

*"No tenemos sólo un alma, sino una confederación de
almas que está dirigida por un yo hegemónico."*

ANTONIO TABUCCHI

*"Cualquier destino, por largo y complicado que sea,
consta en realidad de un solo momento: el momento en
que el hombre sabe para siempre quién es."*

JORGE LUIS BORGES

"Yo es otro."

ARTHUR RIMBAUD

ÍNDICE

5 EDITORIAL

Guadalupe Nettel

DOSSIER

6 DOS ESCRITOS

Fernando Pessoa

8 EL CEREBRO Y LA AUTOCONCIENCIA

José Luis Díaz Gómez

17 ĘĚTS, ATOM

ALGUNOS APUNTES SOBRE
LA IDENTIDAD INDÍGENA
Yásnaya Elena Aguilar Gil

25 EUROPA Y LA PRIMERA GUERRA DE ALGORITMOS

Andrea Bajani

29 HACER REAL LO REAL

Marcos Giralt Torrente

34 SER MÁS QUE UNO

Johannes Neurath

42 MANIFIESTO CONTRASEXUAL

Paul B. Preciado

49 INVISIBLE A LOS OJOS

Maia F. Miret

55 IDENTIDAD NACIONAL

LO SAGRADO Y LO PROFANO
Carlos Monsiváis

63 VAPOR, HUMO, VAPOR HUMANO

Pura López Colomé

67 LA AUSENCIA DEL YO EN EL BUDISMO

Jack Kornfield

72 IDENTIDADES QUE MATAN

Karim Hauser

76 EL ÁRABE DEL FUTURO

Riad Sattouf

85 QUÉ SABROSO ESTABA MI TUPINAMBÁ

Joca Reiners Terron

89 YO, CLAUDIO

Alejandra Costamagna

94 IDENTIDAD EN LA SELVA DE ASFALTO

Sonia Gojman de Millán y Salvador Millán

ARTE

- 102 FRANCIS ALÿS**
EL YO DIFERIDO
Y LA DERIVA DEL YO
Papús von Saenger

PANÓPTICO

PALCO

- 114 APRENDER DE ATENAS**
ENTREVISTA A
NADJA ARGYROPOULOU
Eric Namour

ALAMBIQUE

- 118 VIAJE AL INTERIOR**
Pablo Meyer

ÁGORA

- 125 IMPUNIDAD:
LA RED DE CRISTAL
QUE NOS ESTRANGULA**
Irene Tello Arista

PERSONAJES SECUNDARIOS

- 128 LLEGAR DESPUÉS**
Emiliano Monge

OTROS MUNDOS

- 132 LAS DINASTÍAS EN LA
LUCHA LIBRE MEXICANA**
Patricia Celis Banegas

RESEÑAS

- 136 CONDICIONES
NERVIOSAS**
DE TSITSI DANGAREMBGA
Rosa Beltrán

- 139 LO QUE VI EN AMÉRICA**
DE G. K. CHESTERTON
Jazmina Barrera

- 143 LOS DÍAS DE JESÚS
EN LA ESCUELA**
DE J. M. COETZEE
Elvira Liceaga

- 147 EJERCER LA CIUDAD
EN EL MÉXICO MODERNO**
DE JUAN GELPÍ
Francisco Carrillo

- 152 COLECCIÓN ULTRAMAR**
DGPYFE / UNAM
Argel Corpus

- 155 EL BOSQUE INTERIOR
DE SCHUBERT**
Graciela Martínez Corona

- 160 NUESTROS AUTORES**





IDENTIDAD

¿Quiénes somos? La pregunta siempre es pertinente, pero hay épocas en que reflexionar sobre la identidad se vuelve imprescindible. ¿Qué tan determinados estamos o creemos estar por nuestro origen? ¿Hasta qué punto el cuerpo, el nombre, el sexo, la clase social, la genética y la ideología nos constituyen? ¿En qué medida la identificación con un grupo o con una causa nos arroja y en qué medida nos convierte en soldados ciegos y sin criterio? El mundo en el que vivimos —un mundo fragmentado y beligerante en el que las identidades se han vuelto asesinas, como vaticinó Amin Maalouf hace casi dos décadas— exige que nos planteemos estas y otras preguntas.

Con este número, la *Revista de la Universidad de México* inaugura una nueva época. En ella retomaremos una de nuestras grandes tradiciones: la edición de números monográficos en torno a un tema relevante para nuestra sociedad, desde puntos de vista tan diversos como las humanidades, las ciencias, el arte y la creación literaria. Queremos que nuestra publicación se convierta en un espacio de diálogo y de reunión para universitarios de todas las disciplinas, un lugar que invite al pensamiento crítico y a la tolerancia pero también a la acción y al cambio. En esta nueva época, además del dossier temático mensual, la revista contará con nuevas secciones. “Panóptico” refrenda nuestra vocación de observatorio interdisciplinario con sus cinco apartados: “Palco” abre un espacio plural para la crítica de artes escénicas, el arte performático y el conceptual; “Alambique” se aboca a promover la discusión interdisciplinaria sobre temas científicos; “Ágora” alberga la reflexión sobre la ciencia política y otras cuestiones sociales en torno a problemas de carácter atemporal; “Personajes secundarios” es una columna dedicada a personalidades históricas y ficticias que viven a la sombra de los vencedores; “Otros mundos” se quiere una ventana de reportaje, crónica y testimonio, enfocada en ambientes poco conocidos, singulares, excéntricos y a la vez muy cercanos. Por último, nuestras reseñas (tanto de libros como de obras musicales o cinematográficas) aspiran a ser breves ensayos que aporten elementos para una lectura profunda e informada.

La identidad surge cuando necesitamos contrastar con el otro, o incluso oponernos a él. En esta nueva época, la *Revista de la Universidad de México* quiere distinguirse de aquellos que no miran a su alrededor o de quienes lo hacen con indiferencia, y unirse al esfuerzo de todos los que, a través de la reflexión y el debate, buscan abolir los prejuicios, la ignorancia, el conformismo, el abuso, la violencia y la apatía. Esperamos que tú, lector, te identifiques con nuestro intento.

Guadalupe Nettel

DOS ESCRITOS

NO SÉ QUIÉN SOY

Fernando Pessoa

No sé quién soy, qué alma tengo.

Cuando hablo con sinceridad no sé con qué sinceridad hablo. Soy variadamente otro que un yo que no sé si existe (si es esos otros).

Siento creencias que no tengo. Me arrebatan ansias que repudio. Mi perpetua atención sobre mí perpetuamente me denuncia traiciones de alma a un carácter que tal vez yo no tenga, ni ella juzga que yo tengo.

Me siento múltiple. Soy como un cuarto con innumerables espejos fantásticos que distorsionan hacia reflejos falsos una única realidad anterior que no está en ninguna y está en todas.

Como el panteísta se siente árbol, e incluso flor, yo me siento varios seres. Me siento vivir vidas ajenas, en mí, incompletamente, como si mi ser participara de todos los hombres, incompletamente de cada [uno], por una suma de no-yos sintetizados en un yo postizo. **U**



Página 6: pasaje de *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação* [ca. 1915], texto establecido por Georg Rudolf Lind y Jacinto do Prado Coelho [Lisboa, 1966], trad. de Leopoldo Laurido. Se traduce con autorización de Ática. Página 7: fragmento de *Escritos sobre genio y locura*. Se reproduce con autorización de © Acantilado. Quaderns Crema, S.A.U. © Imprensa Nacional-Casa da Moeda. © de la ed. y la trad., Jerónimo Pizarro Jaramillo, 2013.

SOBRE LA HETERONIMIA

Tuve siempre, desde niño, la necesidad de aumentar el mundo con personalidades ficticias, sueños míos rigurosamente contruidos, visinados con claridad fotográfica, comprendidos desde el interior de sus almas. Yo no tenía más de cinco años, era un niño aislado y no deseaba estar sino así, y ya me acompañaban algunas figuras de mis sueños: un capitán Thibeaut, un Chevalier de Pas y otros que ya se olvidaron de mí, y cuyo olvido, al igual que el recuerdo imperfecto que guardo de ellos, constituye una de las grandes saudades de mi vida.

Puede que esto sólo evoque aquella imaginación infantil que se entretiene con la atribución de vida a muñecos o muñecas. Pero era más: yo no necesitaba muñecos para concebir con intensidad a esas figuras. Eran tan claras y visibles en mis sueños constantes, eran realidades tan exactamente humanas para mí, que cualquier muñeco, por irreal que sea, las estropearía. Eran gente.

Por lo demás, esta tendencia no se quedó atrás con la infancia; se desarrolló en la adolescencia, se arraigó con el crecimiento de ella y se volvió finalmente la forma natural de mi espíritu. Hoy ya no tengo personalidad: todo lo que en mí haya de humano, yo lo divido entre los varios autores de cuya obra he sido el ejecutor. Hoy soy el punto de reunión de una pequeña humanidad sólo mía.

Médium, así, de mí mismo, de todas maneras subsisto. Soy, sin embargo, menos real que los otros, menos indiviso, menos perso-

nal, claramente influenciado por todos ellos. Soy también discípulo de Caeiro, y todavía recuerdo el día —el 13 de marzo de 1914— cuando, tras “oír por primera vez” (esto quiere decir, tras haber escrito, con un solo aliento del espíritu) un gran número de los primeros poemas del *Guardador de rebaños*, escribí, inmediatamente, sin interrupción, los seis poemas-intersecciones que componen “Lluvia oblicua” (*Orpheu*, No. 2), patente y lógico resultado de la influencia de Caeiro sobre el temperamento de Fernando Pessoa.

Uno que otro lector, tras verificar con sorpresa que estas páginas no fueron fechadas en los manicomios de Rilhafolles o de Telhal, y tras volver a recordar la afirmación constante de los periódicos acerca del gran número de locos que falta hospitalizar.

Sin embargo, se trata sencillamente del temperamento dramático elevado al máximo; de escribir en vez de dramas en actos y acción, dramas en almas. Así de sencillo es, en su esencia, este fenómeno aparentemente tan confuso.

No niego, con todo —y la favorezco, incluso— la explicación psiquiátrica; pero conviene comprender que toda actividad superior del espíritu, porque es anormal, es igualmente susceptible de interpretación psiquiátrica. No me cuesta admitir que yo sea loco, pero exijo que se comprenda que no soy loco de una manera diferente a Shakespeare, sea cual sea el valor relativo de los productos del lado sano de nuestra locura. U



EL CEREBRO Y LA AUTOCONCIENCIA

José Luis Díaz Gómez

IDENTIDAD Y SEMÁNTICA DEL YO

Identidad es identificación: la persona humana se establece y se considera un individuo, un sujeto, un agente, un ser único al que se refiere con la palabra "yo", colocando a veces una mano abierta sobre el pecho como hace el caballero del famoso retrato pintado por El Greco. Pero, ¿qué es el yo? La pregunta es tan arcaica y trillada como polémica y difícil la respuesta. Por un lado, el budismo niega una esencia personal y, por otro, para Descartes, el yo es la instancia que puede dudar de todo menos de sí misma. De manera célebre, Hume encuentra diversas actividades en su mente por introspección, pero ningún ser permanente, ningún yo. Husserl contraargumentó que el yo no puede ser observado ya que, por definición y necesidad, es el observador. Wittgenstein afirmaba que nada dentro del campo de la visión permite concluir que haya sido visto por un ojo, por un yo. Para complicar el asunto, otros términos aledaños, mas no sinónimos, designan identidades personales: el *ego*, el *ser*, el *sujeto*, el *sí mismo* —el *self* del inglés— y el sentido más individual de la hermosa palabra *alma*; estos conceptos son tan ubicuos y recurrentes como abstractos y problemáticos.

Conviene distinguir dos usos de la palabra "yo" en castellano: el pronombre que denota la primera persona del singular —con sus variantes *me*, *mi*, *mío* y *conmigo*— y el sustantivo que distingue de otros la conciencia y el cuerpo de un individuo. En *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, de 1912, Miguel de Unamuno los

hace diáfananamente patentes: "Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. ¿Cómo? Como sea".

Este lapidario "como sea" de Unamuno constituye el meollo del problema mente-cuerpo y la atracción fatal de la neurociencia cognitiva, pues se refiere al impreciso esclarecimiento de cómo un proceso consciente surge de un estado del cerebro. Desde una perspectiva fenomenológica y lingüística, la conciencia humana parece estar estructurada por un espacio correspondiente a los objetos y "un ojo" subjetivo que los mira, es decir, por contenidos de conciencia y un yo que los experimenta. De igual forma, la sintaxis universal de sujeto y predicado construye un mundo de objetos y un yo que los glosa.

El dominio verbal del pronombre en primera persona y sus usos en el habla revelan en cierta medida la concepción y estructura del yo. En algunas frases el pronombre aparece como el cuerpo del hablante, en otras como el dueño de ese cuerpo o de sus partes; en algunas más emerge como el punto de vista, el piloto de la atención y del movimiento voluntario, el protagonista de fantasías y sueños, el "yo onírico". Los usos tan diversos del pronombre "yo" implican que el referente no es otro que el individuo que lo pronuncia, una persona viva y consciente con un cuerpo y una identidad. Pero ese yo del discurso no parece ser lo mismo que la persona, sino su elemento más esencial, ni lo mismo que la conciencia, sino un estado o nivel de conciencia capaz de observar el propio proceso consciente, es decir, un estado de autoconciencia.

El yo más arraigado y problemático implicaría a una especie de observador y agente de los

procesos cognitivos, un homúnculo que guía la atención y las acciones voluntarias, y percibe los procesos mentales. Si éste fuera el caso, habría que localizar en el cerebro a la instancia responsable de estas operaciones: un *locus* o domicilio de la conciencia de sí. Algunos filósofos de la mente llaman a esta perspectiva un "teatro cartesiano"¹ que implica "la falacia del homúnculo", la idea de que dentro del cráneo debe existir un ente, un alma, un homúnculo

¹ Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown & Co., Boston, 1991.



El Greco, *El caballero de la mano en el pecho*, 1578-80

que percibe y decide. Muchos neurocientíficos connotados niegan un yo de ese tipo como un elemento innecesario y estorboso para realizar modelos naturalistas de la mente y sus fundamentos nerviosos.²

EL YO COMO AUTOCONCIENCIA

Una alternativa a las opciones de borrar al yo o considerarlo un ente inmaterial acoplado misteriosamente al cerebro, es la de suponer que tal instancia existe como sistema neurocognitivo de autorreferencia y autorrepresentación. El yo sería el conjunto de funciones neuropsicológicas que proveen a la persona de autoconciencia: sentido de identidad, unidad y continuidad, la representación que tiene un organismo de sí mismo. De esta forma se puede superar un yo sustancial o trascendente y eludir el problema de ubicar a un homínulo en el cuerpo, el cerebro o la arquitectura de la mente.

Aunque la autoconciencia usualmente se considera la función cognitiva de más alta jerarquía, existen evidencias para afirmar que diversas funciones neurológicas básicas permiten la vinculación y diferenciación del individuo con su medio físico y social.³ Al tomar esta perspectiva, se asume que la autoconciencia surge a lo largo de la evolución biológica y el desarrollo del infante para convertirse en un sistema estratificado de funciones de autorreferencia y basado en la encefalización.

Las funciones de autorreferencia se disponen en una jerarquía que va desde las más “pri-

mitivas” y no conceptuales hasta las más desarrolladas y plenamente lingüísticas.⁴ Estas capacidades se basan en la percepción sensorial del propio cuerpo y su situación en el nicho ambiental, capacidades en buena medida inconscientes que poseen las criaturas prelingüísticas y tienen como fundamento la propiocepción —la percepción del propio cuerpo en los seres vivos dotados de cerebro—. Tales criaturas disfrutaban de una representación primordial y sensoriomotriz de su cuerpo, “el andamiaje primitivo del yo”.⁵ Un momento crucial de la evolución de estas funciones está en la capacidad de representación de sí mismos en animales de alto nivel de desarrollo encefálico, vinculada a las funciones ejecutivas y la introspección. En los seres humanos estos procesos permiten la representación semántica contenida en los pronombres, y se asocian estrechamente con la conciencia de la muerte y de los otros para finalmente permitir la conciencia moral, fundamento de la ética.

Es posible distinguir seis funciones cognitivas que integran la autoconciencia en forma de un todo articulado; ordenadas por complejidad ascendente son: propiedad, situación, introspección, agencia, alteridad y conciencia moral.

PROPIEDAD: EL MAPA DEL CUERPO

En todas las criaturas encefalizadas existe un sistema sensorial dependiente de la actividad de receptores situados en músculos, tendones y articulaciones, los cuales envían al cerebro información sobre la posición, la orien-

² Rodolfo R. Llinás, *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, Norma, Bogotá-México, 2003.

³ Georg Northoff, “Is the Self a Higher-Order or Fundamental Function of the Brain? The ‘Basis Model of Self-Specificity’ and Its Encoding by the Brain’s Spontaneous Activity” en *Cognitive Neuroscience*, 2015, 7, pp. 203-222.

⁴ El concepto inicial fue introducido por José Luis Bermúdez en *The Paradox of Self-Consciousness*, MIT Press, Cambridge, 1998, y ampliado por J. L. Díaz en *La conciencia viviente*, FCE, México, 2007.

⁵ Afortunado concepto del neurobiólogo Francisco Pellicer.

La capacidad para reconocerse a uno mismo es probablemente un requisito y una consecuencia de reconocer a los otros, atribuirles estados mentales y desarrollar empatía.

tación y el movimiento de las partes del propio cuerpo. La sensación resultante se denomina *propiocepción*, implica la situación, la postura y los movimientos del cuerpo, y requiere en los mamíferos de una zona de la corteza cerebral en la que están representadas las partes del cuerpo de forma cruzada —el hemicuerpo izquierdo en el hemisferio derecho y el hemicuerpo derecho en el hemisferio izquierdo—. Esta topología anatómica y funcional constituye el *mapa somatotópico* y en el humano conforma el llamado “homúnculo sensorial” situado de cabeza en la primera circunvolución del lóbulo parietal. Además de este mapa sensorial, se perfila otro sistema más difuso que integra la información proveniente de las vísceras y que permite la sensación y percepción del interior del cuerpo conocida como *interocepción*.

Desde sus inicios, la neurofisiología ha encontrado que todo movimiento autogenerado está etiquetado como propio por el cerebro, lo cual otorga a la criatura un sentido intrínseco y directo de su cuerpo y permite diferenciar si un movimiento fue producido por él mismo o por fuerzas externas. Esta función también explica por qué la escena visual permanece estable, a pesar de los movimientos oculares y de la cabeza que vuelven inestable la imagen en la retina. Esta *automonitorización* es otro fundamento de antigua raigambre biológica que sustenta la autoconciencia.

El conjunto de estas capacidades permite una integración denominada *imagen corporal*, la representación del propio cuerpo que permite el autorreconocimiento, el cual se ha detectado en varias especies animales con el ingenioso experimento de marcar su frente y observar con precisión su conducta ante el espejo. Si el animal toca su frente ante el es-

pejo, demuestra la aptitud de reconocerse.⁶ Son pocas las especies que pasan esta “prueba de la marca”: los chimpancés, los orangutanes, los delfines, los elefantes y, sorprendentemente, las urracas.

La imagen corporal resulta alterada en padecimientos como la anorexia y la vigorexia que dependen de la imagen que los individuos pretenden tener ante los demás. La capacidad para reconocerse a uno mismo es probablemente un requisito y una consecuencia de reconocer a los otros, atribuirles estados mentales y desarrollar empatía,⁷ capacidades fundamentales para habilitar el sistema de la alteridad, como veremos adelante.

SITUACIÓN: UN LUGAR EN EL MUNDO

La percepción del ambiente permite interactuar con los objetos del medio sin necesidad de un procesamiento cognitivo muy elaborado. Esta capacidad se ha denominado *affordance* en inglés, y se refiere a que las criaturas no sólo perciben los objetos de su medio, sino también las posibilidades que tienen para actuar sobre ellos.

En conjunción con estas posibilidades, los organismos encefalizados tienen un sentido de ubicación y dirección que les permite desplazarse en su medio; disfrutan de un punto de

⁶ La técnica inicial fue descrita por Gordon G. Gallup Jr. en “Chimpanzees: Self-Recognition” en *Science*, 1970, 167 (3914), pp. 86-87.

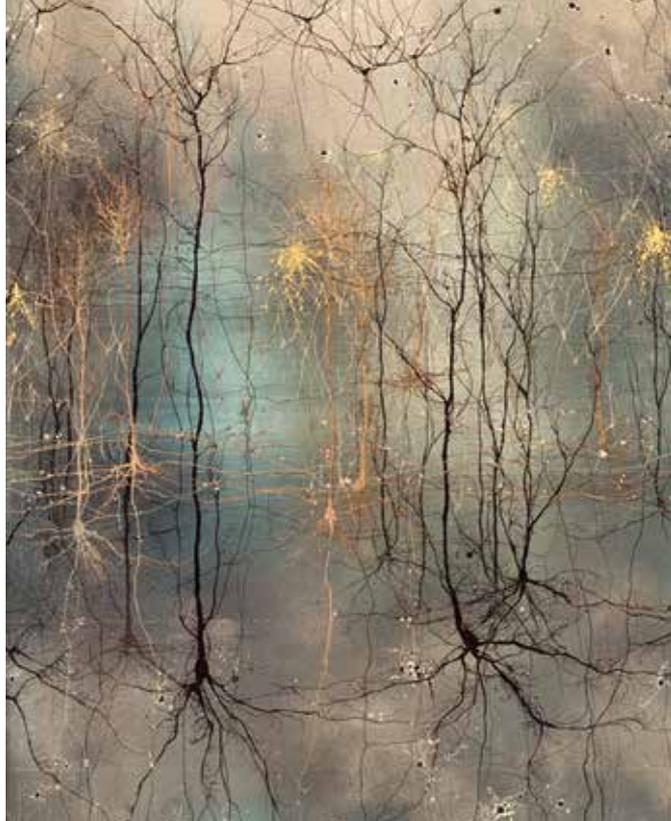
⁷ Frans de Waal, *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*, Three Rivers Press, Nueva York, 2009.

vista elemental en los menos desarrollados y que adquiere mayor prominencia conforme son más complejos. En los seres humanos esta función consiste en un vector de observación que puede ser dirigido al mundo externo, al propio cuerpo o proporcionar un acceso privilegiado a los estados mentales, una propiedad intrínseca de la subjetividad. El punto de vista cognitivo desemboca en las diversas formas de interpretar la realidad o incluso en la perspectiva que toma un hablante o escritor para simular el ángulo o la posición desde la que se narra una historia. En la lengua castellana el verbo "estar" puntualiza de manera eficiente la situación del individuo y sus diversas operaciones.⁸

El sentido de posición y localización del individuo en el espacio y el tiempo tiene como sustrato cerebral ciertas neuronas del hipocampo que se activan cuando el organismo se localiza en un punto específico, y por ello se llaman *neuronas de lugar*; en la vecina corteza entorrinal otras neuronas generan un sistema de coordenadas para navegar en un espacio con sentido.⁹

AGENCIA: DE LA IDEA A LA ACCIÓN

Se denomina *agencia* a la capacidad de un organismo o individuo para actuar en el mundo de forma dirigida y deliberada, por lo que forma parte de la vida propositiva y la voluntad. En la ciencia cognitiva actual se identifica una serie de *funciones ejecutivas* entre las que se encuentran la dirección de la atención, la modulación de la expresión emocional y la planeación de movimientos inmediatos; típica-



Greg Dunn, *Columnas corticales*, 2014

mente se aplican en la memoria de trabajo, es decir, durante los actos presentes que requieren decisiones y operaciones selectivas a corto plazo. La evidencia neurocientífica indica que las funciones ejecutivas humanas dependen de los lóbulos frontales, las regiones cerebrales de mayor desarrollo en la última etapa evolutiva que desembocó en *Homo sapiens*.

