertirse en rey, la *negación del reino* y el “mundo odiado que detesta con todo su ser”:

<sup>31</sup> La cita se encuentra también en Ilona: “*My life was a world life. I lived the life of the human world*” (XX).

Leí mi *Hamlet*, y cada palabra, frase, entonación delirante de mi héroe me llegó claro y simple: totalmente abatido es reacio a cualquier tipo de acción [...]. La aparición del fantasma inicia la tragedia. A Hamlet se le ordena cumplir con su deber filial. Obedecer implica convertirse en rey, el soberano príncipe de la corte. Un sol radiante entre los Rosencrantzes y los Guildensterns. Hamlet sabe, en sus huesos, que nunca cumplirá. La negativa de Hamlet de rectificar el mundo nace de su temor de formar parte de un mundo que detesta con todo su ser (45).<sup>32</sup>

“Hamlet no quería heredar el reino de Dinamarca”, dicen las biógrafas de Polanyi. Era un “espíritu independiente”. “El legado notable de su trabajo fue su respuesta creativa a la realidad revelada de la muerte”, como se expresa al cierre de *La gran transformación*.<sup>33</sup>

Al término de sus semblanzas, Ilona y Kari registran los epitafios de su muerte. El de Ilona, antecedido por unas líneas enigmáticas, es del gran poeta comunista Attila József:

Karl Polanyi murió el 23 de abril de 1964.  
Trabajó hasta la última noche de su vida.  
Sobre su ataúd, líneas escritas al dios recóndito  
que mantuvo oculto al margen de su vida:  
Dios mío, te quiero mucho.  
Si fueras un vendedor de periódicos,  
te ayudaría a pregonarlos en las calles.  
(Duczyńska: XX)

<sup>32</sup> “*Hamlet*”, dice Polanyi, “is about the human condition. We all live, insofar as we refuse to die. But we are not resolved to live in all the essential respects in which life invites us. We are postponing happiness, because we hesitate to commit ourselves to live” (8-9). El ensayo de Polanyi merece, sin duda, un análisis más preciso.

<sup>33</sup> “La resignación siempre fue la fuente de la fuerza y de la nueva esperanza del hombre. El hombre aceptó la realidad de la muerte y construyó sobre esa base el significado de su vida material. Se resignó a la verdad de que tenía un alma que perder y que eso era peor que la muerte, y fundamentó su libertad en ello. El hombre se resigna, en nuestra época, a la realidad de la sociedad que significa *el fin de esa libertad*. Pero, una vez más, la vida brota de la resignación final” (*La gran transformación*: 315). —Una notable noción de *libertad*.

El transmitido por Kari es más ambiguo. Son unas líneas de Hegel que Karl evoca en los últimos días de su vida, y que sintetizarían de algún modo el sentido de su existencia:

Brich mit dem Frieden in dir  
Brich mit dem Werte de Weit  
Besseres nicht als die Zeit  
Aber aufs Beste zu sein.  
Rompe con la paz dentro de ti  
Rompe con los valores del mundo  
No puedes ser mejor que los tiempos  
Pero [sí] ser de los mejores.  
(Mendell / Polanyi Levitt: 46)

La última actividad pública de Polanyi fue la fundación de la revista *Co-existence*, con Iлона Duczyńska. Una historia intermitente y fragmentaria, a fin de cuentas suprimida, de *destrucción*, se expresa en esos abordajes *cruels*, expresados en las primeras líneas del epigrama hegeliano: “Rompe con la paz dentro de ti / Rompe con los valores del mundo”.

### Bibliografía

- AGAMBEN, GIORGIO. “El capitalismo como religión”, *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Trad. Rodrigo Molma-Zavalía / María Teresa d’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2019.
- . “Leviatán y Behemot”, *Stasis: la guerra civil como paradigma político*. Trad. Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018.
- BARTÓK, BÉLA. “*Cantata profana*: los nueve ciervos maravillosos”. Trad. Eva Tóth / Eliseo Diego. *Ritmo*, vol. 51, núm. 514, 1981.
- BENJAMIN, WALTER. “El capitalismo como religión”. Ed. y trad. Enrique Foffani / Juan Antonio Ennis. *Katatay*, núm. 13/14, 2016.