La función ejecutiva central de la atención, la acción y el movimiento voluntario es un ingrediente incuestionable de la experiencia de agencia y de la voluntad porque la acción intencional se encuentra íntimamente vinculada con el control del movimiento corporal guiado por un plan motor en el que está representada la meta como el estado final y objetivo de la acción.¹⁰ Es pertinente señalar que la vo-

⁸ José Luis Díaz, "Razón de estar: cognición situada y cerebro partícipe" en *Ludus Vitalis*, 2015, 33 (44), pp. 85-107.

⁹ El Premio Nobel de Fisiología y Medicina 2014 se otorgó a John O'Keefe, May-Britt Moser y Edvard I. Moser por haber descubierto las células que constituyen el sistema de posición del cerebro.

¹⁰ Romina Ibarra y Lucía Amoruso, "Acción intencional, intención en acción y representaciones motoras: algunas puntualizaciones sobre la Teoría Causal revisada y su posible articulación con la neurociencia cognitiva en acción" en *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento*, 2011, 3 (1), pp. 12-19.



luntad de elección y de acción se ejerce precisamente en estados mentales de autoconciencia y se liga con la sensación y la capacidad de determinación, planificación y autonomía que se consideran centrales para la individualidad y personalidad humanas.

INTROSPECCIÓN: PIENSO, LUEGO SOY

La introspección es la habilidad autorreflexiva de la persona para percatarse de sus estados o procesos mentales y abrigar pensamientos sobre sí misma. No es una capacidad exclusivamente humana, pues hay evidencias de que muchos animales piensan sin palabras al ser capaces de realizar estrategias,¹¹ aunque sólo los seres humanos proveen evidencia verbal de percatarse de sus estados mentales. El pensar sobre uno mismo está relacionado con la *memoria episódica*, que permite recordar, re-

crear e interpretar experiencias pasadas y construir una autobiografía, una narrativa del propio pasado. La persona se identifica con su historia individual al considerar que a lo largo de su vida persiste como una misma conciencia.

La *apropiación lingüística* de los contenidos de la conciencia ocurre mediante las múltiples aplicaciones de los pronombres de primera persona —yo, mí, mío— a las que nos hemos referido antes. Esta capacidad es una de las razones del dualismo mente-cuerpo sostenido por Descartes, pues separa al yo pensante de los contenidos de su experiencia. A esta aparente dicotomía se puede responder que la introspección es un estado mental reflexivo de alto orden y no un acceso privilegiado del yo a los estados mentales.

Adosado a la apropiación lingüística de los pronombres en primera persona está el *nombre propio* con el que se identifica a los individuos. Se suponía un hecho exclusivamente humano, por lo que ha sido una sorpresa constatar que los delfines emiten sonidos que sólo identifican a un individuo específico de la manada, ya que sólo él responde a ese “nombre”. Otra consecuencia de las funciones introspectivas y autobiográficas supuestamente exclusivas de nuestra especie es la *conciencia de la muerte*, que otras especies comparten en alguna medida, a juzgar por la conducta ante cadáveres de sus congéneres.¹²

ALTERIDAD: PENSAR EN EL OTRO

La capacidad para atribuir experiencias a otros durante la hominización fue probablemente

¹¹ José Luis Bermúdez, *Thinking Without Words*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

¹² José Luis Díaz, *La conciencia viviente*, FCE, México, 2007, capítulo XVI.

uno de los orígenes de la autoconciencia humana, pues los homínidos debieron actuar como “psicólogos naturales” en un “nicho cognitivo”, lo cual favoreció la encefalización y las capacidades de la autoconciencia.¹³ Hay dos explicaciones para la capacidad humana de atribuir estados mentales a otros. La primera, llamada *teoría de la teoría*, supone una disposición psicológica innata que establece relaciones causales entre estímulos del ambiente, estados mentales y comportamientos, la cual permite predecir los estados mentales y las conductas de otros. La segunda es la *teoría de la simulación* y postula que la adscripción mental ocurre gracias a una habilidad de explotar los recursos afectivos propios para explicar y predecir la conducta de otro sin necesidad de una teoría tácita. Por ejemplo, la percepción de experiencias de dolor físico en sujetos allegados activa partes de la matriz cerebral del dolor en el observador.¹⁴ Se trata de una mimesis que representa el dolor en otros al simular y recrear la experiencia del dolor en uno mismo.

La alteridad implica no sólo la atribución de estados mentales, sino la capacidad para alternar la posición propia con la de otro en una resonancia de empatía.¹⁵ Paul Ricoeur afirma que el sentido del Sí mismo se reconoce en relación, oposición e identificación con el Otro: la ipseidad y la alteridad se requieren mutua-

mente.¹⁶ En el contexto de una comunidad de relaciones de interdependencia y reciprocidad, esta forma de alteridad permite que el individuo construya una interpretación de su propio valor, una *autoestima*, y que cuide de sus congéneres o de individuos de otras especies.

El descubrimiento de las llamadas *neuronas espejo*, redes de neuronas involucradas tanto en el movimiento propio como en la observación del movimiento en otros individuos, y el hallazgo de neuronas que responden a personas particulares, constituyen elementos torales para entender la experiencia de la alteridad, pues implican la existencia de un sistema de representación de los otros, un sistema biológico de empatía.¹⁷

CONCIENCIA MORAL: EL FUNDAMENTO DE LA ÉTICA

La *empatía* es una operación fundamental de la alteridad pues permite el desarrollo de conductas morales y éticas. Hay evidencias de que existe empatía en animales, aprendida a través del cuidado parental y de los sistemas cerebrales involucrados en su expresión.¹⁸ Al motivar el cuidado de los otros, inhibir la agresión y facilitar la cooperación, la empatía condiciona la vida social y frecuentemente se considera la fuente de la conducta moral y de la justicia. Pero la empatía por sí sola no basta para explicar la conciencia moral, pues ésta necesita normas y valores para aplicarlas en acciones protectoras o benéficas. Por ejemplo, la empatía es un ingrediente básico de la *compasión*, pero no es suficiente, pues el

¹³ Véase Nicholas Humphrey, *La reconquista de la conciencia. Desarrollo de la mente humana*, FCE, México, 1987, p. 194; Steven Pinker, “The Cognitive Niche: Coevolution of Intelligence, Sociality, and Language” en *PNAS*, 2010, 107, pp. 8995-8999; y W. Prinz, “Modeling Self on Others: An Import Theory of Subjectivity and Selfhood” en *Consciousness and Cognition*, 2017, 49, pp. 347-362.

¹⁴ Yawei Cheng *et al.*, “Love Hurts: An fMRI Study” en *NeuroImage*, 2010, 51 (2), pp. 923-929.

¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, París, 1990.

¹⁷ Giacomo Rizzolatti y Claudia Raighero, “The Mirror-Neuron System” en *Annual Review of Neuroscience*, 2004, 27, pp. 169-192.

¹⁸ J. Decety y J. M. Cowell, “Empathy, Justice, and Moral Behavior” en *AJOB Neuroscience*, 2015, 6 (3), pp. 3-14.

sentimiento de pena o aflicción desencadenado por la percepción de sufrimiento en otro necesita ser complementado con la tendencia e intención de confortar o mitigar el sufrimiento percibido.¹⁹

En 1919, el geógrafo y anarquista ruso Piotr Kropotkin consideró que el *apoyo mutuo* sería un motor evolutivo de la hominización más eficiente que la competencia, en tanto que en 1990 el filósofo alemán Jürgen Habermas propuso que las intuiciones morales del ser humano probablemente tienen un componente evolutivo que se manifiesta en presupuestos normativos de interacción social en los miembros

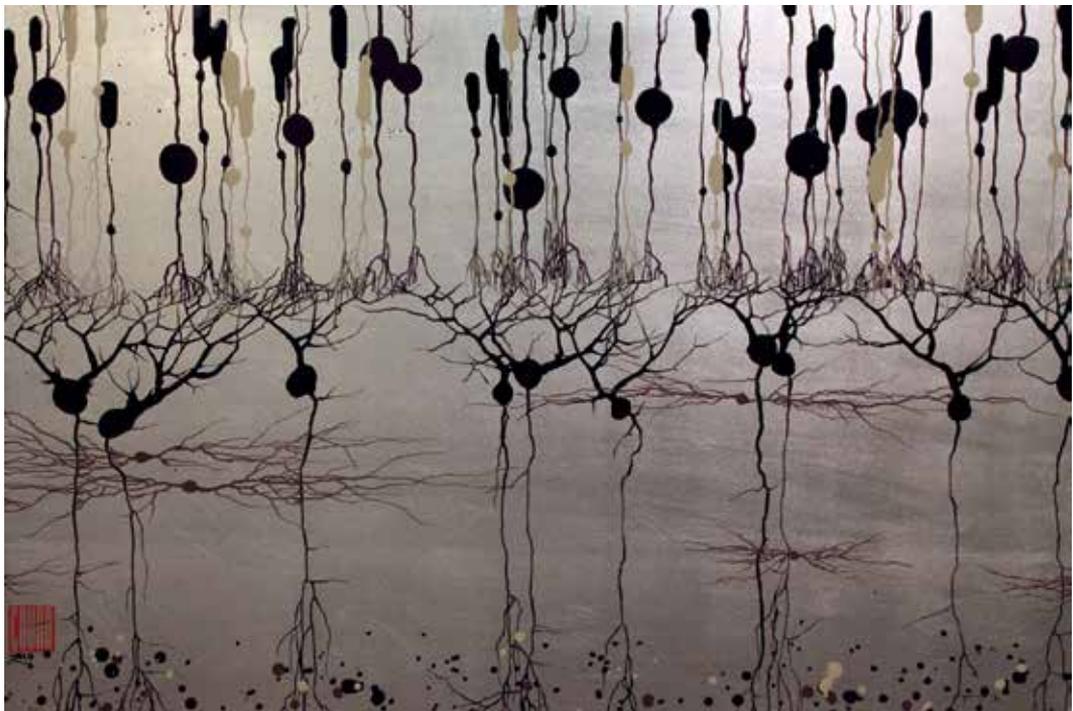
de toda sociedad.²⁰ Al encontrarse inmersa en la evolución de la vida, la conciencia moral recupera el significado vital de la capacidad ética enraizada en la naturaleza humana.²¹

Las investigaciones en neurociencia social reafirman la posibilidad de un componente innato de la moralidad y proponen una red neuronal que responde a dilemas morales que involucra a la corteza prefrontal. Esta red se relaciona con mecanismos de identificación con otros congéneres y presenta disfunciones en personas con personalidad psicopática, caracterizadas precisamente por una deficiente o nula conciencia moral.

¹⁹ Roberto E. Mercadillo, *Retratos del cerebro compasivo*, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales "Vicente Lombardo Toledano", México, 2012.

²⁰ Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, 1990.

²¹ Juliana González, "Conciencia y neuroética" en *Ciencia*, 2011, 62, pp. 18-23.



Greg Dunn, *Retina*, 2012

La investigación contemporánea en neurociencia social y neuroética viene a sustanciar así la idea de que la autoconciencia, en reciprocidad con la heteroconciencia, es el fundamento de la ética. En efecto: no habría ética sin la capacidad de observar, criticar y modificar nuestros estados mentales; sin la capacidad de inferir que el prójimo tiene una conciencia similar a la propia y es capaz de sufrir, gozar, desear, razonar y de tener voluntad; sin sentirnos responsables y dependientes del prójimo.

EL IMPRECISO ESCLARECIMIENTO DE LA AUTOCONCIENCIA

Hemos visto brevemente que la autoconciencia es un cúmulo de capacidades cognitivas, cerebrales y conductuales enraizado en la identidad humana y en el funcionamiento de la mente, pues las operaciones cognitivas surgen y operan sobre un andamiaje de funciones de autorreferencia. Ahora bien, además de esta función implícita, la autoconciencia puede hacerse explícita cuando los individuos se percatan de su cuerpo y de sus operaciones mentales, cuando deliberan, reflexionan o controlan su atención, memoria y, en general, el

capacidad y la penetración de la autoconciencia. Uno de los posibles efectos de estas prácticas es la producción de estados amplificados de conciencia que se conocen como éxtasis. Parece paradójico anotar que una de las características reportadas en múltiples expresiones universales de los estados extáticos es la dilución de la identidad en una realidad más vasta que engloba y traspasa al individuo. Al penetrar en la hondura que son y al tomar conciencia del vasto entorno en que se diluyen, los más osados labradores de la autoconciencia en todos los tiempos y culturas han trascendido su individualidad, su identidad privada y su extinción. La conformidad de este acontecimiento en las más diversas tradiciones culturales motivó el concepto de "filosofía perenne" en la antología del mismo nombre publicada en 1945 por Aldous Huxley, notable escritor, pensador y erudito británico-estadounidense.

La autoconciencia se revela, en fin, como el conjunto de capacidades de autorrepresentación que hace posible la identidad, el funcionamiento cognitivo y consciente de la persona humana. Pero más allá de esta dotación

Una de las características reportadas en múltiples expresiones universales de los estados extáticos es la dilución de la identidad en una realidad más vasta que engloba y traspasa al individuo.

curso de sus actos y su proyecto de vida. Así, la autoconciencia es probablemente el recurso mental más destacado de la especie humana y por ello ha sido metódicamente cultivada en muchas tradiciones de sabiduría.

Diversas formas de control de la atención empleadas en técnicas de contemplación y meditación tienen como objeto acrecentar la

tácita, el potencial de la autoconciencia sólo puede desarrollarse en cada quien mediante la introspección, la reflexión, el control de sí mismo y el cuidado del otro para llegar a disfrutar algo o mucho de sus dones: dar sentido a la vida, acoplarse con la naturaleza, disfrutar del amor, enriquecer la comunidad y la cultura humanas. **U**



ËËTS, ATOM

ALGUNOS APUNTES SOBRE LA IDENTIDAD INDÍGENA

Yásnaya Elena Aguilar Gil

*Cuando la incertidumbre sobre la identidad
crece, la acción se paraliza.*

SHEBA CAMACHO

CONTINUOS

Una persona habla. Sucede un hecho acústico en el mundo. La boca emite un tipo de ruido especial que es significativo. No todos los sonidos que emiten nuestros labios pueden comunicar significado, pero del universo de ruidos que podemos hacer con la boca, un subconjunto importante forma parte del acto de hablar. La voz que comunica a través de una lengua es una masa sonora más o menos informe, como dicen que dijo Ferdinand de Saussure, una masa sin cortes discretos. Sin abstracciones, en los hechos tenemos que un flujo sonoro emana de la boca cada vez que hablamos. Cada acto de habla es único y cada vez se emite un fluido sonoro estrictamente irrepetible. La idea de que al hablar producimos unidades concretas llamadas "palabras" es, en un sentido, una ficción potenciada por la escritura que codifica espacios en blanco inexistentes en la oralidad. Aún más, la idea de que al hablar producimos una hilera de fonemas concatenados que forman palabras con sentido es más o menos incorrecta. En realidad, en la masa sonora que producimos al hablar es muy difícil, si no imposible, delimitar exactamente las fronteras en donde termina un sonido y comienza otro. Estrictamente no existen tales fronteras en cada hecho acústico que producimos al hablar. Nuestra mente interpreta ese chorro



Carlos Mérida, *Bailes de México*, 1939

Me di cuenta de que yo, además de ser mixe, era indígena.

sonoro, lúbrico y continuo que sale de nuestra boca para poder hallarle un sentido, hacerlo significar. Un sistema lingüístico mental crea las unidades y las delimita: "aquí hay un fonema, ésta es una palabra".

Lo maravilloso de escuchar una lengua que no se comprende es que este hecho vuelve a ser evidente: el fluido sonoro que sale de la boca de uno de los cinco últimos hablantes de la lengua kiliwa fluye ante mis oídos libre de toda restricción que pueda imponerle mi mente no iniciada, la cual, a pesar de todo, trata de buscarle sentidos, unidades, buscar algo que le parezca remotamente conocido. Pronto me rindo y me sumerjo en un río acústico, sé que para alguien eso que escucho es un acto de habla, que ese hecho acústico pretende significar, pero todo eso se me escapa.

A menudo me pregunto si mi conocimiento de la realidad opera de manera semejante, si la realidad es, *en realidad*, un río informe de continuos, acontecimientos y procesos sobre los que hago operaciones ontológicas y logro sacar unidades, categorías discretas, objetos determinados, con límites, listos para ser utilizados. Pienso entonces que tener conciencia de mí como una persona distinta del resto, un ser discontinuo y discreto, es resultado de una proyección mental; me asusta considerarlo siquiera. La identidad es una operación mediante la cual las personas se piensan y existen como entes discretos. Las personas somos los fonemas o las palabras-individuo impuestas sobre este chorro continuo que es el universo.

CONTRASTES

Mi lengua materna es el mixe, una lengua mesoamericana que hace una distinción in-

terezante en los pronombres correspondientes a la primera persona del plural que podría traducirse como "nosotros". *Ēëts* es un nosotros que excluye al oyente, *atom* es un nosotros que lo incluye; si me dirijo a ti, lectora, lector, utilizando "*ēëts* tenemos sueño" implica que nosotros, tú no, tenemos sueño; si utilizo "*atom* tenemos sueño" comunico que tú y yo tenemos sueño. No hay manera de no elegir, el que te escucha está incluido o no lo está, dejando lejos la genial ambigüedad del *nosotros* castellano. Es necesario el contraste para crear categorías distintas, reconocerse no sólo distintos sino también contrastantes. La identidad, al igual que los fonemas, necesita del contraste para configurarse.

Como una persona que aprendió a hablar una lengua distinta a la que entonces se daba por llamar "lengua nacional", el tema de la identidad parecía algo obligado. Los estudios sobre la identidad están bastante focalizados sobre pueblos indígenas y lo que, en general, erróneamente me parece se ha dado en llamar "minorías" étnicas o también "diversidades" o lo que tal vez, si fueran más cínicos, llamarían "desviaciones de la norma". "¿Has tenido alguna vez una crisis de identidad?", me preguntó alguien hace algunos años. No supe contestar, porque el concepto mismo de "identidad" me era inasible, escurridizo y algo indefinible, como puede verse luego de una rápida revisión bibliográfica.

Sin embargo, dos experiencias moldearon especialmente varias de mis ideas actuales sobre la identidad. Una de ellas tiene que ver con el proceso mediante el cual me di cuenta de que yo, además de ser mixe, era indígena. Crecí en una comunidad rodeada de otros pue-

blos mixes y zapotecos; durante la infancia pasé la mayor parte del tiempo hablando en una lengua en la que no existía el equivalente de la palabra "indígena". El mixe divide el mundo entre *ayuujk jä'äy* (mixes) y *akäts* (no mixes), no importa si naciste en la Ciudad de México o eres zapoteco del Valle de Oaxaca, en mixe te llamarán y serás *akäts*. La conciencia de ser indígena me nació cuando llegué a la ciudad, aprendí que lo era y me percaté de sus implicaciones. La primera vez que le conté a mi abuela (monolingüe en mixe) sobre el hecho de que ella, al igual que yo, era

mental enfocado sobre todo en atraer al turismo; se trata de una explotación de ciertos rasgos culturales de los pueblos indígenas de Oaxaca para construir un discurso identitario oaxaqueño listo para el consumo. Sin embargo, como escuché en una conferencia sobre el tema, esta misma Guelaguetza ha tomado nuevos rumbos y significados para la comunidad migrante oaxaqueña en California, Estados Unidos. Cada año, mediante organizaciones autogestivas, los migrantes oaxaqueños organizan distintas Guelaguetzas que, aunque muy parecidas a la Guelaguetza oficial en

¿Es posible quedarse sin identidad? ¿Se puede hablar de una identidad fuerte o de una identidad débil? Cuando hablamos de identidad en este sentido, tal vez hablamos sólo de algunos de los rasgos que la definen. Nadie en el mundo puede quedarse sin identidad nunca, la identidad sólo se reconfigura.

indígena, lo negó. Ella es mixe, no indígena. Fue muy enfática en eso. Me di cuenta entonces de que ser indígena no había sido un rasgo de mi identidad durante mucho tiempo y que no sería nunca parte de la identidad de mi abuela. Mi crisis de identidad se trató entonces de no entender qué era la identidad.

La segunda experiencia me planteó nuevas preguntas. La Guelaguetza es una fiesta anual que se celebra en Oaxaca, el segundo y el tercer lunes de julio. El gobierno oaxaqueño, a través de un llamado Comité de Autenticidad, invita a distintas comunidades del estado a presentar sus bailes en la ciudad. La Guelaguetza ha sido calificada como la fiesta folclórica más importante de Latinoamérica, pero después de un breve análisis no es difícil concluir que se trata de un festival guberna-

las formas, son totalmente distintas en cuanto al fondo. Mientras que en Oaxaca se trata de un evento gubernamental, en California se trata de un evento autónomo, producto de la articulación comunal de los migrantes que se instaure como un desafío al Estado mismo, sobre todo en un contexto tan adverso a los migrantes. Casi al final, la conferencista apuntó, entre otras cosas, que la Guelaguetza en California fortalecía también una identidad que tendía a desaparecer o a deslavarse. Esto último me planteó muchas preguntas. ¿Es posible perder la identidad? ¿Es posible quedarse sin identidad? ¿Se puede hablar de una identidad fuerte o de una identidad débil? Cuando hablamos de identidad en este sentido, tal vez hablamos sólo de algunos de los rasgos que la definen. Nadie en el mundo pue-

de quedarse nunca sin identidad, la identidad sólo se reconfigura.

IDENTIDAD Y CONTRASTE

Cada persona posee un sinnúmero de características. Cada persona es un continuo que puede dividirse en un haz de rasgos potencialmente infinito. He pensado en llamar *identidad* al subconjunto de rasgos que establecen contrastes. Es verdad que todas las personas poseen el rasgo "terricola". Nadie puede negar que todas las personas del mundo lo sean; sin embargo, quisiera sostener que el rasgo "terricola" aún no forma parte de una identidad reivindicable porque no contrasta. Imagino que ante un posible contacto con habitantes de otros planetas, ese rasgo, presente siempre, contrastaría de inmediato y se incorporaría al conjunto de rasgos que definen nuestra identidad. Aún más, ante un encuentro hostil con posibles marcianos, el rasgo "terricola" podría alcanzar tanta importancia que probablemente se le llenaría de símbolos, y también prejuicios, que fortalecerían aún más ese contraste. Se hablaría del orgullo terrícola, de la resistencia terrícola o incluso de la cultura terrícola.

A lo largo de la vida, las personas podemos inscribirnos en distintos espacios que posibilitan establecer determinados contrastes, de manera que el subconjunto de rasgos que es nuestra identidad puede ir cambiando. Ciertos rasgos, presentes siempre, pueden ser irrelevantes en determinados contextos mientras que en otros se activan inmediatamente. La forma de la nariz, un rasgo existente pero irrelevante, de pronto cobró una importancia inusitada entre hutus y tutsis en un contexto de represión y genocidio. Me pregunto qué rasgos ahora irrelevantes en mí estable-

cerán contrastes en otros contextos y formarán parte de mi identidad.

En los nuevos contextos en los que me inscribí al irme de Ayutla, el rasgo "indígena" se activó y esa activación va más allá de mi voluntad. Es probable que ese rasgo nunca pueda activarse en la manera en la que mi abuela ve el mundo, de algún modo ella queda más o menos a salvo de ese contraste; a pesar de que las políticas públicas que utilizan la categoría "indígena" siempre van a afectar su vida, en lo particular, en la experiencia identitaria de mi abuela, ser indígena es algo bastante irrelevante: "soy mixe, no indígena" seguirá repitiendo.

No obstante que las personas vamos experimentando estos contrastes a lo largo de nuestra existencia, sería ingenuo pensar que las circunstancias que activan el subconjunto de rasgos contrastantes que es la identidad se basen por completo en decisiones personales. El hecho de establecer un contraste entre el mixe y el español en la escuela no dependió de mí sino de una serie de sistemas articulados. El hecho de saberme mixe viene potenciado por discursos, narrativas, rituales y símbolos que me antecedieron.

Las identidades colectivas se forman potenciando ciertos rasgos contrastantes en común a través de la historia, que terminan formando parte de experiencias identitarias particulares. Sin embargo, los factores que determinan qué rasgo será el contrastante, el potenciado por símbolos, narrativas y rituales, pueden ser producto de una manipulación determinada desde los grupos de poder para conseguir ciertos fines.

IDENTIDAD, NACIONALISMO Y PODER

Aquí me gustaría detenerme en un hecho importante: el establecimiento de los contras-

tes de rasgos, su importancia y su funcionamiento está mediado por un sistema complejo. El establecimiento de los rasgos identitarios se determina dentro de una compleja red de relaciones de poder. En la actualidad, los estados nacionales se erigen como uno de los entes monopolizadores en la generación de discursos identitarios y sus símbolos: establecen una jerarquía para las diferencias, determinan un conjunto de rasgos de aquello que debe ser normal y respecto de lo cual los demás contrastamos. Esos rasgos se relacionan con símbolos, himnos, bailes, historia, folclor y gastronomía. El contraste entre rasgos es naturalmente simétrico, pero los estados nacionales los jerarquizan eligiendo un conjunto de rasgos simplificado que en nuestro caso llaman "identidad mexicana". Lo mismo sucede con todos los otros sistemas, el patriarcal, el racial y el capitalista. Estos sistemas jerarquizan los elementos en contraste e influyen en la generación de experiencias identitarias.

La creación de un mundo dividido en países, en estados nacionales, prefiguró una experiencia identitaria antes inexistente: la nacionalidad oficial. El mundo se dividió en poco más de 200 países, su creación se vio acompañada de la generación de identidades artificiales que casi siempre se contraponen o combaten experiencias identitarias nacionales que no sean las que han creado los estados. Miles de naciones y pueblos quedaron encapsulados dentro de poco más de 200 entidades legales que, más allá de su función administrativa, monopolizan la generación de experiencias de identidad. Se trata de ideologías convertidas en experiencias identitarias a través de discursos y prácticas nacionalistas. Los honores a la bandera de los lunes, la ley de los

símbolos patrios, la representación estatal en justas deportivas como las Olimpiadas o las competencias mundiales deportivas, los libros de historia oficial y las "fiestas patrias" crean experiencias de identidad únicas.

En 1998, los pueblos hablantes de lenguas distintas al francés propusieron que la Constitución francesa reconociera al menos la existencia de dichas lenguas; la Academia Francesa se negó rotundamente argumentando que ese reconocimiento atentaría contra la "identidad nacional" de la república. Su gesto me parece elocuente como pocos, la sola mención oficial de que Francia es un estado multilingüe atenta contra la identidad nacional construida por el Estado. Las identidades nacionales existen porque intentan monopolizar y silenciar otras identidades políticas e históricas.

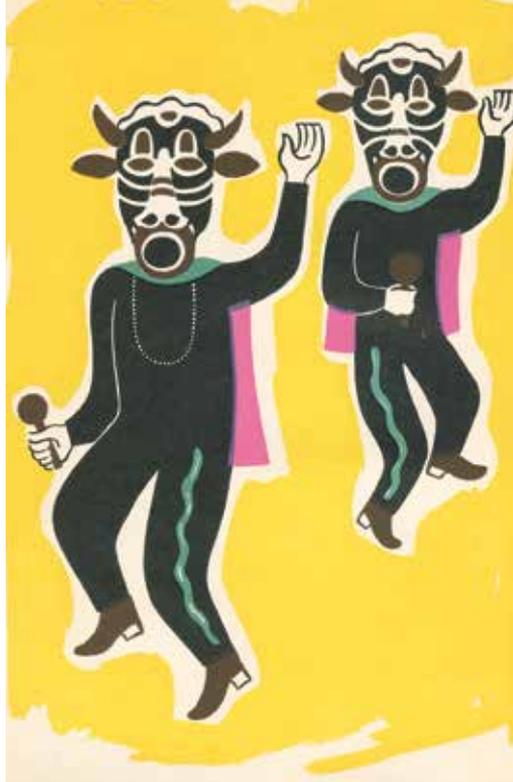
Si definimos "pueblo indígena" como una nación que no formó su propio estado nacional, quedó encapsulado dentro de uno y además sufrió colonialismo, podremos ver que el rasgo indígena se crea y se explica siempre en función de la existencia de un Estado. Soy indígena en la medida en que pertenezco a una nación encapsulada dentro de un Estado que ha combatido, y combate aún, la existencia misma de mi pueblo y de mi lengua, que niega la historia de mi pueblo en las aulas, que ha intentado silenciar los rasgos contrastantes de mi experiencia como mixe mediante un proyecto de amestizamiento que intenta convertirme en mexicana.

El rasgo mexicano, inexistente hace 300 años, moldea y jerarquiza las narrativas identitarias de las personas. En este sentido, mi experiencia como indígena se contrapone y a menudo se contradice con la que tengo como mixe. Mi experiencia como mixe se opone a la experiencia de múltiples pueblos en el mun-

do. El pueblo mixe posee un territorio, una lengua y una historia que contrasta con la del pueblo zapoteco, del pueblo ainu en Japón o el de la nación saami que habita en los países del norte de Europa. En cambio, el rasgo "indígena" contrasta con el rasgo identitario creado por el nacionalismo mexicano. No he deseado nunca dejar de ser mixe, he deseado muchas veces dejar de ser indígena. Dejar de ser indígena sin dejar de ser mixe implicaría que el discurso y las prácticas estatales que combaten manifestaciones de rasgos de identidad distintos a los oficiales habrían dejado de operar, significaría que puedo tomar clases de cualquier materia en mi lengua materna o conocer la historia de mi pueblo en las aulas o, aún más, que mi pueblo puede tomar libre determinación sobre los bienes naturales presentes en nuestro territorio.

Parafraseando al periodista mapuche Pedro Cayuqueo, declaro que "soy mixe pero tengo pasaporte mexicano por un lamentable y trágico accidente histórico que a veces preferiría no recordar". Sin embargo, aunque me pese, no puedo negar que ese rasgo, ser mexicana, forma parte del conjunto de los rasgos identitarios que contrastan en mí; esto evidencia que los sistemas que moldean las experiencias de un habitante de Mérida, de la ciudad de Durango o de un pueblo como Ayutla Mixe no depende siempre de ellos. Así como en la masa sonora que sale de la boca de alguien al hablar podemos identificar cinco, seis o siete unidades vocálicas dependiendo de la lengua, así los sistemas de poder, las ideologías y la historia nos moldean ciertos rasgos de identidad.

El discurso identitario creado por el Estado se impone como la norma. Toda diferencia del rasgo normal contrasta jerárquicamente,



Carlos Mérida, *Bailes de México*, 1939

de modo que es común escuchar que los pueblos indígenas tenemos una identidad muy fuerte. No es que la población no indígena no posea una identidad fuerte, es que se ha asignado que los indígenas somos los contrastantes, los distintos. Amestizarse no es perder identidad, es reconfigurarla, es adherirse a un rasgo que un sistema ideológico ha creado y ha determinado como la norma.

Por fortuna, rasgos como "mexicana", "indígena", "mixe" son sólo algunos de los que forman parte del subconjunto que contrasta y que llamo "identidad". También soy mujer, también soy oaxaqueña, también soy serrana, por mencionar algunos. También soy terrícola. En algún mundo posible, lectora, lector, también eres *akäts*, tal vez no lo sepas, tal vez no forma parte de tu identidad, tal vez nunca has contrastado de esa manera, pero si un día vienes a visitarme compartirás un rasgo junto con un zapoteco o un chinanteco: eres un *akäts*, un no-mixe. Y eso también es bueno. **U**



EUROPA Y LA PRIMERA GUERRA DE ALGORITMOS

Andrea Bajani

Traducción de Carlos Gumpert

En 1997, W. G. Sebald pronunció en Zúrich algunas memorables conferencias sobre el tema “Guerra aérea y literatura”. Se trataba, en esencia, de lecciones de poética y de reflexión sobre el estado de la literatura alemana después de la Segunda Guerra Mundial. Los textos de las conferencias, reelaborados posteriormente, fueron publicados en un volumen que sigue siendo hoy en día una de las cimas de la obra de Sebald y uno de los intentos más asombrosos de establecer un nexo entre los despropósitos del siglo XX y las obras producidas por los escritores. El siglo breve, como lo llamó Hobsbawm, había abierto de par en par preguntas abismales, y los artistas articularon a su vez ulteriores preguntas, cada uno a su manera. Adorno llegó a decir de una vez por todas que era imposible escribir poesía después de Auschwitz, pero fueron muchos, desde Paul Celan a Primo Levi, afortunadamente, los que no le hicieron caso. Grabaron sus palabras en el cuerpo de la Historia, y la Historia, como es natural, sangró.

Sebald era un escritor y no un historiador. Lo que significa que su descripción, y antes incluso su método, pasaba a través de la decepción de las expectativas. Los escritores tratan de sabotear la versión del mundo tal como les viene entregada. Toda obra literaria es un mundo que se devuelve irreconocible a los hombres: provoca la desorientación en el lector, que de repente se encuentra desprovisto de esa peculiar ciudadanía conferida por los automatismos. O por la costumbre; o por los estereotipos; o por la propaganda. Por esta razón, todo escritor aten-

ta contra el orden establecido, como bien sabía Roberto Bolaño, que describió a los poetas como matones que siembran el pánico por las calles de la ciudad. Pero no es necesario haber leído a Roberto Bolaño para confeccionar artilugios literarios. En la literatura, podría decirse, el sabotaje es un gesto natural. La historia de la literatura está repleta de ellos. Basta mencionar algunos nombres representativos de una manera u otra: Pasternak, Pasolini, Céline, Ezra Pound: la cárcel o el manicomio certifican lo irreconciliable de dos estatutos contrapuestos. El suicidio es, desde siempre, la otra opción trágicamente sintomática.

Aunque aparentemente se mantenga alejado de los peligros antes mencionados, Sebald, con sus lecciones zuriquesas, realiza un gesto análogamente valeroso. Recordémoslo: era un escritor alemán, nació cuando la Segunda Guerra Mundial todavía estaba en curso, e introducía la palabra en las llagas de la Historia. El *mea culpa*, en Alemania, era un acto obligado: entre todas las vergüenzas, el Holocausto era la más monumental. Por lo tanto, hubiera sido, si no obvio, por lo menos natural orientarse en esa dirección, reprobar a Alemania, abjurar en cuanto alemán del más gigantesco de los desastres de la historia. W. G. Sebald prefirió encaminarse en dirección contraria: se concentró en Alemania como víctima de una operación, nunca antes vista, de destrucción por parte de los aliados.

Sólo la Royal Air Force —escribió— arrojó un millón de toneladas de bombas sobre el territorio enemigo, que de las 131 ciudades atacadas, en parte sólo una vez y en parte repetidas veces, algunas quedaron casi totalmente arrasadas, que unos 600,000 civiles fueron víctimas de la guerra aérea en Alemania, que tres millo-

nes y medio de viviendas fueron destruidas, que al terminar la guerra había siete millones y medio de personas sin hogar. Alemania había cometido una abominación, sin duda; sin embargo, dijo Sebald, también había sufrido una operación de aniquilación sin precedente en la Historia.

¿Qué pretendía decir Sebald al enumerar los daños provocados por los bombardeos? ¿Pretendía acaso rehabilitar a Alemania de una condena unilateral de la Historia? Y, sobre todo, ¿qué tenía que ver todo eso con las lecciones de poética impartidas a los suizos? Sebald no tarda mucho en llegar a lo que realmente le interesa, cuando escribe que de tanta destrucción no ha quedado rastro en la reelaboración que los alemanes han hecho de su pasado. ¿Tal vez a causa de un sentimiento de culpa colectivo? No, en absoluto. Por el contrario, paradójicamente, como una afirmación de potencia: "La destrucción total no parece el horroroso final de una aberración colectiva, sino, por decirlo así, el primer peldaño de una eficaz reconstrucción". Los alemanes quieren demostrar que volverán a ser los más fuertes: voluntad de poder en estado puro. ¿Y los escritores? En el fondo, ésta es la pregunta que, como escritor, le interesa realmente a Sebald. Es ahí adonde quiere ir a parar. Y los escritores, dice sin rodeos, han optado por el silencio. Y con su silencio, se han puesto al servicio de una nueva ideología nacional.

Para la abrumadora mayoría de los literatos que permanecieron en Alemania durante el Tercer Reich, redefinir la comprensión de sí mismos era una cuestión más urgente que describir las auténticas condiciones que los rodeaban después de 1945.

Es una operación, por así decirlo, de propaganda: Alemania tenía que resurgir de sus propias cenizas, y los escritores, lejos de sabotear la operación, prestaron sus plumas para la reconstrucción nacional. Sebald acompaña el texto con fotografías que representan ciudades completamente arrasadas, para que, al contrario, el "mundo real" sea visible, los escombros entren por los ojos de quien mira. Después da un paso más, sirviéndose otra vez del auxilio de las imágenes. Publica tarjetas postales que se remontan a los años posteriores a la Primera Guerra Mundial: representan pueblos que han vuelto a ser reconstruidos, complementados por pies de foto en los que se dice más o menos: "Más bonito que antes".

¿Y qué tiene todo esto que ver con Europa? A nosotros, los escritores, se nos pide a menudo nuestra intervención acerca del significado de Europa, de su valor cultural, de su identidad común, si es que existe alguna, y de sus perspectivas. Se nos pide, así como a otros trabajadores del pensamiento, que tratemos de definir el sustrato cultural europeo, el patrimonio común, las posibles vías de desarrollo, para hacer más evidente aún lo que Europa ya es. En otras palabras, y dicho con un exceso de síntesis, es el único continente en paz. Se nos pide, o al menos eso parece, que hagamos de Europa un continente aún más consciente de sí mismo. Entre los trabajadores del pensamiento, nosotros los escritores desempeñamos un papel en cierto sentido más estratégico: tenemos que amasar lo imaginario creando formas que puedan ser comparadas con otros. Como suele decirse en estos años, a los escritores se nos pide que produzcamos una narración, porque sólo con una narración nueva existirá realmente Europa.

Lo cual, formulado de esa manera, se parece a la que el propio Eric Hobsbawm, en la segunda mitad del siglo pasado, llamó la "invención de la tradición". Porque la historia es un valor de cambio, y cuando una persona carece de ella, parece estratégico proporcionarle una que se le pueda injertar. Y lo mismo vale para un producto culinario que ha de volverse más "típico" para una ciudad al objeto de que el turismo empiece a hacer confluir hacia ella importantes flujos de personas.

Y vale evidentemente también para Europa, por más que Europa sea llamada también el Viejo Continente, es decir, aquel con más historia, o al menos con una historia más organizada. ¿Para qué inventar pues una historia nueva en beneficio de alguien que ya tiene una historia, que es estudiada por nuestros hijos en el colegio, y con la que es evaluada su idoneidad para alcanzar o no un título? ¿De dónde surge entonces nuestra turbación, cada vez que alguien nos invita a conferir sobre este problema? ¿No bastan los historiadores, los sociólogos, los antropólogos, los arqueólogos incluso, para cumplir con ese cometido? ¿Para qué se requiere nuestra intervención, es decir, la intervención de expertos en la ficción para que un lugar se vuelva más real? ¿A qué viene una disponibilidad, financiera incluso, tan generosa por parte de organismos supranacionales cuyo principal objetivo es reinventar un continente que existe ya desde hace tanto tiempo? ¿Para qué tanto dinero, tantas convocatorias, para descubrir lo que se almacena, de hecho, en los hangares de la historia? Creo que ésta es la pregunta más urgente que hay que plantearse.

Y es aquí donde vuelve en nuestra ayuda Sebald, que al terminar el milenio planteó una pregunta incómoda al Estado del que era ciu-



Dresde después del bombardeo, 1945, imagen de archivo

dadano y a los escritores de los que era colega. Las fotografías que retratan las ciudades destruidas nos afectan: esa Europa es nuestro continente. Es nuestro continente, el mismo en el que las fronteras han cambiado una infinidad de veces, no sólo en el siglo pasado, sino también en el último milenio; y con cada frontera que cambia, como bien sabemos, hay cadáveres abandonados en las cunetas, viudas endurecidas, huérfanos sin hogar y obligados a empezar desde cero. Aquello de lo que Sebald hablaba en sus conferencias zuriquesas es un escenario que conocemos bien, ése que nuestros hijos, como ya he dicho hace un momento, repiten de memoria, sin ser capaces de calcular cuánto dolor hay dentro de una escisión, una anexión, una conquista que

pasa por las rendiciones y los tratados firmados y legados.

Europa siempre ha sido un continente en guerra: eso es lo que nos dicen las fotografías de las ciudades alemanas bombardeadas. Frente a esas fotos Sebald criticaba a la Alemania de posguerra su voluntad de oponer a la conciencia crítica la voluntad de poder, de imponer un futuro-a-toda-costa en lugar de echar cuentas realmente con el "mundo real que tenemos a nuestro alrededor", y a los escritores les reprocha que se hayan hecho portavoces de esa ideología, transformando en ficción una desaliñada mala fe. Pero es un hecho: la historia de Europa es la de uno de los continentes más internamente belicosos del mundo. Sus Estados siempre han estado inmersos en



Guerra en Siria, IHH Humanitarian Relief Foundation

luchas entre ellos, los muertos que han causado estos enfrentamientos están enterrados bajo nuestros prados, las fronteras son más confusas que las líneas de una mano. He dicho que Europa es el continente más internamente belicoso del mundo, y no estoy seguro de ello. No soy un historiador, y si alguien nos supera en esta macabra clasificación, el lector sabrá perdonarme. Pero no es esa la cuestión. La cuestión es que se nos invita a hacer lo que hicieron los alemanes después de la Segunda Guerra Mundial. Es decir, a afirmar que es cierto sin duda que hemos sido belicosos, pero que ahora vivimos en paz. Estamos invitados a producir tarjetas postales como las que se produjeron en Alemania, con el letrero que las acompañaba, "Más hermoso que antes". Podemos recibir dinero a cambio, porque la invención de la tradición europea es un sector para el que la propia Europa no repara en gastos.

En otros tiempos, a eso se le hubiera llamado propaganda.

Como escritores, se nos invita a crear ficción con el presente, porque Europa siente más necesidad de redefinir su propia imagen que de representar el mundo real que la rodea. Que es un mundo que sigue sien-

do internamente belicoso, de una ferocidad que acaso nunca antes se había visto. Sólo que las armas de reglamento han dado paso a los flujos financieros, los cañones a los *diktat* de los bancos centrales. Es una guerra invisible, que pasa a través de códigos y algoritmos; es digital, zumba en el interior de los ordenadores, no levanta polvo, no excava trincheras. Europa, en esencia, sigue siendo azotada por guerras internas, Estados enteros se ven estrangulados, acorralados por las tasas de interés, por la deuda, por las cláusulas, por los acuerdos estipulados. Pero también lo invisible puede matar, y de hecho esta guerra provoca muertes silenciosas, aniquila capas enteras de la población, refuerza el odio, empuja a la guerra de todos contra todos. Mientras se nos anima a inventar a sueldo un continente en paz, Europa es un país en guerra: Alemania, Grecia, Portugal, España, Italia, son países involucrados en un conflicto atroz. Es una guerra de algoritmos, acaso más violenta aún. Basta con leer los periódicos y dar un nombre a las cosas que suceden. Eso también lo hacemos los escritores. Carecemos aún de la novela que nos relate esta historia. **U**



HACER REAL LO REAL

Marcos Giralt Torrente

Cualquier relato, sea de ficción o no, comporta un pacto con el lector, y de la habilidad del escritor para sostenerlo en el tiempo depende que, mientras dure su lectura, el lector lo respete.

Si un narrador sin nombre confiesa aspectos sórdidos o incluso depravados de su vida, en un estilo esquivo, con ecos que sugieren más de lo que dicen, la tentación del lector sería considerarlo ficción. Ahora bien, ¿qué garantiza al lector que el autor no ha adoptado una máscara para usar su propia identidad como materia de su literatura?

Podría, por ejemplo, escribir:

Estoy encerrado en casa intentando escribir un cuento erótico. Hace años escribí uno que con buen criterio mi editor eliminó de mi primer libro. Creo que empezaba así: "La repentina aparición de lo que como una cadencia sonora comenzó a definirse por breves intervalos como el timbre del teléfono sorprendió en los preámbulos del coito a los dos cuerpos tendidos sobre la cama". He olvidado el resto, y eso a pesar de que durante un tiempo lo supe de memoria.

Mi vida ha cambiado mucho desde entonces. Tenía 25 años cuando lo escribí y ahora me encamino a los 49 y estoy solo. Vivo con una mujer, pero no es la mía. La mía se fue hace tiempo. No me quejo. Soy yo quien ha construido mi presente.