- BLAKE, WILLIAM. *Libros proféticos II*. Trad. Bernardo Santano. Madrid: Atalanta, 2014.
- Book of Job. Bible*. [www.biblegateway.com/passage/?search=Job%2041&version=ESV](http://www.biblegateway.com/passage/?search=Job%2041&version=ESV)
- BREDEKAMP, HORST. “Behemot como compañero y enemigo de Leviatán: sobre la iconología política del monstruo”, *Dossier Leviatán*. Trad. Felisa Santos. Buenos Aires: Área imagen y política, s/f.
- CLASTRES, PIERRE. “La economía primitiva”, *Investigaciones de antropología política*. Trad. Estela Ocampo. Barcelona: Gedisa, 1981.
- DUCZYŃSKA, ILONA. “Karl Polanyi: Notes on His Life”, en Karl Polanyi. *The Livelihood of Man*. New York / London: Academic Press, 1977.
- DUCZYŃSKA, ILONA & KARL POLANYI. *The Plough and the Pen. Writings from Hungary (1930-1956)*. London: Peter Owen, 1963.
- HOBBS, THOMAS. *Behemot*. Ed. y trad. Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos, 2013.
- Libro de Job. Biblia de Jerusalén*. Bruselas: Desclée de Brouwer, 1967.
- King James Bible*. [www.kingjamesbibleonline.org/1611\\_Job-Chapter-41/](http://www.kingjamesbibleonline.org/1611_Job-Chapter-41/)
- KLOSSOWSKI, PIERRE. *El baño de Diana*. Trad. Dolores Díaz. Madrid: Tecnos, 1990.
- MENDELL, MARGUERITE & KARI POLANYI LEVITT. “Karl Polanyi: su vida y época”, en Karl Polanyi. *Textos escogidos*. Trad. Gabriela Ventureira / Ana C. Gómez. Buenos Aires: CLACSO / Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012.
- OVIDIO. *Metamorfosis (I-IV)*. Trad. y ed. José Carlos Fernández Corte / Josefa Cantó Llorca. Madrid: Gredos, 2008.
- POLANYI, KARL. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Ed. Karl Polanyi / Conrad M. Arensberg / Harry W. Pearson. Trad. Alberto Nicolás. Barcelona: Labor, 1976.
- . “Hamlet”. *The Yale Review*, vol. 43, núm. 3, 1954.
- <http://karl.polanyi.fr/wiki/index.php?title=Hamlet&oldid=12556>
- . “La era de Hesíodo: el declive tribal y el sustento de los campesinos”, *El sustento del hombre*. Trad. Ester Gómez Parro. Madrid: Capitán Swing, 2009.

- . “Jean-Jacques Rousseau o ¿es posible una sociedad libre?”, *Textos escogidos*. Trad. Gabriela Ventureira / Ana C. Gómez. Buenos Aires: CLACSO / Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012.
- . *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Trad. Graciela Chailloux Laffita / Fausto José Trejo. México: FCE, 2017. [*The Great Transformation. The Politic and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 2001. // *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Trad. Maurice Angeno / Catherine Malamoud. Paris: Gallimard, 1983.]
- . “On Freedom”, en *Economy and Society: Selected Writings*. Claus Thomasberger / Michele Cangiani (eds.). Cambridge: Wiley, 2018.
- . *Textos escogidos*. Trad. Gabriela Ventureira / Ana C. Gómez. Buenos Aires: CLACSO / Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012.
- SAHLINS, MARSHALL. *Economía de la Edad de Piedra*. Trad. Emilio Muñoz / Ema Fondevila. Madrid: Akal, 2010.
- . *The Livelihood of Man*. Ed. Harry W. Pearson. London: Academic Press, 1977.
- VENTURI, FRANCO. *El populismo ruso*. 2 vols. Trad. Esther Benítez. Madrid: Alianza, 1981.