En esa época, y hasta hace no mucho, tenía una sexualidad depredadora. Trataba de llevarme a la cama prácticamente a toda mujer con la que tenía algún trato, y lo cierto es que casi siempre lo conseguía. Recuerdo de ellas muy poco. Detalles que se han asentado en mi memoria al recurrir a



Ilan Weiss, sin título, 2016

ellos como sostén de mis panzadas onanistas. De una recuerdo la mata amarilla que descubrí en su ano al tomarla por detrás, de otra el pis con que me bañó al ponerse sobre mí en el suelo de su casa, de otra la fuerza de sus piernas al abrazar mi cuello mientras la penetraba sobre una encimera de cocina, de otra el dulce quejido con el que me pedía que le comiera el sexo...

La mujer con la que vivo está ahora mismo en el piso de abajo limpiando el salón que ensucié anoche. Es una mujer algo mayor que yo, a la que hace años no habría ni mirado, pero que ahora, confieso, deseo a veces. En noches como la de ayer, en la que sólo dispongo de un bote de helado y una película.

El deseo sólo me asalta ya cuando me aproximo al sueño y mi cabeza discurre sola. Afortunadamente en esos momentos la mujer con la que vivo está en su cuarto y carezco del ímpetu que requeriría ir a su puerta. El resto del día he perdido toda capacidad de sugestionarme. Por eso me cuesta ahora encontrar inspiración. Mi

mujer, que me conocía como nadie, me lo decía: Sólo puedes escribir sobre tus fantasías. Mi principal fantasía era ella, una fantasía inmaculada a la que sólo borracho me atrevía a tocar.

Sigo escribiendo sobre ella, de modo que no hay reproches. Me pregunto, sin embargo, por qué fue necesario perderla para aplacar mi desordenado deseo. ¿Por qué su presencia no logró lo que tan eficazmente ha conseguido su ausencia? Un extraño muro se interpone entre mi interior y la realidad. Cuando imagino al hijo que podríamos haber tenido, no imagino nuestra felicidad con él. Lo imagino cumpliendo por mí con todas las mujeres que ya no tengo a mi disposición. Jóvenes andinas de cuerpos menudos, reacias irlandesas de cara pecosa, negras caderas, eslavas... ¿Es esto un cuento? ¿Cabe mi vida en 500 palabras?

¿Basta con desdibujar los rasgos del narrador y dotarle de características diferentes de las mías para eliminar en el lector toda suspicacia acerca del carácter ficcional del tex-

to? Y al revés: ¿bastaría, para convencerlo de que estoy escribiendo sobre mí, con dotarlo de rasgos similares a los míos y sustituir el tono artificioso por un estilo más directo?

La respuesta en los dos casos es la misma: no.

Como autor, he comprobado en diversas oportunidades que ficciones mías ajenas a mi experiencia vital han sido tomadas por algunos lectores como total o parcialmente autobiográficas. De igual modo, he comprobado que decir de un texto que es fiel a la realidad no garantiza que vaya a ser leído así siempre. El lector —todos los lectores— es suspicaz y, aunque de entrada acepte las reglas del juego propuesto, a menudo está atento a detectar la mínima contradicción, y en no pocas ocasiones son sus propios prejuicios los que lo llevan a equivocarse. Cuando tiene entre manos un texto abiertamente autobiográfico, va al acecho de posibles invenciones. Cuando es una ficción, intenta descubrir el sustrato autobiográfico. No es malo que exista esa desconfianza. También yo como lector actúo así en ocasiones con los textos de otros.

La aspiración del escritor ha de ser no dejar fisuras en sus textos, que todo esté trabado a conciencia, que el lector no disponga de amarres donde anclar su suspicacia. Eso es lo deseable, lo que todo escritor debiera intentar al margen de cual sea la procedencia del material sobre el que escribe. Si se trata, por ejemplo, de una novela, aunque el sustrato real provenga de su propia vida, si sembrar la duda, jugar a la confusión, no figuraba entre sus intenciones, el material biográfico debería resultar invisible para el indiscreto lector.

Y, sin embargo, por bien que el escritor haga su trabajo, no hay modo de evitar que el lector tome por autobiográfico un texto de ficción si ése es su empeño; ni lo contrario: que vea

exageraciones e invenciones donde sólo hay un retrato sincero de vivencias propias.

Ambos extremos son equidistantes, pero sus efectos sólo son adversos en el segundo de ellos. La sospecha de que lo escrito en una ficción tiene bases reales, si no es cierto y el autor no ha fomentado deliberadamente esa ambigüedad, es molesta; a nadie le gusta. No obstante, si aceptamos que la ficción consiste en hacer real lo irreal, incluso podríamos considerarlo un éxito. Aunque sea por cami-

¿Basta con desdibujar los rasgos del narrador y dotarle de características diferentes de las mías para eliminar en el lector toda suspicacia acerca del carácter ficcional del texto?

nos imprevistos, aunque consideremos que con ello nuestra reputación se resiente, el hecho de que una ficción se tome por verdadera significa que nuestro objetivo se ha cumplido. Para lo contrario, en cambio, no existen los paliativos. Si convenimos en que la no ficción es hacer real lo real, provocar la sensación de que hemos inventado, de que exageramos o manipulamos, entraña un fracaso rotundo.

En 2010 publiqué un libro autobiográfico titulado *Tiempo de vida*. Se trata de un libro de duelo, escrito tras la muerte de mi padre, en el que, además de dar cuenta de mi dolor ante su desaparición, traté de reflejar las mutaciones del vínculo entre nosotros desde mis primeros recuerdos hasta su enfermedad y muerte. Es decir, no como una foto fija, la dejada por su ausencia definitiva, sino como una

sustancia viva en la que quedaran reflejadas las distintas fases por las que atravesamos, los agrios conflictos que nos enfrentaron y el hilo de amor que, a pesar de todo, nunca se quebró y nos permitió, antes de la reconciliación final, no perdernos definitivamente el uno al otro. El motivo que me decidió a escribir sobre algo tan íntimo no fue ajustar cuentas ni superar el duelo ni cerrar heridas. Las heridas estaban cerradas y el dolor por su muerte, como en el propio libro digo, perdurará siempre. Mi motivación fue de orden literario —la convicción de que nuestra peripécia constituía una buena historia—, y el modo de afrontar el reto también lo fue. Aunque el material provenía de la realidad y mi propósito era el de ser veraz, tuve que construir el relato, poner en pie la representación, y, al igual que un escritor de ficción, tomar las decisiones adecuadas en beneficio del texto. Tras varios comienzos fallidos, seguro de que, por su desarrollo dramático, la historia tenía implícita de por sí una estructura novelesca, me propuse respetarla. La voz narradora sería la mía y el orden de los recuerdos, para evitar jerarquizarlos, se presentaría de manera cronológica. Consciente, no obstante, de que no bastaba con ser fiel al recuerdo, pues la memoria no es objetiva, tomé una serie de decisiones en orden a reforzar mi propósito. Una importante, a la hora de construir la voz, fue renunciar a todo bellismo literario, perseguir un estilo despojado, desnudo. Quería que se me viera a mí, no al escritor. Resolví más cuestiones. Separar las partes narrativas de las reflexivas, alternándolas en tramos diferenciados para que lo factual apareciera en lo posible incontaminado, o limitar el número de páginas, de manera que la contención contribuyera a dejar a un lado lo su-

perfluo, fueron algunas. Ninguna entrañaba manipular o callar. Todas implicaban apuntalar la objetividad radical que perseguía, y una de las principales consistió en ser implacable conmigo mismo, no ocultar mis faltas aunque el retrato resultante no me favoreciera. Mi objetivo era eliminar la suspicacia del lector, que creyera mi historia.

Entonces, hice un descubrimiento completamente nuevo para mí. Como novelista, sabía que las ficciones necesitan crear una ilusión de realidad con el objetivo de que la representación que se da en ellas resulte verosímil. El modo de lograrlo, como he señalado, es por medio de la coherencia interna. Incluso la literatura fantástica necesita esa coherencia. Como lector, conocía que no basta con ser veraz para resultar verosímil. Lo que no sospechaba antes de enfrentarme al relato sobre mi padre era que, para conseguir la coherencia necesaria y plasmar del mejor modo la realidad, no siempre hay que ser ni riguroso ni exhaustivo con ella.

No tiene sentido referir pormenorizadamente de qué modo llegué a esa conclusión. Me obligaría a desmenuzar ciertas intimidaciones que en mi libro sobrevuelo sin detenerme, y me extendería en minucias. Basta un resumen. En los innumerables desencuentros y distanciamientos por los que pasamos mi padre y yo a lo largo de nuestra relación intervino una tercera persona, a la que en el libro me refiero como *la amiga que mi padre conoció en Brasil*, que velaba por sus propios intereses y para la cual no era una prioridad que nos reconciliáramos. Esta persona hizo cuanto pudo por distanciarnos, y lo hizo de una forma tan grosera, tan pertinaz y tan prolongada, que si lo hubiera descrito en toda su hondura, mi relato habría parecido un ajus-

te de cuentas. Tuve, por eso, que edulcorar mi experiencia para resultar convincente, callar algunos aspectos que habrían ensuciado el resultado final arrojando sobre mis intenciones una sombra de sospecha. En definitiva, descubrí que para hacer creíble la realidad a veces se necesita aminorarla, pervertirla, reducirla.

Mi conclusión es que la realidad en algunas ocasiones no resulta creíble por sí misma y, sin llegar a traicionarla, se hace imprescindible modificarla para lograr esa proporción de los elementos argumentales sin la cual, al igual que la ficción, tampoco el relato de hechos reales funciona. Lo cual revela una vez más la profunda intimidad que existe entre el relato ficcional y el relato de hechos reales. No sólo las armas de que se sirve el escritor, las exigencias a las que se somete y las decisiones que enfrenta son parecidas; igualmente lo son los elementos sobre los que el lector construye su juicio.

Un inciso a cuenta de la ambigüedad. Como ya he señalado en otro lugar, gran parte de la narrativa contemporánea disuelve la separación entre realidad e invención. Para algunos es un asunto novedoso, cuando lo cierto es que la mezcla de ambos territorios se remonta al origen mismo de la literatura, al mito. Por otra parte, introducir elementos reales en una relación de hechos ficticios es una vieja artimaña de novelista que contribuye a potenciar el efecto de realidad. Ni siquiera es nuevo hacer el juego explícito, traerlo al primer plano. Y tampoco lo es que el catalizador sea un narrador que deliberadamente se confunde con la figura del propio autor. La autoficción, como la metafiction, son etiquetas modernas que definen fenómenos antiguos. Fomentar la ambigüedad, el equívoco, no sólo es legítimo sino que constituye la esencia de la lite-



Ilan Weiss, sin título, 2016

ratura. El único límite que debe establecerse es el de permitir que el lector, si es que lo quiere, pueda diferenciar dónde confluyen y se bifurcan realidad y ficción.

Pero ésta es otra cuestión. He titulado este texto *Hacer real lo real* y quiero terminar de desarrollar el tema.

Si excluimos las fórmulas mixtas y nos atenemos a la convención, la ficción se ocupa de hacer real lo irreal y la no ficción de hacer real lo real. La una trataría de hacer pasar por real una ilusión y la otra de conseguir que lo que ya es real lo parezca. La tarea del escritor en ambos casos es muy similar y sus armas, en consecuencia, lo son igual. Un relato es una representación, y poner en pie esa representación sin que nada rechine es tan difícil en un caso como en el otro. Los despistes están vedados, cada elemento debe adecuarse a la intención, aspirar con el resto al máximo equilibrio y coherencia. El reto común es hacer al lector olvidar que el texto en cuestión es un artificio, obligarlo a mantener, con las menores fisuras, el pacto inicial. **U**



SER MÁS QUE UNO

Johannes Neurath

1. LA MELANCOLÍA COLONIALISTA

Trabajo en un museo de antropología donde se exponen todo tipo de objetos pertenecientes a los pueblos indígenas de México; ahí me he dado cuenta de que, más que brindar información etnográfica, mi tarea es desmontar ideas preconcebidas y estereotipadas, a veces simplemente falsas o anticuadas, e incluso racistas. A muchos visitantes del museo, nacionales y extranjeros, les preocupa sobremanera saber si "aún" existen auténticos indígenas, y me preguntan si "todavía" practican sus religiones y rituales, si conservan alguna identidad propia o ya se asimilaron totalmente. Casi nadie espera enterarse de que numerosos pueblos no solamente siguen existiendo, sino que transmiten sus tradiciones exitosamente, cada vez celebran sus fiestas con más esplendor y que sus sistemas autónomos de gobierno siguen funcionando.

He tenido el privilegio de trabajar con una comunidad *wixárika* (huichola) de la Sierra Norte de Jalisco desde la década de 1990, y he podido observar que su situación económica y su nivel educativo han mejorado, al mismo tiempo que la participación en la vida comunitaria se ha intensificado considerablemente. El desarrollo no ha significado una pérdida de tradiciones. Cuando ofrezco este tipo de información, durante una visita guiada en el museo, por ejemplo, no es raro notar cierta decepción en el público. Parece que se visita un museo de etnografía en busca de esa extraña sensación que, siguiendo a Renato Rosaldo, se ha llamado "nostalgia imperialista": sentirse seguro por ser



Tapicería huichola, anónima

parte de la oleada expansiva de la modernidad que, supuestamente, arrasa todo lo heterogéneo, y al mismo tiempo complacerse por la fortuna de conocer un poco de lo que se considera a punto de desaparecer. La etnografía es popular porque forma parte del culto moderno a las ruinas analizado por Alois Riegl, Walter Benjamin y otros autores, lo cual puede ayudarnos a entender por qué el Museo Nacional de Antropología no es visto como un recinto para aprender que un pueblo como el huichol funciona perfectamente bien en el mundo moderno, complejo y globalizado.

Muchas veces los "occidentales" proyectamos nuestras propias ansiedades sobre pueblos que consideramos pequeños, atrasados e indefensos, cuando somos nosotros quienes tenemos más problemas con la modernización. También nos es difícil aceptar que no somos los únicos que practicamos la antropología y nos interesamos por el "otro". En el trabajo de campo se observa fácilmente que las comunidades indígenas de México no son cerradas, ensimismadas ni aferradas a sus tra-

diciones, pues su interés por el otro es enorme. Una situación muy común que raras veces se analiza en los estudios etnográficos es que, en vez de entrevistar a los nativos, el antropólogo es interrogado por sus informantes. La apertura hacia el otro se manifiesta en muchos aspectos de su vida cotidiana y ritual. En las fiestas indígenas se observan personajes con máscaras de animales peligrosos, diablos, hombres blancos, mestizos y negros. Aunque suelen presentarse como folclor, es más adecuado pensar que los indígenas crean estos dispositivos performativos de música, danza y artes visuales para ponerse en contacto con diferentes categorías de seres extraños y extranjeros. Todo esto se hace por curiosidad, pero también con fines prácticos. En los ámbitos de la otredad se originan la vida y la muerte, la suerte y la desgracia. Sin duda es interesante establecer relaciones con animales del monte y seres del inframundo, aunque siempre implica un riesgo. Muchas veces la gente prefiere no saber de estas cosas, pero es inevitable tener contacto con la

otredad, así que son los especialistas rituales o chamanes a quienes se deja la tarea de manejar estas relaciones.

2. ALTERIDAD, IDENTIFICACIÓN Y ANTAGONISMO

El contacto con los seres de la otredad puede explicarse gracias a la ontología que Eduardo Viveiros de Castro propone llamar *multinaturalismo*. Los seres existentes del mundo son todos humanos en su interioridad. La exterioridad, la piel y la ropa, es donde se da y donde se presenta la diversidad: hay etnias, especies y categorías de seres muy diversas, que invariablemente se definen por su forma de vestir o peinar, por las manchas características de su pelaje, etcétera; pero en el interior de cada uno de estos seres se encuentra un alma humana. Todas las especies y las etnias son humanas y no hay más que una cultura. En la ontología multinaturalista la transformación se entiende, entonces, como un cambio de ropa o de piel, y esto explica que el ritual de transformación no plantea una dificultad tan grande como se podría pensar.

Entre los *wixárika*, la humanidad compartida del multinaturalismo se manifiesta, entre otras cosas, en términos de parentesco que se usan para referirse a deidades ancestrales que son también animales o elementos de la naturaleza. *Tatewari*, "nuestro abuelo", es el fuego; *Tayau*, "nuestro padre", es el Sol; *Tatéi*, "nuestra madre", puede ser la lluvia, el maíz, el mar, el cielo; *Tamatsi*, "nuestro hermano mayor", es el venado o el peyote; *Tamuta*, "nuestro hermano menor", es el conejo. Hablar a todos estos personajes en términos de parentesco no es simplemente metafórico. El grupo de dioses ancestrales es la comunidad original, mientras que la tarea de los encar-

gados del centro ceremonial es representar y convertirse en este mismo grupo de dioses.

Este grupo de dioses ancestrales se manifiesta en lugares sagrados como ojos de agua, lagunas, montañas, peñascos, piedras y plantas que conforman el paisaje ritual de un complejo sistema de identidades y oposiciones que conecta el espacio y el tiempo, los ancestros deificados y las autoridades de la comunidad, los cazadores y las presas, los centros ceremoniales, las rutas de viaje y numerosos puntos del territorio. En sueños y visiones de peyote es relativamente fácil percibir a todos estos seres y lugares como personas humanas, pero normalmente se requiere el "don de ver", *nierika*, para descubrir la humanidad de los animales y elementos de la naturaleza, así como la organización que revela la forma interna del mundo.

A través del *nierika* se busca una relación de identificación con los ancestros, pero esto no significa que las relaciones con ellos siempre sean armónicas. Tener contacto con los dioses o acercarse a los lugares sagrados es peligroso, pues muchos dioses son depredadores que, a pesar del parentesco, ven a los humanos como animales de presa y no dudan en atacarlos. Los dioses son ancestros al mismo tiempo que adversarios o, incluso, enemigos. Hay entonces una relación ambigua que podemos llamar "identificación antagonista".

Entre los pueblos amerindios es frecuente que las categorías "ancestro" y "enemigo" no sean claramente diferenciadas. Algunos autores hablan de un "doble" o "*alter ego* enemigo", otros de una "alteridad constituyente". La relativa facilidad de transformación implica que no es muy difícil entrar en contacto con otros mundos. Más bien, el problema suele ser el exceso de transformatividad, y lo impor-

La ofrenda permite negociar una tregua en el conflicto entre los humanos y los animales-cazadores de hombres. No es, como piensan muchos, un ritual para establecer contacto con seres divinos, sino un intercambio de carácter diplomático.

tante es aprender a controlar estos procesos, incluso durante los sueños. En este contexto podemos decir que un enfermo es alguien que, a diferencia de un chamán, no controla sus devenires. Como mencioné, hay animales que cazan a los humanos con proyectiles que los enferman. En la curación se extraen estas flechas cuyas puntas son agentes patógenos. A veces los animales atacan durante los sueños, sobre todo en tres situaciones oníricas: cuando uno ingiere la comida ofrecida por animales, espíritus o deidades, que con frecuencia aparecen como humanos (expuesta su interioridad humana); cuando se tiene relaciones sexuales con ellos; o, simplemente, cuando uno se deja involucrar en una conversación y responde a sus preguntas. Estas situaciones son graves porque conducen a una transformación involuntaria que implica tener una enfermedad o, si la transformación es irreversible, a la muerte en este mundo.

La ofrenda permite negociar una tregua en el conflicto entre los humanos y los animales-cazadores de hombres. No es, como piensan muchos, un ritual para establecer contacto con seres divinos, sino un intercambio de carácter diplomático con la intención de mantener el *statu quo* en la convivencia entre mundos. Muchas veces se ofrece el sacrificio de un animal como sustituto de un enfermo humano. En los rituales se invita a los dioses a asistir a las fiestas y recibir este tipo de dones; constantemente se les ofrecen sillas y camas porque lo que más se teme es que no estén quietos y se muevan de manera descontrolada. Cuando los compromisos rituales se incumplen, los dioses-cazadores que son animales atacan de nuevo y toman a una persona como rehén. Contra su voluntad, convierten a este humano en un miembro de su espe-

cie. Los síntomas de la enfermedad indican en qué animal se está transformando el paciente. Los que tienen diarrea y adelgazan mucho padecen, por ejemplo, la "enfermedad del venado": se están convirtiendo en venados.

En otras sociedades indígenas de Mesoamérica y del norte de México también se da la pérdida de almas. Entre los tarahumaras, almas y cuerpos tienden a la dispersión y se requiere una labor ritual constante para mantenerlos unidos. Entre los mayas de los Altos de Chiapas las almas son vagabundas. Se quieren ir porque la vida en el mundo de los espíritus es atractiva. En las curaciones chamánicas de estas regiones se plantea que las almas de los pacientes no quieren regresar a casa. La vida en el pueblo de los espíritus les gusta más. Para ellas, la enfermedad no tiene nada de malo, el problema es que los cuerpos sí mueren.

En general, se puede afirmar que en la América indígena el poder se consigue relacionándose con seres de la alteridad. Es importante tomar en cuenta que esta relación ambigua con los animales, muertos, ancestros o dioses, no es muy distinta de la que se vive con las poblaciones de las grandes urbes de la sociedad no-indígena o con Estados Unidos. Lo que llamamos "modernidad" suele ser un aspecto importante del mundo de los "otros", muchas veces mezclado con elementos antiguos o arcaicos. En este sentido, observamos

que el inframundo huichol está gobernado por el "Charro Negro" del folclor mestizo y poblado por sirenas, vampiros y chupacabras, monstruos marinos y megafauna prehistórica, como ballenas y mamuts, pero la antigüedad de estos seres no les impide contar con bancos, aviones y camionetas. Jacques Galinier describe cómo en el carnaval otomí de la Huasteca emergen los seres del inframundo: diablos, hacendados, vaqueros, doctores, ingenieros, políticos, estrellas de Hollywood, comanches, travestis y las mujeres de la publicidad de cerveza. Pedro Pitarch nos reporta que dentro de la montaña sagrada maya no solamente se ubica un paraíso agrícola, como se ha descrito muchas veces en las etnografías, también está un mundo brillante de la tecnología donde los espíritus tienen una vida al estilo de las clases medias (sub)urbanas: ma-

nejan coches último modelo y constantemente van a gasolineras, cantinas y restaurantes donde escuchan la música popular entre los mestizos o ladinos. En otros casos, de acuerdo con David Lorente, se informa que los espíritus texcocanos del agua usan el metro. Alessandro Questa reporta que las viviendas de los espíritus de la Sierra Norte de Puebla se parecen a los sets de las novelas de Televisa. Según Laura Romero, una antropóloga que investiga sobre los nahuas de la Sierra Negra, los señores de la montaña ocupan oficinas modernas con enormes pantallas planas que usan para monitorear a los humanos. En diversas obras se describe cómo el chamán acude a juzgados para promover acusaciones y quejas, o a edificios llenos de burócratas para realizar gestiones y trámites, a veces sobornando a las deidades con regalitos.



Nadja Massun, *Diablos*, 2017

Así como se intenta evitar problemas con los dioses, se busca una relación viable con las poblaciones no-indígenas: esquivar a los depredadores, frenar la tendencia transformativa y domesticar los poderes de los seres de la alteridad, incorporándolos a la sociedad propia o convenciéndolos de tener una convivencia correcta con los humanos. Por eso, la vieja idea indigenista de que los pueblos indígenas se tienen que asimilar a la "sociedad nacional" resulta completamente errónea.

3. TRANSFORMACIONES PARCIALES Y MULTIPLICACIONES DE LA PERSONA

En el chamanismo se trata de evitar la muerte por transformación, pero se buscan activamente las transformaciones parciales. No es que la persona A (humano) se convierta en la persona B (jaguar), sino que A deviene A y B (humano-jaguar). Más que la transformación, lo que se busca es la multiplicación. En los cantos chamánicos amerindios, el enunciador se desdobra: se transforma en varios de sus propios antagonistas e interlocutores, y así dialoga con otros aspectos de su persona; se identifica con objetos que usa, como las varas con plumas (*muwíeri*) de los chamanes huicholes o con sus propios adversarios. Como señala Carlo Severi, en el chamanismo emergen enunciadores complejos y múltiples.

Regina Lira documentó un canto ritual *wixárika* donde el cantador (*mara'acame*) se desplaza permanente y simultáneamente a diferentes lugares. Está "aquí" en el patio y al mismo tiempo "allá" en el desierto. También se hace preguntas sobre lo que sucede. Se narra a veces en tercera persona, a veces en primera persona. O sea, la acción se experimenta a veces directamente y otras a distancia. Los cambios de perspectiva son constantes;

se puede decir que el enunciador acumula puntos de vista. De este modo, entre los huicholes y otros grupos amerindios, el verdadero arte chamánico no implica caer en trance y viajar, sino poder "quedarse aquí", a pesar de los viajes y transformaciones que se experimentan. Los chistes triviales que los chamanes huicholes hacen mientras se encuentran sumamente "empeyotados", en un trance muy profundo, comprueban que se mantienen presentes en el patio ritual, con sus familiares, amigos y perros.

Más que saber transformar y multiplicarse, controlar estos procesos es un fundamento importante de autoridad. El especialista ritual se sabe mover en un mundo ontológicamente complejo, se sabe relacionar con toda clase de seres, los manipula, pero no es manipulado por ellos. Lo que caracteriza a una persona poderosa es su talento para negociar, aunque la meta de la diplomacia cósmica muchas veces no es más que mantener un frágil *statu quo*. Ésta es también una hipótesis interesante para entender el funcionamiento de los estados prehispánicos. Alonso Zamora señala que los reyes del periodo Clásico maya se desdoblaban para estar simultáneamente en el pasado más remoto, en el presente y en el futuro, argumentando que esta capacidad era, probablemente, la fuente de su autoridad, más que ciertas funciones administrativas o hazañas bélicas.

Un caso tal vez extremo de multiplicación, transformación y complejización es lo que experimentan los peyoteros huicholes que viajan al desierto de Wirikuta para recolectar el cactus alucinógeno *Lophophora williamsii* y obtener las visiones iniciáticas del *nierika*. Los peyoteros se transforman en personas-peyote y perciben el mundo luminosamente desde

la perspectiva del peyote. Al mismo tiempo se transforman en la serpiente de la lluvia oriental, en venados y otros seres, en los objetos de sus propias visiones, sueñan o inventan el mundo, y se convierten en la comunidad original, en sus propios ancestros. También intercambian y adquieren nombres y apodos. Su condición social distinguida se expresa a través del "hablar al revés" (hablar en contrarios, hacer juegos de palabras y muchas otras formas de humor ritual). Pero, nuevamente, desde la perspectiva *wixárika*, devenir peyote y devenir ancestro no es tan difícil. El reto es ser una deidad ancestral y, al mismo tiempo, mantenerse como una persona común y corriente. De esta manera, el retorno desde Wirikuta es la fase realmente crítica del ciclo ritual anual.

Para los que no han participado en el viaje a Wirikuta, los peyoteros son peligrosos. Por eso su acercamiento a la comunidad de origen es muy lenta y pasa por muchas fases. En la fiesta *Hikuli Neixa* (la danza del Peyote), los peregrinos aparecen transformados en una gran quimera visual y acústica: una serpiente de cascabel que es la primera lluvia que viene del oriente y lava el mundo. Esta serpiente se compone de unas veinticinco personas-venado que brincan y pelean con sus cuernos. Cada uno de los venados personifica alguno de los ancestros de la comunidad, como el dios del Fuego, del Sol, de la Estrella de la Mañana, ciertas montañas, lagunas y ojos de agua. Cada danzante acumula por lo menos tres identidades, además de su personalidad cotidiana.

Lo interesante es la actitud de las personas que no han participado como peyoteros. Les tienen mucho miedo a éstos porque son deidades ancestrales y potencialmente agen-

tes patógenos, pero no los tratan con mucho respeto, ni mucho menos como autoridades. Los obligan a renunciar a sus identidades adquiridas y volver a ser comuneros normales. No aceptan sus dones desinteresados y los convierten en intercambios mediante el don recíproco, un acto ritual que implica la negación de la autoridad de los dioses y su reintegración a la sociedad cotidiana.

4. VIVIR EN UN MUNDO ONTOLÓGICAMENTE COMPLEJO

En toda la América indígena se encuentran y representan artísticamente seres quiméricos como los que aparecen en la fiesta del peyote. Las imágenes enigmáticas del arte precolombino frecuentemente combinan rasgos humanos y de diferentes animales. Estos entes "antropomorfos" o "zoomorfos", como los llama la arqueología, son demasiado ambiguos y contradictorios para los enfoques iconográficos convencionales. Más bien, siguiendo a Severi, deberíamos considerarlos expresiones de la complejidad ritual. Al igual que otros protagonistas y participantes en los rituales, estos seres enigmáticos acumulan identidades que no se pueden reducir a una simple unidad.

Las relaciones siempre ambiguas entre mundos imbricados vuelven natural la posesión de identidades múltiples. De esta manera, el chamanismo tradicional puede verse como una institución propedéutica para vivir en un cosmos complejo y contradictorio. Para los que cotidianamente negocian con seres peligrosos y extraños, practicando la multiplicación de la persona y la transformación, tener una identidad múltiple es normal. Sin duda cuentan con una ventaja para la vida en el mundo contemporáneo.

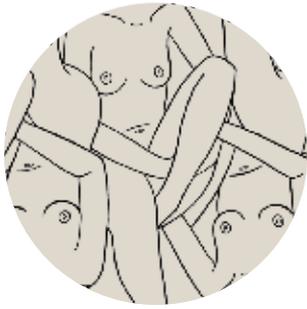
En este sentido, la tradición del indigenismo se basa en un gran equívoco. Los pueblos indígenas nunca han tenido culturas tradicionales prístinas. Más bien, la práctica de la multiplicación e hibridación es un aspecto central de sus rituales y, como tal, un entrenamiento muy apropiado para actuar exitosamente en el cambiante mundo moderno. Los que estudian temas como el cambio cultural, la "aculturación", "mestizaje" y el "sincretismo" muchas veces no han entendido que no se trata necesariamente de procesos de pérdida cultural, sino de prácticas inspiradas en el chamanismo que implican acumular identidades.

A muchos "occidentales" nos cuesta despojarnos de ciertas nociones, como la relación clara e inequívoca entre el sujeto y el objeto, entre el ser humano y el animal, entre el hombre,

las cosas y las imágenes, entre el yo y el otro, entre la naturaleza y la cultura, por mencionar sólo algunas de las grandes dicotomías que sustentan el naturalismo occidental tal como lo conocemos. Cuando el lema "conócete a ti mismo", la formación de un carácter y la identidad cultural inequívoca son los ideales, el sujeto descentrado, la multiplicación de la persona y la hibridación de la cultura se perciben como problemas. Pero los amerindios entrenan activamente el saber ser más que uno, ser indígena y mestizo a la vez, campesino, artista, chamán, brujo, *plastic shaman*, jornalero, migrante y muchas otras cosas y, a veces, todas al mismo tiempo. A la luz de la complejidad de sus prácticas, relaciones y conocimientos, no es descabellado afirmar con Bruno Latour que, si nosotros nunca fuimos modernos, tal vez ellos nunca han sido premodernos. **U**



Nadja Massun, *Diablos*, 2017



MANIFIESTO CONTRASEXUAL

Paul B. Preciado

¿QUÉ ES LA CONTRASEXUALIDAD?

La contrasexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros. La contrasexualidad es, en primer lugar, un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas.¹ En segundo lugar: la contrasexualidad apunta a sustituir este contrato social que denominamos Naturaleza por un contrato contrasexual. En el marco del contrato contrasexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres sino como cuerpos hablantes, y reconocen a los otros como cuerpos hablantes. Se reconocen a sí mismos la posibilidad de acceder a todas las prácticas significantes, así como a todas las posiciones de enunciación, en cuanto sujetos, que la historia ha determinado como masculinas, femeninas o perversas. Por consiguiente, renuncian no sólo a una identidad sexual cerrada y determinada naturalmente, sino también a los beneficios que podrían obtener de una naturalización de los efectos sociales, económicos y jurídicos de sus prácticas significantes.

La nueva sociedad toma el nombre de sociedad contrasexual al menos por dos razones. Una, y de manera negativa: la sociedad contrase-

¹ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

xual se dedica a la deconstrucción sistemática de la naturalización de las prácticas sexuales y del sistema de género. Dos, y de manera positiva: la sociedad contrasexual proclama la equivalencia (y no la igualdad) de todos los cuerpos-sujetos hablantes que se comprometen con los términos del contrato contrasexual dedicado a la búsqueda del placer-saber.

El nombre de contrasexualidad proviene indirectamente de Foucault, para quien la forma más eficaz de resistencia a la producción disciplinaria de la sexualidad en nuestras sociedades liberales no es la lucha contra la prohibición (como la propuesta por los movimientos de liberación sexual antirrepresivos de los años setenta), sino la contraproductividad, es decir, la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna. Las prácticas contrasexuales que van a proponerse aquí deben comprenderse como tecnologías de resistencia, dicho de otra manera, como formas de contradisciplina sexual.

[...]

ESOS INTERSEXUALES... COMO TÚ Y YO

La primera fragmentación del cuerpo o asignación del sexo se lleva a cabo mediante un proceso que llamaré, siguiendo a Judith Butler, invocación performativa. Ninguno de nosotros ha escapado de esta interpelación. Antes del nacimiento, gracias a la ecografía —una tecnología célebre por ser descriptiva, pero que no es sino prescriptiva— o en el momento mismo del nacimiento, se nos ha asignado un sexo femenino o masculino. El ideal científico consiste en evitar cualquier ambigüedad haciendo coincidir, si es posible, nacimiento (quizás en el futuro, incluso fecundación) y asignación de sexo. Todos hemos pasado por esta primera mesa de operaciones performativa: “¡es



María Conejo, *Red invisible*, 2017

una niña!” o “¡es un niño!”. El nombre propio, y su carácter de moneda de cambio, harán efectiva la reiteración constante de esta interpelación performativa. Pero el proceso no se detiene ahí. Sus efectos delimitan los órganos y sus funciones, su utilización “normal” o “perversa”. La interpelación no es sólo performativa. Sus efectos son prostéticos: hace cuerpos.

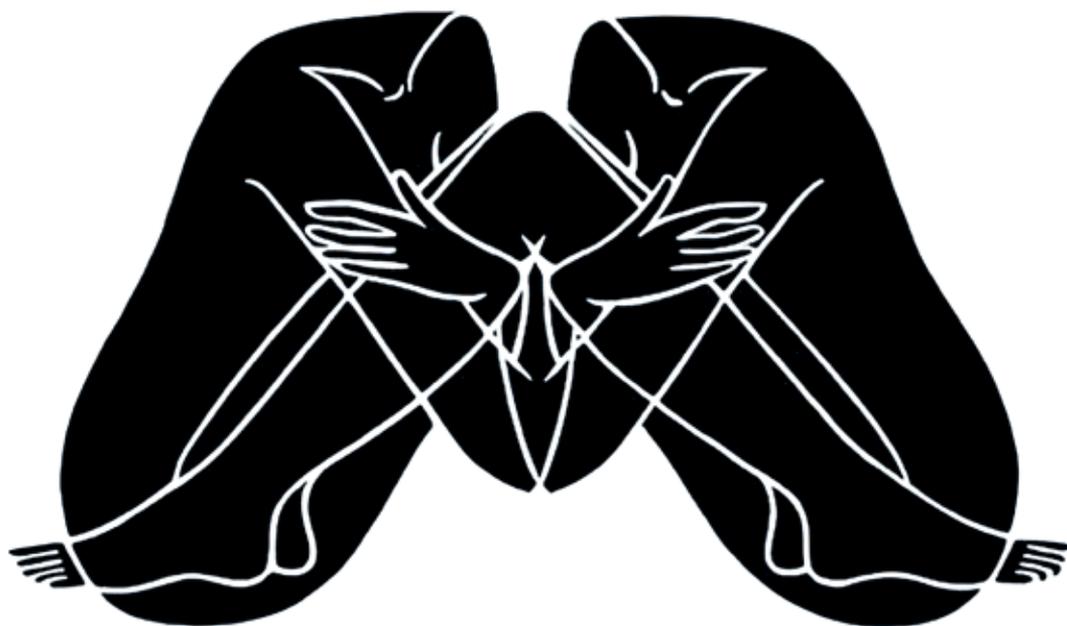
Este momento prostético que, insisto, tiene lugar siempre y en cada caso, aparece más claro en las operaciones de la transexualidad: una vez que la asignación de sexo se ha producido, cualquier cambio de denominación exige, literalmente, el recorte físico del cuerpo. Esta “segunda reasignación” sitúa el cuerpo en un nuevo orden de clasificación y rediseña literalmente los órganos (hemos visto ya hasta qué punto la obsesión de la cirugía es la de encontrar un órgano dentro de otro) sin de-

jar nada al azar, de tal manera que se produzca una segunda coherencia, que debe ser tan sistemática, es decir, tan heterosexual como la primera.

La mesa de asignación de la masculinidad y de la feminidad designa los órganos sexuales como zonas generativas de la totalidad del cuerpo, siendo los órganos no sexuales meras zonas periféricas. Es decir, a partir de un órgano sexual preciso, este marco abstracto de construcción del "humano" nos permite reconstruir la totalidad del cuerpo. Sólo como sexuado el cuerpo tiene sentido, un cuerpo sin sexo es monstruoso. Según esta lógica, a partir de un órgano periférico (la nariz, la lengua, o bien los dedos, por ejemplo) es imposible reconstruir la totalidad del cuerpo como sexuado. Así pues, los órganos sexuales no son solamente "órganos reproductores", en el sentido de que permiten la

reproducción sexual de la especie, sino que son también, y sobre todo, "órganos productores" de la coherencia del cuerpo como propiamente "humano".

Los llamados cuerpos "intersexuales" comprometen el trabajo mecánico de la mesa de asignación de los sexos, minan secretamente la sintaxis según la cual la máquina sexual produce y reproduce los cuerpos. Los bebés intersexuales representan una amenaza, alteran la frontera más allá de la cual hay diferencia, y más acá de la cual hay identidad. Ponen en tela de juicio el automatismo performativo de la mesa de operaciones. Ponen de manifiesto la arbitrariedad de las categorías (identidad y diferencia, macho/hembra) y la complicidad que establece esta categorización con la heterodesignación de los cuerpos. ¿Pero dónde se encuentran y cuáles son realmente las partes genitales y generativas?



María Conejo, *Confrontación*, 2017

¿Cómo nombrar lo que se ve? ¿Cómo hacer un órgano a partir de un nombre?

Curiosamente las tecnologías puestas en marcha para la asignación del sexo en el caso de los niños intersexuales responden a la misma lógica que las que se utilizan en el caso de las personas transexuales. Ante una incompletitud (cuerpos sin vagina o sin pene visualmente reconocibles) o un exceso (cuerpos que combinan las características sexuales supuestamente femeninas o masculinas) la mesa de asignación del sexo va a funcionar de nuevo, pero esta vez como una verdadera « mesa de operaciones », por medio de implantaciones, injertos, mutilaciones que pueden sucederse hasta la adolescencia. De este modo, lo que he llamado el centro generativo de la identidad sexual se construye de manera exclusiva y excluyente: es necesario elegir, obligatoria y únicamente, entre dos variables, masculina o femenina. No es extraño que una de las narraciones más frecuentes en torno al nacimiento y asignación de sexo en el caso de un bebé intersexual sea una ficción en la que el cuerpo del bebé hermafrodita se desdobra en dos cuerpos gemelos pero de distinto sexo que se resuelve con la muerte trágica, pero tranquilizadora, de uno de ellos. *Sex making = Sex killing*. Suzanne Kessler, que ha estudiado el proceso de toma de decisión en casos en los que la asignación de sexo resulta “problemática”, habla de esta narración: “Los padres de un niño hermafrodita contaban a todo el mundo que habían tenido gemelos, uno de cada género. Una vez asignado el género, difundían la noticia de que el otro niño había muerto”.²

² Suzanne J. Kessler, “The Medical Construction of Gender: Case Management of Intersexual Infants” en *Sex/Machine. Readings in Culture, Gender, and Technology*, Patrick D. Hopkins (ed.), Indiana University Press, Indiana, 1998, p. 42.

Los protocolos de gestión de los niños intersexuales reposan sobre la teoría desarrollada en 1955 por John Money (profesor de psiquiatría del hospital universitario Johns Hopkins de Baltimore) y por el matrimonio Hampson, y puesta en práctica poco después por el propio Money y por Ehrhardt. Curiosamente, la misma teoría que defiende la diferencia sexual como normal y natural descansa sobre una hipótesis puramente constructivista (y ello antes de que el constructivismo fuera utilizado en las argumentaciones feministas). La conclusión a la que llegaba Money en 1955 no podía ser, aparentemente, más revolucionaria: el género y la identidad sexual son modificables hasta la edad de dieciocho meses.

[...]

PRÓTESIS DE GÉNERO

[...]

Comprender el sexo y el género al modo de tecnologías permite zanjar la falsa contradicción entre esencialismo y constructivismo. No es posible aislar los cuerpos (como materiales pasivos o resistentes) de las fuerzas sociales de construcción de la diferencia sexual. Si prestamos atención a las prácticas contemporáneas de la tecnociencia veremos que su trabajo ignora las diferencias entre lo orgánico y lo mecánico, interviniendo directamente en la modificación y la fijación de determinadas estructuras del viviente. Foucault, en el último periodo de su vida, llamó “biopolítica” precisamente a esta nueva fase de las sociedades contemporáneas en la que el objetivo es la producción y el control de la vida misma. La nueva biotecnología está anclada, trabaja simultáneamente sobre los cuerpos y sobre las estructuras sociales que controlan y regu-

lan la variabilidad cultural.³ De hecho, es imposible establecer dónde terminan “los cuerpos naturales” y dónde comienzan las “tecnologías artificiales”; los ciberimplantes, las hormonas, los trasplantes de órganos, la gestión del sistema inmunológico humano en el VIH, la web, etcétera, no son sino algunos ejemplos.

[...]

La invención de la máquina de vapor en 1765 y el taylorismo que le siguió se tradujeron por una aprehensión de los cuerpos como instrumentos de trabajo al servicio de la máquina. La industrialización del trabajo, en el transcurso del siglo XIX, invirtió los términos de la metáfora mecánica: la máquina se convierte en sujeto y en organismo. Los obreros pasan a ser simples órganos conscientes que se ajustan a los órganos inconscientes del mecanismo.⁴ El trabajo resulta de este empalme de miembros naturales y mecánicos.

El robot es, entonces, el lugar de una transferencia de doble vía entre el cuerpo humano y la máquina: algunas veces el cuerpo utiliza el instrumento como una parte de su estructura orgánica (→ prótesis), otras veces la máquina integra el cuerpo como una pieza de su mecanismo. De la imagen del hombre-máquina del siglo XVIII, donde el cuerpo (masculino) se pensaba como una totalidad mecánica, se pasa en el XIX a la imagen amenazadora de una “máquina viva” (como en *Metrópolis* de Fritz Lang) que se representará como una mujer o como un monstruo. La mujer, el monstruo y la máquina que desean la consciencia anticipan el *cyborg*.

Mientras tanto, durante el siglo XX, la masculinidad se volverá progresivamente prosotética. Marie Louise Roberts y Roxanne Panchasi han estudiado la reconstrucción de la “masculinidad” en el caso preciso de la readaptación de los soldados mutilados en el período de entreguerras.⁵ Esta rehabilitación del cuerpo masculino se inspira en el modelo mecánico del “robot” según el cual el “cuerpo masculino reconstruido”, considerado “fuerza de trabajo”, debería reintegrarse en la cadena de producción industrial. Jules Amar, director del “laboratorio militar de prótesis del trabajo” durante los años veinte, diseñará una serie de prótesis de brazo y de pierna cuyo objetivo, por primera vez, no será precisamente estético: se trataba de reparar el cuerpo inválido para que se convirtiera en uno de los engranajes esenciales de la máquina industrial posterior a la guerra, como había podido ser un engranaje esencial de la máquina de guerra. En su obra de 1916 *La prothèse et le Travail des Mutilés*, Jules Amar propone explicar y curar el llamado fenómeno de Weir Mitchell (el hecho de percibir sensaciones en el miembro perdido, lo que Merleau-Ponty llamará más tarde “el miembro fantasma”) reconstruyendo el cuerpo como una totalidad trabajadora con la ayuda de prótesis mecánicas.

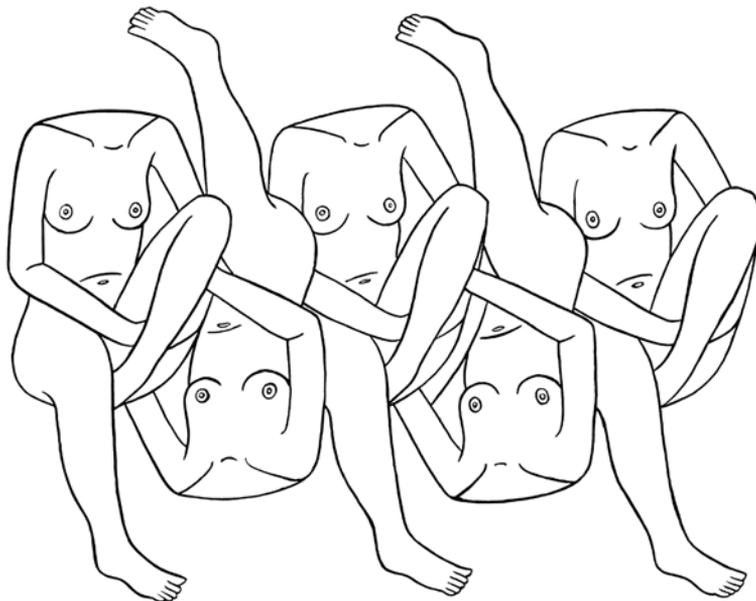
[...]

El estatuto *borderline* de la prótesis expresa la imposibilidad de trazar límites nítidos entre lo “natural” y lo “artificial”, entre el “cuer-

³ Tal hibridación está clara en los discursos médicos sobre el cáncer, el sida, etc. Véase Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

⁴ Christoph Asendorf, *Batteries of Life. On the History of Things and their Perception in Modernity*, University of California Press, Berkeley, 1993, pp. 42-43.

⁵ Marie Louise Roberts, *Civilization without Sexes: Reconstructing Gender in Postwar France 1917-1927*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 27. Roxanne Panchasi, “Reconstructions: Prosthetics and the Rehabilitation of the Male Body in the World War in France”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7, 3, Indiana University Press, 1995, pp. 109-140.



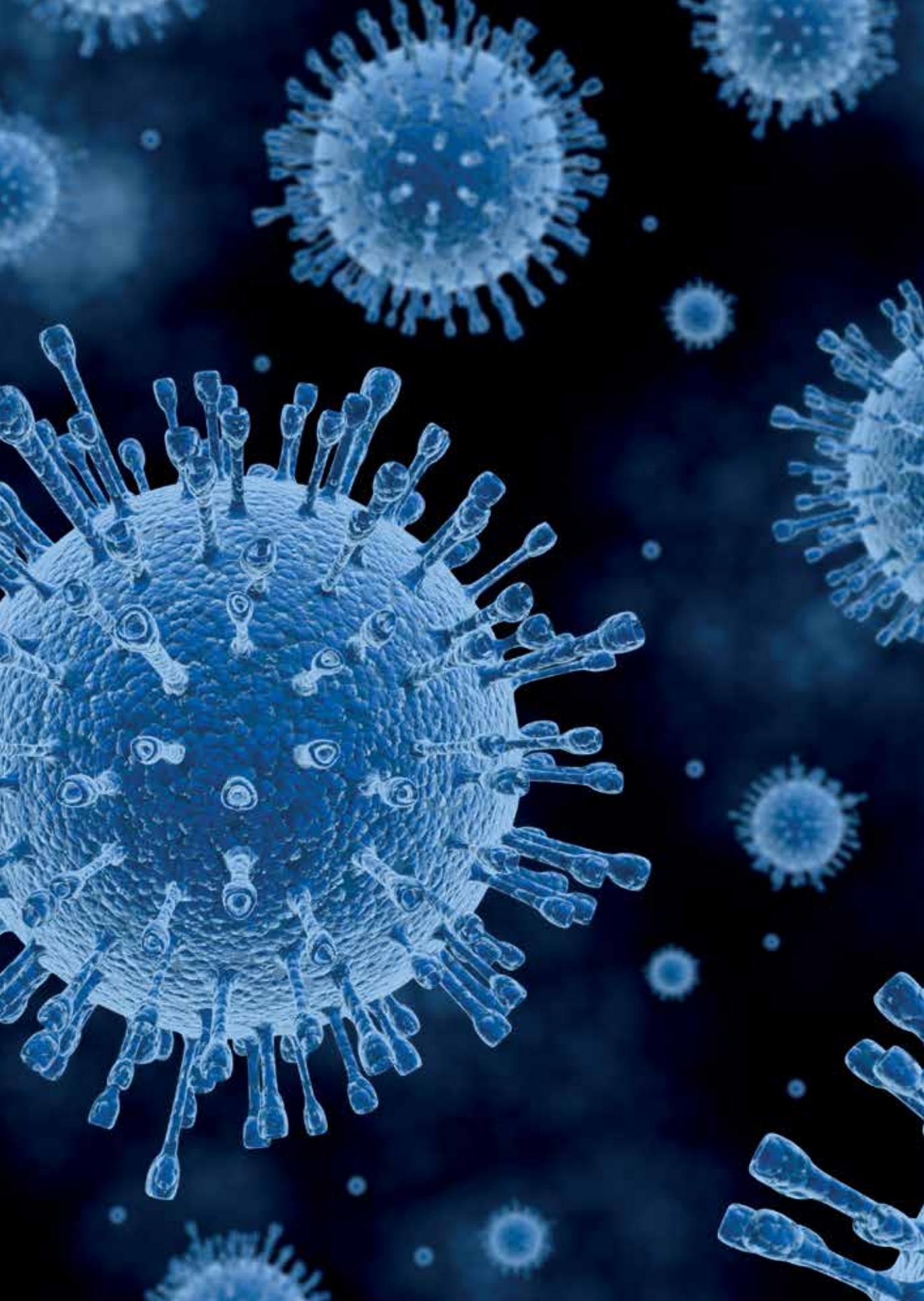
María Conejo, *Patrón*, 2016

po" y la "máquina". La prótesis muestra que la relación cuerpo/máquina no puede comprenderse simplemente como un ensamblaje de partes anodinas y articuladas conjuntamente que cumplen una labor específica. En lo que concierne a la modificación de las actividades vivas del cuerpo orgánico, la prótesis sobrepasa el orden mecánico. La prótesis alucinadora ya es un *ciborg*.

Como Marshall McLuhan había previsto en *Understanding Media: The Extensions of Man* (1964), las tecnologías del siglo XX se caracterizarán por actuar como suplementos prostéticos de una función natural. La prótesis, pensada como una sustitución artificial en caso de mutilación, una copia mecánica imperfecta de un órgano vivo, ha transformado la estructura de la sensibilidad humana en algo que el nuevo siglo ha bautizado con el nombre de "poshumano". Porque la prótesis no reemplaza solamente un órgano ausente; es también la modificación y el desarrollo de un órgano vivo con la ayuda de un suplemento tecnológico. Como prótesis del oído, el teléfono permite a dos interlocutores distantes

intercambiar una comunicación. La televisión es una prótesis del ojo y del oído que permite a un número indefinido de espectadores compartir una experiencia al mismo tiempo comunitaria y desencarnada. El cine podría pensarse retroactivamente como una prótesis del sueño. Las nuevas cibertecnologías sugieren el desarrollo de formas de sensibilidad virtual e híbrida del tacto y de la visión, como en el tacto virtual gracias a los ciberguantes... La arquitectura, los automóviles y otros medios de transporte son también prótesis complejas sobre las cuales otras prótesis-de-la-sensibilidad, con sus sistemas y redes de comunicación, desde el teléfono hasta el ordenador, pueden conectarse. En esta lógica de creciente conexión, el cuerpo parece fundirse con sus órganos prostéticos dando lugar a un nuevo nivel de organización y generando una continuidad (¿individual?, ¿transpersonal?) orgánica-inorgánica. **U**

Fragmentos de *Manifiesto contrasexual*, trad. de Julio Díaz y Carolina Meloni, Anagrama, Barcelona, 2011. Se reproduce con autorización de la editorial y de Casanovas & Lynch Agencia Literaria.





INVISIBLE A LOS OJOS

Maia F. Miret

“Lo esencial es invisible a los ojos”, dice el Zorro (imposible no imaginárselo como un Gene Wilder infinitamente tierno que habla con el Principito desde un dorado pastizal), y sin duda tiene razón. La pregunta es si lo esencial es invisible como las ondas de radio, los genes o el lenguaje, o invisible como el ratón de los dientes, Zoroastro o incluso como la aristocracia —y al parecer también la fortuna— de la familia Saint-Exupéry.

El problema de qué constituye lo esencial y de qué relación tiene esto con la identidad de un objeto o de un ser vivo como un hongo o un humano puede ser de gran importancia o totalmente trivial. ¿Existe, por ejemplo, un caldo de pollo primordial, un ideal de sopa cuyas infinitas manifestaciones no son más que imágenes imperfectas, reflejos en la pared del fondo de una cocina platónica? Aquí da lo mismo; el modelo primigenio, inalcanzable, siempre será el que comíamos de niños, y los demás burdas aproximaciones.

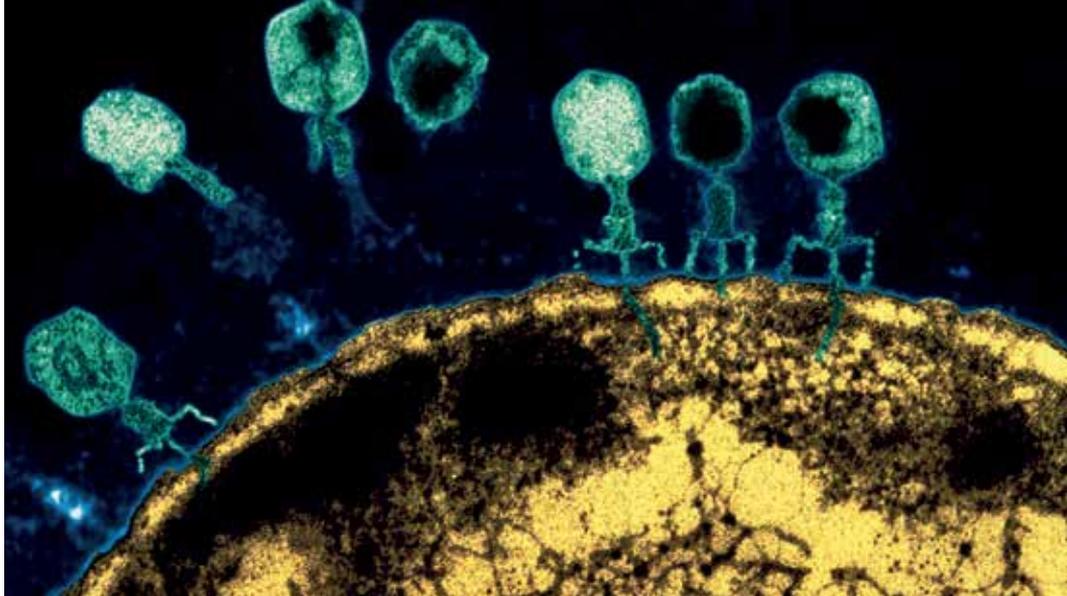
Pero el problema de qué es lo esencial a veces tiene consecuencias más trascendentales que las gastronómicas. Existe una predisposición psicológica muy bien documentada a pensar que en las cosas y los seres, o en ciertas categorías de cosas y seres, subyacen cualidades invisibles que determinan la identidad, sin la suma de las cuales no podrían ser ellos mismos, y que esa lista de cualidades es previa a la existencia del ser o la cosa. Esta predisposición o sesgo se llama *esencialismo* y lo estudia la psicología cognitiva.

Sólo hay que rascar un poco para comprobar que el esencialismo psicológico (para distinguirlo del metafísico) está enclavado en nuestra psique y por lo tanto modela en gran medida ideologías y formas de organización social. Determina lo que pensamos sobre la naturaleza (qué son las especies, cuáles son las propiedades de la materia), las razas, etnias, nacionalidades, lenguas (qué pueden expresar y qué no ciertos idiomas “primitivos”) y por supuesto el sexo y el género.

La forma en que pensamos las identidades de hombres y mujeres en términos de esencias es particularmente clara: lleva a algunos a concluir que con los genitales vienen aparejados en forma inevitable rasgos femeninos y masculinos que se alojan, sucesivamente, en la mente de dios, la evolución, los genes, las hormonas... El esencialismo de género sostiene que las mujeres poseen una esencia que las hace ser maternales, hacendosas, poco competitivas y “sentirse mujeres”, y que la esencia de los hombres es ser audaces, agresivos, demostrar más interés por los objetos que por las personas, tener muchos hijos y “sentirse hombres”. Puesto que, como ya vimos, se cree que la esencia es “natural” (divina o biológica, no importa) y por lo tanto inescapable (esto se conoce como la falacia naturalista), se esperaría que existiera una inmovilidad casi absoluta de los rasgos asociados con esa esencia, cosa que en el caso de los humanos es patentemente falsa. Este caso particular además es dualista, pues supone desde Aristóteles que las esencias de hombres y mujeres son opuestas y complementarias. Pero si fuera así resultaría imposible ver en un sexo los atributos del otro. No improbable: imposible. Uno no se escapa de imperativos como éstos. Cuando existen.

Uno de los esencialismos más estudiados, y que es el que nos interesa aquí, es el biológico: el sesgo que usamos para pensar sobre los seres vivos. Psicólogos como Susan Gelman han determinado, en su trabajo con niños, que el esencialismo biológico mediante el cual entendemos qué son y cómo funcionan las especies cumple varias condiciones: es inmutable (si naces como miembro de una especie lo eres toda la vida); homogéneo (todos los individuos de una especie comparten la misma esencia y por lo tanto los mismos rasgos); discreto (esa especie es fundamentalmente diferente de otras) e inherente (lo que sea que determine la esencia viene dado de nacimiento).

¿Qué pasa, entonces, si pensamos en gatos o mosquitos en términos esencialistas como hacen los niños? Afirmaríamos que una vez que se nace mosquito se es mosquito toda la vida, que todos los mosquitos son casi iguales, que son fundamentalmente diferentes de los plátanos y que lo que sea que vuelve a los mosquitos tan molestos ocurrió antes de su nacimiento. Suena sensato, porque esta lógica resulta útil para agrupar seres y cosas en categorías estancas y sencillas. Los niños piensan que una vaca adoptada por cerdos se verá como una vaca y mugirá como una vaca a pesar de haber vivido con su familia política. Los taxónomos ordenan especies por su nivel de parentesco gracias a sus rasgos fenotípicos (visibles) y en función de sus diferencias genéticas, y con ello practican un esencialismo más sofisticado y tal vez inevitable, pues el concepto mismo de especie resulta tan problemático que no existe una definición unívoca, ni siquiera en el caso de los humanos. (Aunque hoy sólo exista una especie de *Homo*, el *sapiens*, los arqueólogos y los paleontólogos



Micrografía de bacteriófagos

discuten interminablemente qué fósiles antiguos pertenecen al género *Australopithecus* y cuáles ya deben clasificarse en el más moderno género *Homo*).

Tal vez por eso somos esencialistas tan recalcitrantes. Para poder entender y predecir el cambio en la naturaleza resulta útil creer que sobre un insecto que sufre metamorfosis actúan principios que lo hacen ser él mismo —que agrupan su identidad en una sola— sin importar qué cambios experimente durante su vida, dónde crezca o quién lo observe. Por el contrario, una piel de vaca ya no es una vaca; su esencia ha cambiado porque le faltan cualidades. Ni siquiera una vaca muerta es una vaca porque carece de conducta, es componente *sine qua non* de la *vaquitud*.

Así pues, el pensamiento esencialista sirve para algunas cosas y en algunas etapas de la vida, pero es un lastre para otras. El esencialismo y otras teorías y heurísticas intuitivas nos permiten simplificar, lo cual resulta peligroso cuando tenemos que enfrentarnos a problemas tan complejos como las diferencias de género, de inteligencia o de cualidades morales en los diferentes grupos humanos.

Pero volvamos al tema de las especies. ¿De verdad no podemos hablar de ellas como en-

tidades con una existencia propia, bien delimitada, incluso si no creemos que un relojero divino haya dibujado los planos antes de poner la primera pieza? Vemos peces beta que son distintos de las truchas, mosquitos (¡otra vez!) que son distintos de las moscas. Desde nuestra escala no parece descabellado que existan especies que cumplen esos principios esencialistas (ser ellas y sólo ellas: los mosquitos tienen patas de mosquito, ojos de mosquito, plan corporal de mosquito, genes de mosquito pero no de avispa, etcétera). Pero, ¿y si fuera un error producido por la estrechez de nuestra visión y la brevedad de nuestras vidas? Piénsese en lo que se conoce como especiación incompleta o especies anillo; por ejemplo, el mosquitero troquiloides, un ave que vive en una amplia región que rodea la meseta del Tíbet, los desiertos del Gobi y de Taklamakán y en los bosques del norte de Siberia. Allí, en el norte, existen dos especies distintas de mosquiteros, dos grupos de individuos que no se aparean y que no tienen descendencia fértil; son de distinto color y tienen cantos distintos. Pero conforme se viaja hacia el sur cada una de las poblaciones empieza a cambiar y a parecerse más entre sí, hasta que al sur de la meseta del Tíbet sólo existe una especie de

mosquitero, posiblemente la especie original que se dividió en dos en el espacio y no ha terminado de hacerlo en el tiempo, tal vez el mismo proceso que han seguido muchas de las criaturas de la Tierra, aunque sin dejar evidencias tan elocuentes. Así pues, ¿qué es este animal? ¿Una cosa en un lugar y otra en un lugar distinto? ¿Su esencia se bifurca? La trama se complica.

La biología evolutiva y la paleontología nos permiten pensar en términos históricos más largos que nuestras propias vidas. El biólogo Richard Dawkins lo sintetiza así: no existe un solo organismo en la tierra cuyos padres y cuyos descendientes no pertenezcan a la misma especie que él. ¿Cómo trazar la línea que los divide? Incluso si en una generación nos encontráramos un monstruo esperanzado, por usar la imagen de Richard Goldschmidt, pertenecería a la misma especie que sus padres y tendría que pertenecer a la misma que la pareja con la que se aparee (si quiere tener descendencia).

¿Qué pasa ahora con las esencias? Si también se transforman a lo largo de un continuo difícilmente serán discretas, y carecerán de poder de predicción (que hipotéticamente es lo que le confiere utilidad al esencialismo psicológico). Así pues, no serán más que *proxies* para hablar de las características de individuos particulares. Es una tautología: cada quien tiene una esencia distinta que lo hace ser como es.

Nuestra capacidad de cambiar de escala no sólo ocurre en el tiempo, sino también en el espacio. Conforme magnificamos la realidad con ayuda de herramientas se revelan infinidad de sutilezas y excepciones en seres y procesos que antes nos parecían monolíticos e imperturbables. Sin ir más lejos, nosotros

mismos estamos habitados por miles de millones de organismos microscópicos —sobre todo bacterias— cuyos genomas sumados superan por mucho los de nuestras propias células (¿no son también nuestras las bacterias?, ¿si creemos que los genes tienen algo que ver, qué porcentaje de la esencia deberíamos considerar verdaderamente humana, si pensamos que las bacterias nos acompañan desde que estamos en el útero?). Estos microorganismos no son pasajeros arribistas: dentro de nuestro cuerpo cumplen funciones metabólicas, inmunitarias y endocrinas vinculadas con la digestión, el uso de energía, la resistencia a enfermedades y, ahora se sospecha, con el estado de ánimo e incluso ciertos padecimientos mentales. Hay ejércitos de investigadores que estudian estas comunidades, llamadas microbioma,¹ y esperan aprender sus secretos para poder replicar y administrar sus habilidades, pero no la tienen fácil. Esto se debe, por una parte, a la enorme cantidad de individuos que nos habitan y a la vasta complejidad de las relaciones que establecen entre ellos; por la otra, sucede que lo que hemos dicho hasta ahora sobre la especiación no es cierto para todos los seres vivos.

En el mundo de las criaturas unicelulares, y en particular las bacterias, hay procesos que desdibujan las divisiones entre especies (y por lo tanto, de nuevo, sus hipotéticas esencias) de formas aún más drásticas, como la transferencia horizontal de genes. A diferencia de la transferencia vertical entre progenitores e hijos, la transferencia horizontal es el intercambio de genes —por ejemplo los que confieren resistencia a los antibióticos— entre bacterias de poblaciones o hasta especies muy

¹ Véase "Viaje al interior" de Pablo Meyer en la p. 118. [N. del E.]

distintas. Y esto cuando puede hablarse siquiera de especies: puesto que no tienen comportamientos o formas tan distintivas como los seres pluricelulares, identificar una nueva especie requiere que sea posible cultivarla de forma independiente, cosa que con frecuencia es muy difícil de hacer. Incluso cuando se identifica una especie nada asegura que sus genes se queden en su lugar, inmutables, por mucho tiempo: o las esencias de las especies no existen y tener esencias no es un rasgo esencial de los seres vivos, o bien no se encuentran en los genes sino en algún otro locus por describir.

Los humanos tenemos nuestra propia forma de transferencia horizontal: como si fueran fósiles zombis, en distintos puntos de nuestros genes hay viejos virus que en algún momento infectaron nuestras células pero fueron incapaces de reproducirse con éxito. Si una de las células infectadas era un óvulo o un espermatozoide, el portador heredó el virus, ahora inactivo, a sus descendientes. Algunos de estos virus *endógenos* yacen dormidos, demasiado degradados para representar un peligro; otros se activan de vez en cuando. Con frecuencia hacen algo mucho más espectacular: cumplen funciones en nuestro cuerpo. Se cree que más de ocho por ciento de nuestro genoma está compuesto por viejas infecciones retrovirales; es más: hay quien sostiene que no se trata en absoluto de infecciones sino de secuestros: ¿para qué esperar mutaciones que tardan cientos de miles de años cuando pueden obtenerse genes frescos a partir de los visitantes ocasionales? Y no genes cualesquiera: uno de esos genes virales, por ejemplo, produce una proteína llamada sincitina que sólo se expresa en la placenta y que permite que se fusione una delgadísima

capa de células a través de las cuales pasan nutrientes de madres a hijos. Distintos mamíferos placentarios poseen diferentes versiones de este gen, probablemente adquiridas en sucesivos episodios de secuestro genético. Ahora bien: ¿qué cambia en una planta o un animal que adquiere así nuevas capacidades? ¿Se convierte en otra especie? ¿Se contamina? ¿Podía hablarse de "pureza" antes de la adquisición del nuevo gen?

Este puñado de ejemplos pinta, lo mismo para humanos que para bacterias, un panorama tan poco puro, tan permeable y heterogéneo... ¿Cómo entender, anticipar y actuar frente al mundo biológico mediante unas cuantas

Se cree que más de ocho por ciento de nuestro genoma está compuesto por viejas infecciones retrovirales; es más: hay quien sostiene que no se trata en absoluto de infecciones sino de secuestros.

reglas si resulta que más que especies e individuos somos continuos, colonias, retazos, quimeras?

Hemos ido arrinconando la hipotética sede de las esencias (para quien aún insiste en hallarlas) hasta los genes —esto se conoce como esencialismo genético—, pero incluso así es más o menos improbable que sea una postura sostenible. Relativamente pocos genes tienen efectos unívocos y dramáticos. Muchísimos trabajan como ecosistemas en los que cada uno aporta su granito de arena para desarrollar un rasgo o una conducta compleja; por eso no es sencillo identificar genes para el cáncer, para el autismo, para la altura; ade-

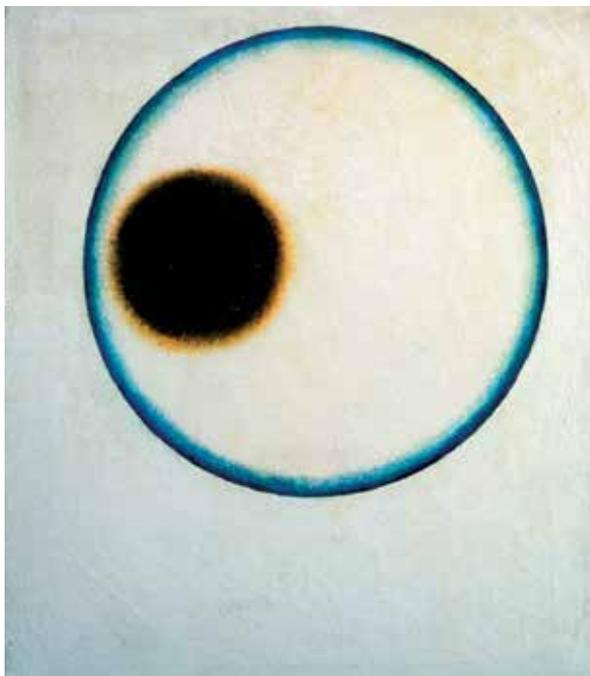
más son regulados por instrucciones genéticas que los encienden, los apagan o los hacen cambiar de velocidad. Si a esto le sumamos los efectos epigenéticos —la forma en que el medio incide sobre la información o la expresión de los genes—, el desarrollo embriológico y el hecho de que compartimos genes básicos para el funcionamiento de las células hasta con los organismos más elementales, quedan pocos rasgos biológicos inherentemente humanos, ratoniles o anfibios, e incluso depositar en ellos el peso de nuestra humanidad exclusiva resulta un poco ridículo: tendríamos que suponer que la esencia humana se encuentra en el puñado de genes exclusivos de nuestra especie que se conocen.

En fin, mientras más descendemos por un agujero de conejo reduccionista en busca de la esencias en la naturaleza, más vago se hace

el esfuerzo; si no residen en los genes, que en gran medida son piezas intercambiables que pueden leer el sistema de transcripción de cualquier célula, ya sea de primate o de musgo, ¿están las esencias en el sistema mismo de transcripción?, ¿en la termodinámica que rige las moléculas de lo vivo?, ¿de nuevo en la mente de Dios?, ¿en todos los anteriores? Si fuera así no serviría de gran cosa invocarlas; en cada punto de este recorrido su sencillez ha tenido que dar paso a la complejidad.

¿Qué queda, pues, para darnos forma tras mirar a los ojos este abismo? Una vez que nos desprendemos de la noción precientífica e infantil de las esencias en el mundo natural, estamos mejor equipados para discutir de maneras más sofisticadas e interesantes problemas que se resisten a ser caracterizados en formas unívocas y sencillas: los organismos transgénicos (la técnica y sus productos), las diferencias de género (hoy arde Troya a causa del “manifiesto” Google y la ciencia de las diferencias sexuales), el cambio climático, los pretextos biológicos para el racismo y el genocidio, nuestra relación con otros seres vivos, qué es un humano y para qué sirve.

Y ya que estamos, acojamos de una vez la complejidad de los rasgos que constituyen nuestra identidad como especie: las lenguas (y los prejuicios lingüísticos), las preferencias culturales y sus choques, el disenso, los infinitos intrínquilos de la política, la ciencia de la personalidad y las preferencias individuales, nuestra identidad como individuos, etnias, pueblos. Cada uno está embebido en una maraña tan complicada como fascinante de historia, biología, cultura, leyes físicas y azares. Dejemos la simplicidad para el caldo de pollo y miremos hacia otro lado. **U**



Aleksandr Ródchenko, *Composición abstracta No. 60*, 1918



IDENTIDAD NACIONAL

LO SAGRADO Y LO PROFANO

Carlos Monsiváis

A Felipe Campuzano

Ante la Identidad, las respuestas varían. La gran mayoría no suele discutir el tema, aceptando ser lo que son, *mexicanos*, con virtudes sujetas a comprobación y defectos susceptibles de ensalzamiento. Y las minorías políticas han uniformado sus respuestas. Así por ejemplo, la derecha se pasma. Desde el siglo XIX, lo básico, para la mentalidad derechista, no ha sido la Nación sino aquello que contiene y permite a la Nación: la Familia, último guardián de los valores morales y eclesiásticos. Y de la Familia se desprende la Empresa, el culto al esfuerzo individual que prolonga el sentido de lo familiar en el horizonte de las transacciones. Y debido a este predominio de la Familia sobre la Nación, a un gran sector de la derecha empresarial se le facilita el canje de intereses (lo que desde fuera se llama “desnacionalización”), porque —según dicen o según demuestran— la lealtad a “lo nacional” los sujeta a realidades y modos de vida que empobrecen. Su lógica es elemental: ¿cómo ser contemporáneos de los modernos de Europa y Norteamérica, si nos atenemos a los prejuicios de lo nacional, que aleja del gozo adquisitivo de lo internacional? A su vez, la izquierda nacionalista, que en el sentido cultural es más fuerte de lo que se admite, ensalza la visión optimista de la “Identidad Nacional”, porque la necesita para su proyecto: resistir hasta lo último el arrasamiento imperialista de valores y materias primas.

Según la industria cultural, la Identidad es el catálogo donde se inscriben lujos emocionales, pasiones sublimadas por la fatalidad, alianzas

¿Cuál es la “Identidad Nacional” de los indígenas? ¿Pueden ser lo mismo la “Identidad” de los empresarios y la de los campesinos? ¿Hay Identidad o hay identidades? ¿Cómo intervienen en el concepto las clases sociales y los elementos étnicos? ¿Hasta qué punto es verdadera la “Identidad” que promulgan los mass-media?

entre raza y destino trágico o cómico, gusto por la muerte, machismo, irresponsabilidad, sentido totalizador de la Fiesta. Sin aferrarse al purismo, esta industria comercializa la experiencia colectiva hasta desdibujarse, y luego de breves resistencias llama Identidad al sincretismo. Así se da, en las fiestas de noviembre, la interacción del Halloween y el Día de Muertos, que en verdad no convoca a ultraje alguno, porque más mexicano que este Halloween superanaranjado y baratero, ni Tlaquepaque.

NACIÓN ES LA FRONTERA CON GUATEMALA

Durante un periodo (1940-1970), la cuestión nacional se difumina o pasa a segundo plano, inscrita en la publicidad del Estado. En el horizonte histórico prevaleciente, el de la Revolución mexicana, lo nacional —territorio, lenguaje, nivel educativo, tradiciones, derrotas y conquistas, creencias, costumbres, religión— es el sistema de comunicación y de cohesión interna de las mayorías, que habitan psicológicamente en esa “zona abierta”. Lo nacional es fruto de la Historia, de la vida popular, del pregonado millón de muertos de la lucha armada, y es el círculo de la seguridad, la compensación que transmuta los valores centrales en dispositivos de la vida cotidiana.

La atmósfera de las vaguedades, el reino de las atribuciones. Según el gobierno, la “Identidad Nacional” es la esencia dócil, el espíritu popular que anida en todas las clases sociales (de acuerdo con este criterio, la burguesía, por mexicana, también es popular a su modo), el *vía crucis* histórico que culmina en la obediencia a las instituciones. Ante esto, se agolpan las preguntas: ¿de qué modo se aplica la identidad, que debe ser fijeza, a los requerimientos del cambio permanente? ¿Cuál es el meollo de la “Identidad”: la historia patria, la Constitución de la República, las leyes, la religión, el sentido de pertenencia a la nación, la lengua, las tradiciones regionales, los hábitos sexuales, las costumbres utópicas, los usos gastronómicos? ¿Cuál es la “Identidad Nacional” de los indígenas? ¿Pueden ser lo mismo la “Identidad” de los empresarios y la de los campesinos? ¿Hay Identidad o hay identidades? ¿Cómo intervienen en el concepto las clases sociales y los elementos étnicos? ¿Hasta qué punto es verdadera la “Identidad” que promulgan los mass-media? Si la “Identidad” es un producto histórico, ¿incluye también las derrotas, los sentimientos de cabal insuficiencia, las frustraciones? ¿Hay una Identidad negativa y otra positiva?

Ante la acumulación de interrogantes, algunas hipótesis:

- De existir, la “Identidad Nacional” es también respuesta a las necesidades de adaptación y sobrevivencia, y por tanto es una “identidad móvil”, si la expresión tiene sentido.
- Así como la idea de *patria* reemplazó a la *independencia* en el conjunto de las jerarquías colectivas, lo que obligó a reajustes notorios, poco a poco, y en medio de jura-

mentos oficiales de amor a las tradiciones, la urgencia definitoria desaparece. Uno, tal parece ser la conclusión, es lo que es, más sus propios lugares comunes.

- Debido al centralismo, desde los años cincuenta las versiones populares de la "Identidad Nacional" corresponden abrumadoramente a las de la capital de la República (confrontar la secuela filmica de *Nosotros los pobres*, a *Mecánica nacional* y a *La pulquería*). Y hoy, ante la homogeneización del país, no son numerosas las diferencias entre las descripciones pintoresquistas de "cultura urbana" y de "Identidad".

Al fundirse crecientemente con la cultura urbana, la "Identidad Nacional" ya no es el corpus de tradiciones, sino la manera en que el instinto colectivo mezcla mitos y hechos de la historia y del día de hoy, computadoras y cultura oral, televisión y corridos. Todo con tal de orientarse animadamente en una realidad —la de la globalización— que, de otro modo, sería todavía más incomprensible.

Y la "Identidad Nacional" es el dispositivo de unificación de los elementos irreductibles (Estado, proceso educativo, tradiciones, cultura) y sus versiones diversas y opuestas en barrios, vecindades, colonias residenciales, condominios, unidades habitacionales de burócratas, colonias populares, ciudades medias, rancherías, poblados indígenas, zonas fronterizas. México es un país más monolítico y más plural de lo que se ha creído, y de continuo las creencias y las tradiciones modifican su función y la afirman. Un ejemplo entre miles: las unidades habitacionales obreras, concebidas de acuerdo al gusto decorativo y funcionalista de clases medias, en pocas semanas se convierten en algo distinto, que recuerda los orígenes rurales y

subraya los hábitos de la promiscuidad (no el vocablo moralista, sino el despliegue de los gustos que genera la concentración demográfica). Otros ejemplos: la religiosidad popular, que es igualmente intensa tratándose del fervor guadalupano o del culto pentecostal (la minoría creciente en el país), y el habla que se americaniza para mejor mexicanizarse. Ante el triunfo, al parecer irresistible, del libre mercado (la suficiencia de los pocos y la insuficiencia del resto), se pone al día un nacionalismo que fue hace un siglo humilde petición de in-



Lorena Herrera Rashid, *Aparición*, 2017

greso al "Concierto de las Naciones" y que, en su versión literaria o en su apariencia Metepec, Olinalá, Tlaquepaque y anexas, fue gran técnica de restauración psicológica y cultural, el freno a las tendencias aislacionistas.

EN ESTA ESQUINA, LA NACIÓN. EN AQUELLA ESQUINA, LOS PARIAS

En el siglo XIX, ¿a qué "Identidad" colectiva podían aspirar artesanos, obreros, sirvientes, soldados, mendigos, prostitutas, niños abandonados, amas de casa sin casa alguna a la disposición? Para localizar su sitio en el Mé-

cial, no tanto lo propuesto por el Estado y santificado o maldecido por la Iglesia católica, sino por aquello que (propuestas del Estado, bendiciones y excomuniones del clero, realidades, ilusiones, abstracciones, constancias dolorosas, fantasmagorías) la palabra *mexicano*, el gentilicio del cual ufanarse, contiene las designaciones más bien peyorativas a las que se debe exorcizar con el relajo. El populacho se adueñó del término *mexicano* y lo usó como primera vestimenta, y lo inscribió en el territorio encuadrado por el desmadre y el acatamiento. Y la condición de *mexicanos*, habitan-

El populacho se adueñó del término mexicano y lo usó como primera vestimenta, y lo inscribió en el territorio encuadrado por el desmadre y el acatamiento.

xico independiente recurrieron a trucos y artimañas; para avenirse con su destino económico se dejaron apaciguar por sus creencias; para asimilar el proceso secularizador lo adaptaron al hacinamiento y el cúmulo de supersticiones; para resistir al moralismo de las clases dominantes, ignoraron sus técnicas de hipocresía. Una cosa por la otra: la Nación (las élites que la monopolizaban) no aceptó a los parias y ellos la hicieron suya a trasmano; la Nación jamás les solicitó su punto de vista, y ellos apenas si se enteraron de lo que a la cúpula le apasionaba.

La "Identidad" fue, en el caso de las de masas, lo conseguido gracias a la imitación, la religiosidad, el idioma, la convivencia forzada y la reproducción fiel (hasta donde esto era posible, nunca demasiado) de las costumbres atribuidas a las élites. Cambiaban los gobernantes, y persistía el entusiasmo por lo esen-

tes de un mundo nuevo, animó al pueblo en el siglo XIX en su clamoreo, dirigido indistintamente a Santa Anna, Gómez Farías, Miramón, Juárez, Maximiliano, Porfirio Díaz. A la gleba, las polémicas entre liberales y conservadores no le concernía, y las ideologías le eran extrañas e impuestas, pero las imágenes del poder le resultaron entrañables. De todo se dudaba, menos de la fuerza del hombre al mando (el que fuera), el poseedor del rostro altamente individual de la nación.

LA MUJER: LA NACIÓN FUERA DE MÉXICO

Una diferencia no muy advertida en la historia cultural. Si la "Identidad Nacional" varía según las clases sociales, también y muy profundamente, según los sexos. La Nación enseñada a los hombres ha sido muy distinta a la mostrada e impuesta a las mujeres. Esto

explica la invisibilidad social femenina que dura casi hasta nuestros días y, también, la hegemonía del clero sobre las mujeres, que adoptaron a la religiosidad como la única nación a la que en verdad pertenecían, y ejercieron su "ciudadanía" acomodando sus Virtudes Públicas y Privadas (abnegación, entrega, sacrificio, resignación, pasividad, lealtad extrema) a las exigencias de sus hombres o sus "padres espirituales".

En la nación y en las ciudades de las mujeres, todo se vislumbraba desde el segundo o tercer plano. Desde la década de los cincuenta, la cultura urbana ha sido la sucesión de reacciones (azoro, frustración, elogio rendido, adaptabilidad) frente a la opresión industrial, la demasiada confianza o la falta de fe en el futuro, las transformaciones tecnológicas. Y las mujeres debieron plegarse a las decisiones del patriarcado, entender como aplazamientos la industrialización y la tecnología, resentir a distancia los impactos del cambio. Contra las mujeres se acentúan la represión y la violencia urbanas, y *lo nacional* es aún más injusto y discriminatorio.

LA ACUMULACIÓN Y LA SÍNTESIS

En la versión dominante, la "Identidad" se localiza en el idioma (hablado de modos muy diversos), la religión (que sólo admitió el plural, "las religiones", hace muy poco), la idea monolítica del país (que devela su condición plural hace relativamente poco tiempo), y las diferencias entre *Centro* (el monopolio del poder) y *Provincia* (el monopolio de todo lo demás). A la provincia, por ejemplo, solía definírsele (identificársele) por la suma de rasgos descriptivos: el tejido casual y firme de un poema de López Velarde, el repertorio melódico y refranero de lo campirano, los platillos

típicos, el respeto a la férula sacrosanta del padre de familia o del confesionario, la sinceridad y la timidez, las artesanías que daban fe de la creatividad instintiva y los mínimos espacios de libertad arrancados a caciques, curas y Fuerzas Vivas. En la Ciudad de México, a la "Identidad" la describían y la describen, más literaria que conceptualmente, el miedo y el odio a la autoridad que el relajo enmascara, las redistribuciones del orden dentro de esa sucursal del caos que es el desmadre, el apoyo de la demografía a la conducta libre o espontánea, la reducción de los procesos históricos al horizonte del presidencialismo, la idea de política como la maldición mudable y eterna que nos somete a la corrupción para salvarnos periódicamente de la represión. Y "provincianos" y capitalinos se han identificado (y han creído identificarse) con el amor a los símbolos y con el nacionalismo que es memoria comunitaria y relación desigual y recelosa con el progreso. El sentimiento de "Mexicanidad" es la diferencia específica que carece de género próximo.

Esto persiste y esto se modifica a partir de los años setenta. Se mantienen procedimientos y gusto comunales, pero la explosión demográfica, el desempleo, la represión policiaca, la americanización, la respuesta a la americanización, etcétera, deshacen y rehacen cada día la "Identidad" mítica. En el universo donde toda sensación corresponde a un producto (la amistad cordial es don de Pepsi, el olor de la sensualidad está tasado por olfatos clasistas, la modernidad requiere de cabello rubio y ojos azules, a lo ancestral lo delata el color moreno), la mayoría y por causas fácilmente comprensibles, se atiende todavía al nacionalismo —más en el estilo que en los contenidos— en donde halla las cer-



Lorena Herrera Rashid, *Tabloide*, 2017

tidumbres que son respiraderos psicológicos, y las claves de la continuidad en la sobrevivencia. *El nacionalismo*: la idea (la sensación) (la síntesis de juicios y prejuicios) que no evita problemas y desánimos, pero sostiene, pese a todo, el espíritu de pertenencia. *El nacionalismo*: el razonamiento implícito de la mayoría:

Somos mexicanos y, por ende, sabemos de nuestras limitaciones, que la policía, el modo de vida apretujado y el nivel salarial refrendan, las aceptamos con desencanto que ocasionalmente remata en orgullo y las aderezamos con algunas virtudes.

El nacionalismo: la estrategia para no desintegrarse en la indefensión. *El nacionalismo*: el suministro de estímulos reales y publicitarios que matiza el proceso forzado y voluntario de internacionalización en el país.

En las grandes ciudades, la "Identidad Nacional" es, para sus cuentahabientes, lo cer-

cano y lo inevitable: la familia, las pasiones deportivas (el fútbol, la Patria Chica por excelencia), las devociones efímeras o permanentes del espectáculo, las vivencias de grupo, de banda, de barrio, de actitud religiosa, de protesta política. En este ámbito, lo nacional no es lo enfrentado a lo internacional, sino lo que, en principio, se deja apresar en actos de resistencia o en fórmulas sentimentales y, también, y de modo primordial, lo que no pone trabas en admisión.

¿Es posible precisar en México las fronteras entre lo moderno y lo premoderno? En el sentido de la apropiación psíquica, somos los transistores, los champús y los desodorantes, porque antes éramos la carencia de transistores, champús y desodorantes. (La "Identidad", entre otras cosas, es el flujo continuo entre la esperanza y la desesperanza). En cierto sentido, "nacionalizar" la tecnología es adaptar el universo macroeconómico computarizado, videológico y telegénico a

los usos y requerimientos de cuartos desastrosos, de unidades habitacionales como alegorías del encierro burocrático, de futuros a plazo fijo, del desempleo, del entendimiento de la sociedad desde el vagón del metro y el autobús que conduce a la frontera.

El nacionalismo no es, en última instancia, lo opuesto a la cultura internacional, sino en los grandes contingentes, el método para interiorizar la "condición planetaria" (la vida bajo el capitalismo salvaje) sin lesiones todavía más graves en lo anímico, lo moral, lo social, lo cultural. Y es también el modo de disfrutar la herencia a que se tiene derecho.

[...]

Sobre todo y de nuevo, ¿qué es hoy el nacionalismo? ¿Es, como se dice desde posiciones empresariales y gubernamentales, una posición meramente defensiva? ¿Es, como también podría sostenerse, una invención que agotó su utilidad? ¿Sirve aún como plataforma de proyectos de desarrollo, de construcción cultural, etcétera? Como sea, y de acuerdo al criterio dominante, potenciado por la inminencia del TLC, a la americanización se le adjudica la destreza para entenderse con la realidad. Esto no es cuestión sólo o principalmente de colonialismo cultural. *Lo gringo* es cada vez menos lo otro, aunque los gringos sí lo sean, en su versión de empleadores y policías racistas, de agentes de rechazo cultural de lo mexicano, de promotores de las intervenciones cínicas a nombre de la libertad. *Lo gringo*: lo otro sin posesión de cuyas claves jamás lo nuestro fructificará; los *gringos*: la versión agresiva y distante y racista de lo otro. En cierto nivel, México se chicaniza, y esta elección de intermediaciones o transacciones culturales le resulta indispensable a quienes trasladan su noción de futuro a Los Ángeles.

El nacionalismo no es, en última instancia, lo opuesto a la cultura internacional, sino en los grandes contingentes, el método para interiorizar la "condición planetaria" (la vida bajo el capitalismo salvaje) sin lesiones todavía más graves en lo anímico, lo moral, lo social, lo cultural. Y es también el modo de disfrutar la herencia a que se tiene derecho.

No tiene ya mucho sentido discutir de modo abstracto en torno a la identidad cultural, debate que no avanza desde *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos y *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. No hay respuesta a las preguntas clásicas: ¿Existe una "esencia de lo mexicano"? ¿Sobrevivirá esta "esencia" a la ofensiva de la tecnología, al desplome educativo, a la recomposición intensiva de la sociedad? En todo caso, más útil que especular sobre la "identidad irreductible" de algo que cambia a diario, me resultan los estudios específicos sobre valores de los migrantes, el desarrollo de las mujeres, el español hablado y escrito en México y en Estados Unidos, etcétera. Y conviene recordar también el hecho: el traductor privilegiado de la experiencia mexicana, en México y fuera, es desde luego la televisión. Sin calificarla ideológicamente, lo cierto es que Televisa es el intérprete más favorecido de la realidad nacional. **U**

Fragmentos de "Identidad nacional. Lo sagrado y lo profano" en *Memoria Mexicana*, UAM-Xochimilco, 1994, 3, pp. 37-43. Cortesía de la familia Monsiváis.



POEMA

VAPOR, HUMO, VAPOR HUMANO

Pura López Colomé

No sé si sabré. No sé si llegará el día
de interpretar la transparencia.
Cuándo (o si) atravesé la puerta falsa,
al escuchar o leer por primera vez
eso que por y en la boca fue
al pensar, al recordar,
al saber de memoria;
la carne una, la sangre otra
que circula invisible
en vocablo cristalino,
replicándose, repitiéndose:
se desprende júbilo,
se desploma tormento.

1. CAPÍTULO UBICUO, DE JUNCOS Y CAÑAS

En los orígenes, se deslizó
íntegra la historia
por la lengua y la garganta
hasta quedar pintada
en misivas anónimas
halladas luego sin querer:
en o entre páginas delgadas,
papel calca (que revela el Verbo),
papel de arroz (ni cerca ni lejos),
papel Biblia,
nombres y hombres
fuera de quicio
unidos y flotando
por mares rojos (montañas inversas de rubí)
que al tacto se abren
de par en par (como las tapas de aquel libro)
para que un pueblo entero llegue a la otra orilla.

Sin olvidar a nadie, sin dejar a nadie atrás.
Mundo de arte mayor de un autor imaginario.
A sus espaldas, el oleaje va en aumento
mientras murmuran las espumas:
no hay nada que temer, no hay nada.
Y revienta, gritando frases marinas.

2. VERSÍCULO SINIESTRO, REDES DE ALGAS

En la curva de la empuñadura,
una famélica cabeza de serpiente.
El guía posa la palma encima,
las sinuosas líneas de la vida;
se distingue al conocerlas,
al mirarlas se descubre
en un mar negro,
artículo de muerte,
Mare Nostrum.

3. NO TE VAYAS

Soñé contigo, conmigo.
Nos revolcábamos en un césped
de agua, profundamente felices.
Mirando sin pupila, sin tímpano escuchando.
Nada podía prendernos fuego porque
todo venía en llamas...
a punto
de arder de amor
bajo las olas.
Se disparaban los matices.
Turquesa, verde esmeralda,
oro naranja y plata derretida.
En las puntas de los nervios
un infierno febril y duradero.

4. ENCLAUSTRADOS EN EL MUNDO

Y en aquella solitaria habitación,
frente al espejo, todo lo que has dicho,
lo que te ha hecho ser quien eres
en tan grandiosa, única ocasión
de brillo personal y colectivo,

chispa,
aquella con que quemaste mariposas
al captar el rayo del sol con una lupa.
De golpe recordaste los colores del diseño,
la belleza consumiéndose despacio,
su ígneo ser danzando por los aires.
Sin ilusión de cambios,
sin fe, sin fénix.

Muerto mar, que en vapor humano se disuelve
id est, esto es,
idéntico a
ser para no ser.

No solamente recibí explicaciones: con lujo de detalles se me mostró la entraña etimológica, las partículas, las vísceras de la palabra justa, amén de sus contiguos grabados, para que no cupieran sombras ni dudas: Moisés, transmitiéndole a "la gente" el mensaje: al llegar a buen puerto, hay que quemar la ofrenda; Abraham, más adelante, obedeciendo la consigna, colocándola sobre el tabernáculo, frotando luego las dos piedras y... Entraban en escena toda suerte de víctimas propiciatorias, de mirada tierna, seres antes vivos desangrados, su hermosa lana manchada, la oscura lengua de fuera, listos para la transformación de la materia, para volverse humo en ascenso... Ésa era la palabra, el *holos caustos*: eso, quemarlo todo. Al salir y al ponerse el sol. Diariamente. Hasta el final de los tiempos, es decir, hasta nunca. Y mientras escuchaba semejante admonición, el sueño se iba haciendo realidad.

Ser para No ser.

No ser para Ser.

El ánimo sola, encadenada, en una imagen voluptuosamente vulgar. El fuego la encarcela, mientras ella, desnuda, lanza una plegaria, un ruego a las alturas.

[Después de habitar cielos mitológicos, mira cuán bajo has caído, Alma, Mariposa, Psique, Psiquis. Tú, la Inmortal, Inmortalmente amada.] Surge del inframundo tras la condena (su pecado "mortal", la hermosura); surge del infernal espanto de un país moderno que, hundido en abyecto deterioro, se cree lejos de la barbarie; donde los tesoros que guarda la tierra "nutricia" son cadáveres sin acta de nacimiento/defunción. Surge entre cuerpos inertes y amontonados, descritos "objetivamente" como "desaparecidos". Algo de carne aún pegada al hueso, esqueletos manchados (como la lana del cordero) que parecen reír a mandíbula batiente. [Mira lo que son las cosas, Fernando Pessoa; de qué manera estas cosas son el sentido oculto de las cosas.]

No hubo un arder,
un reducirse a polvo calcáreo aquellos huesos,
el ser de plata, sedoso y volátil, de alas cenicientas...

ni un abandonar la condición de oruga, ser crisálida y desplegar velos de papel calca, papel de arroz, papel Biblia, que permitieran no deambular más.

Insecto en capullo, hombre en la tumba.

¿Cómo irrumpir desde ahí hacia una vida mejor? Cuando comenzaron a sacarlos, nadie percibió el revoloteo de animales dignos del "Monarca" apelativo; sólo agoreros enjambres negros de polillas, del tipo llamado "Psíquide" por los entomólogos.

Ningún lepidóptero perfecto saliendo intacto de la larva.

Palabra justa. Palabra clave, doliente, ensangrentada. Palabra (capilla) ardiente. Palabra en holocausto. Sobre el altar del (sacrificio) sinsentido. Llena de mí. Replicándose, repitiéndose. Palabra a secas. Puerta falsa. **U**



LA AUSENCIA DEL YO EN EL BUDISMO

Jack Kornfield

Traducción de Clara Stern

La práctica introspectiva inevitablemente nos confronta con el profundo misterio de una identidad propia. Hemos venido a nacer en un cuerpo humano. ¿Qué es esa fuerza que nos da la vida, que nos da forma y se la da al mundo? Las grandes enseñanzas religiosas nos dicen una y otra vez que no somos quienes creemos; pero ¿eso significa que no hay un yo o que no hay una búsqueda del yo verdadero?

Los místicos persas dicen que somos destellos de lo divino y los místicos cristianos, que estamos llenos de Dios. Somos uno con todas las cosas, dicen otros; el mundo es ilusorio, dicen otros más. Algunas enseñanzas explican cómo la conciencia crea la vida para expresar todas las posibilidades, poder amar y conocerse a uno mismo. Otras señalan cómo la conciencia se extravía en sus patrones, pierde su camino, se encarna a partir de la ignorancia. Los yoguis hinduistas llaman al mundo una *lila*, o una danza de lo divino, algo parecido a la frase de Dante "la divina comedia". Algunos textos budistas describen cómo la conciencia misma crea al mundo como un sueño o un espejismo. En las descripciones modernas de experiencias cercanas a la muerte abundan recuentos de un alivio maravilloso tras dejar el cuerpo, de luz áurea y seres luminosos; quizá también confirmen cómo la mayor parte del tiempo no somos conscientes de nuestra verdadera identidad.

Cuando indagamos en la cuestión del yo y la identidad en la práctica meditativa encontramos que es necesario comprender dos dimensiones distintas: el no yo y el verdadero yo.



Tara tibetana, dibujo anónimo

Cuando el Buda confrontó el problema de la identidad en la noche de su iluminación llegó al radical hallazgo de que no existimos como seres separados unos de otros. Vislumbró la tendencia humana de identificarse con un sentido limitado de la existencia. Entonces descubrió que esta creencia en un pequeño ser individual es una ilusión fundamental que causa sufrimiento y nos aleja de la libertad y del misterio de la vida. Describió como *origen interdependiente*, al proceso cíclico de la conciencia que al entrar en la forma crea la identidad al responder al contacto de los sentidos y luego apegarse a ciertas formas, sentimientos, deseos, imágenes y acciones para crear un sentido del yo.

¿QUIÉN CREÓ EL YO?

En sus enseñanzas el Buda nunca habló de los humanos como personas que existen en alguna forma fija o estática. En lugar de ello nos describió como una serie de cinco procesos cambiantes: los procesos del cuerpo físico, de los sentimientos, las percepciones, las respuestas, y el flujo de conciencia que los experimenta a todos. Nuestro sentido del yo surge cada vez que nos apegamos a estos patrones o nos identificamos con ellos. El proceso de identificación, de seleccionar patrones para llamar el *yo*, a *mí*, a *mí mismo*, es sutil y suele ocultarse ante nuestra conciencia. Podemos identificarnos con nuestro cuerpo, con nuestros sentimientos o pensamientos; podemos identificarnos con imágenes, patrones, papeles y arquetipos.

Así, en nuestra cultura podemos establecernos e identificarnos con el hecho de ser una mujer o un hombre, padres o infantes. Podemos considerar que somos nuestra historia familiar, nuestra genética y nuestra herencia.

A veces nos identificamos con nuestros deseos: sexuales, estéticos o espirituales. De la misma manera podemos enfocarnos en nuestro intelecto o tomar un signo astrológico como una identidad. Podemos elegir el arquetipo del héroe, el amante, la madre, el que nunca hace nada bien, el aventurero, el payaso o el ladrón como identidad propia, y vivir

identidad, cuando los budistas hablan de la vacuidad y del "no yo", ¿a qué se refieren? La vacuidad no significa que las cosas no existan; la ausencia del yo tampoco significa que no existamos. La vacuidad se refiere a la unicidad subyacente de la vida y a la fértil fuente de energía que da origen a todas las formas de ésta. Nuestro mundo y el sentido que tenemos

A medida que nos apegamos a estas falsas identidades tenemos que protegernos y defendernos continuamente, luchar para completar lo que en ellas hay de limitado o deficiente, temer su pérdida.

un año o toda una vida con base en ello. A medida que nos apegamos a estas falsas identidades tenemos que protegernos y defendernos continuamente, luchar para completar lo que en ellas hay de limitado o deficiente, temer su pérdida.

Y, sin embargo, no son nuestra verdadera identidad. Un maestro con el que estudié solía reírse de lo fácil y lo común que nos resulta apegarnos a nuevas identidades. Respecto a su carencia del yo, él decía: "No soy nada de eso. No soy este cuerpo, así que nunca nací y nunca moriré. No soy nada y lo soy todo. Sus identidades son la causa de todos sus problemas; descubran lo que hay más allá de ellas, la dicha de lo atemporal, lo inmortal".

DISTINTOS TIPOS DEL YO

Examinemos con más cuidado el asunto de la identidad y la ausencia del yo, pues se presta a confusión y malentendidos. Cuando los textos cristianos hablan de perder el yo en Dios, cuando los taoístas y los hinduistas hablan de fundirse con un *Yo Verdadero* más allá de toda

de nosotros mismos son un juego de patrones.

Cualquier identidad que podamos aprehender es transitoria, tentativa. Es difícil entender esto con palabras como *ausencia* o *vacuidad del yo*. Mi propio maestro, Achaan Chah, de hecho dijo: "Si tratan de entenderlo intelectualmente, probablemente explote su cabeza". Sin embargo, en la práctica la experiencia del no yo puede traernos gran libertad.

La meditación profunda puede desentrañar el sentido de la identidad. En realidad, hay muchas formas de comprender la vacuidad del yo. Cuando estamos en silencio y atentos podemos sentir de manera directa cómo en realidad nunca podemos poseer nada en el mundo. Claramente no poseemos cosas externas; tenemos una suerte de relación con nuestros autos, nuestro hogar, nuestra familia, nuestros empleos, pero cualquiera que sea esa relación, es "nuestra" sólo por un corto periodo. Al final las cosas, las personas o las ocupaciones mueren o cambian o las perdemos. Nada está exento.



Tara verde, dibujo anónimo

NO POSEEMOS NADA

Cuando llevamos nuestra atención a cualquier momento de la experiencia, descubrimos que tampoco lo poseemos. Conforme miramos encontramos que tampoco convocamos a nuestros pensamientos ni los poseemos; quizás hasta quisiéramos que se detuvieran, pero ellos parecen pensar por sí mismos, surgir y transcurrir conforme a su naturaleza.

Lo mismo ocurre con nuestros sentimientos. ¿Cuántos de nosotros creemos controlarlos? Si ponemos atención vemos que son más como estados del tiempo; los sentimientos cambian de acuerdo a ciertas condiciones, y no los poseen ni los dirigen nuestra conciencia ni nuestros deseos. ¿Acaso pedimos que vengan la felicidad, la tristeza, la irritabilidad, el entusiasmo o la inquietud? Los sentimien-

tos surgen por sí mismos, como el aliento se respira a sí mismo, como los sonidos se escuchan a sí mismos.

También nuestro cuerpo sigue sus propias leyes. El cuerpo que cargamos es una bolsa de huesos y fluidos que no le pertenece a nadie; envejece, enferma y cambia de maneras en que quizá no queramos que lo haga, siempre conforme a su propia naturaleza. De hecho, cuanto más profundamente miramos más nos damos cuenta de que no poseemos nada ni adentro ni afuera.

EL TODO DE LA NADA

Hallamos otro aspecto de la vacuidad del yo cuando notamos cómo todo surge de la nada, sale del vacío, regresa al vacío, regresa a la nada. Todas nuestras palabras del pasado han desaparecido. De igual modo, ¿adónde

También nuestro cuerpo sigue sus propias leyes. El cuerpo que cargamos es una bolsa de huesos y fluidos que no le pertenece a nadie; envejece, enferma y cambia de maneras en que quizá no queramos que lo haga, siempre conforme a su propia naturaleza.

se han ido la semana pasada o el mes pasado o nuestra infancia? Surgieron, hicieron una pequeña danza, y ahora se han desvanecido, junto con la década de 1980, los siglos diecinueve y dieciocho, los antiguos romanos y los griegos, los faraones y demás. Toda experiencia surge en el presente, hace su danza y desaparece. La experiencia surge sólo de manera tentativa, por un corto tiempo en una cierta forma; después esa forma termina y una nueva forma la reemplaza momento a momento.

En la meditación, la atención precisa y profunda nos muestra la vacuidad en todas partes. Cuanto más nos enfocamos en cualquier sensación, pensamiento, cualquier aspecto del cuerpo o de la mente, mayor será el espacio y menor la solidez que ahí habremos de experimentar. La experiencia se vuelve como las ondas de partículas que describe la física moderna, un patrón no del todo sólido, siempre cambiante. Incluso el sentido de quien observa cambia de la misma manera: nuestros puntos de vista cambian de un momento a otro tanto como el sentido de nosotros mismos pasa de la infancia a la adolescencia y a la vejez. Dondequiera que nos enfoquemos encontramos una capa de solidez que se disuelve bajo nuestra atención.

DESCUBRIR LA INTERDEPENDENCIA

El mundo real está más allá de nuestros pensamientos e ideas; lo vemos a través de la red de nuestros deseos, dividido entre dolor y placer, bueno y malo, interno y externo. Para ver el universo como es uno tiene que situarse más allá de la red. No es difícil hacerlo porque la red está llena de agujeros.

SRI NISARGADATTA

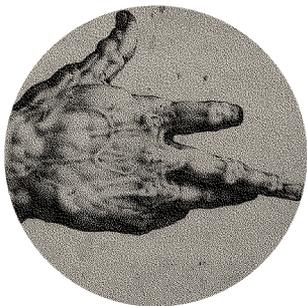
Conforme nos abrimos y nos vaciamos experimentamos la interconexión al darnos cuen-

ta de que todas las cosas están unidas y condicionadas en un origen interdependiente. Cada experiencia y suceso los contiene a todos. El maestro depende del estudiante, el avión depende del cielo.

Cuando suena una campana, ¿es la campana lo que escuchamos? ¿El aire? ¿El sonido en nuestros vehículos? ¿O es nuestro propio cerebro el que suena? Es todas estas cosas. Como dicen los taoístas, "suena lo intermedio". El sonido de la campana está aquí para escucharse en todas partes: en los ojos de todas las personas a las que conocemos, en cada árbol e insecto, en cada respiración...

Cuando en verdad sentimos esta interconexión y el vacío del que surgen todos los seres encontramos liberación y una amplia dicha. Descubrir la vacuidad trae consigo una ligereza del corazón, flexibilidad, y un alivio que descansa en todas las cosas. Entre más sólidamente aprehendemos la identidad propia, más sólidos se vuelven nuestros problemas. Una vez le pedí a un entrañable y viejo maestro de meditación de Sri Lanka que me enseñara la esencia del budismo; sólo rió y me dijo tres veces: "Si no hay yo, no hay problema". **U**

Fragmento del capítulo 14 de *A Path with Heart: A Guide Through the Perils and Promises of Spiritual Life*. Se reproduce con autorización de Bantam Books, un sello de Random House, división de Penguin Random House LLC. Copyright © Jack Kornfield, 1993. Todos los derechos reservados.



IDENTIDADES QUE MATAN

Karim Hauser

Los hombres son más hijos de su tiempo que de sus padres.

MARC BLOCH

Hace casi dos décadas Amin Maalouf (Beirut, 1949) publicó en Francia su ensayo *Identités meurtrières*, en el que de forma simple y didáctica abogaba por una ampliación humanista del concepto de identidad. A pesar de sus veinte años, este pequeño libro del Premio Goncourt 1993 y Premio Príncipe de Asturias de las Letras 2010 adquiere una resonancia escalofriante a la luz del recrudecimiento de los choques identitarios en Europa y merece una relectura pausada.

La necesidad de pertenecer a un colectivo, ya sea cultural, religioso o nacional, conduce en muchas ocasiones a temerle al otro, y a querer negar su existencia. Porque, dice el autor, no hemos logrado construir un humanismo abierto que rechace a la vez la uniformización planetaria y el repliegue hacia la tribu. Hoy el malestar es aún más evidente: un vistazo rápido a los titulares de cualquier periódico o noticiario del siglo XXI demuestra que la humanidad se ha estandarizado bajo la globalización (conducida por la batuta de las multinacionales) mientras que los grupos sectarios extremistas florecen.

Desde luego esto no sólo sucede en la llamada Unión Europea, sino que vemos cómo prosperan aberraciones identitarias como Daesh en Siria o Iraq y resurge el KKK en Estados Unidos, cuya distorsionada visión del mundo tiene cientos de miles de fieles seguidores. El uso de la

tecnología para transmitir mensajes propagandísticos esencialistas o milenaristas que llevan al famoso “choque de civilizaciones” planteado por Samuel Huntington en 1996 parece ser una de esas profecías que no creímos que se fueran a cumplir.

NOSOTROS CONTRA ELLOS

Evocar grandes tragedias como las guerras civiles en la exYugoslavia, Irlanda del Norte, Argelia, Ruanda o su propio Líbano natal le sirve a Maalouf para ilustrar la complejidad trágica de los mecanismos de identidad. Religión, nación o clase social han sido tradicionalmente los ejes primordiales de la identidad, pero la jerarquía entre estos componentes identitarios no es inmutable y si se agita la fórmula los comportamientos cambian. “En la actualidad, sin embargo, basta con echar una mirada a los diferentes conflictos que se están produciendo en el mundo para advertir que no hay una única pertenencia que se imponga de manera absoluta sobre las demás”, afirma Maalouf. El yugoslavo de antaño pasó a ser bosnio y a definirse como musulmán en la actualidad. “Allí donde la gente se siente amenazada en su fe, es la pertenencia a una religión la que parece resumir toda su identidad. Pero si lo que está amenazado es la lengua materna, o el grupo étnico, entonces se producen feroces enfrentamientos entre correligionarios”. Sobran ejemplos: turcos y kurdos comparten la misma religión, la musulmana, pero tienen lenguas distintas que los distancian; en Ruanda tanto hutus como tutsi son católicos, y hablan la misma lengua, pero eso no ha impedido que se masacren.

Hacerse un examen como el que hace el autor sobre su historia personal sirve para alejarse de prejuicios y generalizaciones: de

esa forma evitaremos tener que elegir entre la negación del otro o la de uno mismo, el integrismo o la desintegración. Hoy son evidentes los estragos de llamamientos bíblicos como el de George W. Bush el 6 de noviembre de 2001 tras los atentados de las Torres Gemelas en Nueva York para lanzar una cruzada contra el terror: “o están con nosotros o contra nosotros”. Similarmente, la forma de alienar a parte de la población más marginal durante las revueltas de 2005 en París por el entonces ministro del Interior Nicolas Sarkozy al tratarlos de “escoria” (*racaille*) e intentar resolver el problema social mediante la fuerza sólo ha llevado a un mayor enconamiento de la problemática social. La semántica y la condescendencia no son inocentes en atizar el fuego, y Maalouf nos recuerda que su vida de escritor le ha enseñado a desconfiar de las palabras.

SER DE AQUÍ Y DE ALLÁ

“Lo que hace que yo sea yo, y no otro, es ese estar en las lindes de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales. Es eso justamente lo que define mi identidad”. Maalouf comienza por hablar de su experiencia personal para reivindicar una identidad compleja, definida por varios elementos o pertenencias que no son mutuamente excluyentes. Ser francés y libanés no significa tener partes iguales ni tener que elegir entre ambas para encontrar una esencia o fuente única y primordial. La configuración o “dosificación” de influencias múltiples varía según el individuo y puede ser sumamente enriquecedora si la vive con total libertad, logrando así asumir su diversidad. Pero ante la riqueza del mestizaje, optamos por compartimentos cerrados, etiquetas en las que queremos encasillar a las personas y presionarlas para que



François Olislaeger, *Irán*, 2008

elijan una identidad estática. Y no es casual que Maalouf use la primera persona del plural para señalar a los responsables del esencialismo, que no sólo son fanáticos y xenófobos: “por esos hábitos mentales y esas expresiones que tan arraigados están en todos nosotros, por esa concepción estrecha, exclusivista, beata y simplista que reduce toda identidad a una sola pertenencia que se proclama como pasión”.

Reducir al individuo a una pertenencia de la que se esperan actos, opiniones y que justifican crímenes colectivos es altamente peligroso. El antídoto es abrazar la suma de nuestras influencias adquiridas a lo largo de la vida; ni una serie de identidades yuxtapuestas, ni un *patchwork* o mosaico. “Mi identidad es lo que hace que yo no sea idéntico a ninguna otra persona”, suena a obviedad pero Maalouf nos recuerda el consabido “conócete a ti mismo” de Sócrates y también hace referencia a Freud, aunque reconoce que su cometido en *Identidades asesinas* es más modesto. Sin embargo, en su calidad de migrante Maalouf analiza sus sentimientos ambiguos hacia la tierra que abandona y la sociedad que

lo acoge, planteando una exigencia de reciprocidad de ambas partes. Así, recomienda: “primero a los ‘unos’: cuanto más os impregnéis de la cultura del país de acogida, tanto más podréis impregnarlo de la vuestra; y después a los ‘otros’: cuanto más perciba un inmigrado que se respeta su cultura de origen, más se abrirá a la cultura del país de acogida”.

PUEBLOS, RELIGIONES Y MODERNIZACIÓN

Desmenuzar los prejuicios en torno a las religiones, en particular el islam, es otra tarea pendiente para evitar caer en descalificaciones esencialistas. Si bien Maalouf forma parte de las minorías cristianas de Oriente, conoce los entresijos culturales del Medio Oriente y aconseja precisamente evitar los complejos de superioridad y analizar las confesiones no desde un punto de vista doctrinario, sino desde el desempeño de sus practicantes a lo largo de la recta histórica. “El siglo XX nos habrá enseñado que ninguna doctrina es por sí misma necesariamente liberadora: todas pueden caer en desviaciones, todas pueden pervertirse, todas tienen las manos manchadas de sangre: el comunismo, el liberalismo, el nacionalismo, todas las grandes religiones y hasta el laicismo”, asevera Maalouf. Nadie tiene el monopolio del fanatismo ni de lo humano, y agrega que “con demasiada frecuencia se exagera la influencia de las religiones sobre los pueblos, mientras que por el contrario se subestima la influencia de los pueblos sobre las religiones”. Todas las religiones han tenido épocas de esplendor y de oscurantismo y han recorrido el péndulo de la tolerancia/fundamentalismo. Para el autor, “las sociedades seguras de sí mismas se reflejan en una religión confiada, serena, abierta; las sociedades

inseguras se reflejan en una religión pusilánime, beata, altanera". Aunque ya puestos a pedir, mejor que un mundo en el que ya no hubiera sitio para la religión sería un mundo en el que "la necesidad de espiritualidad estuviera disociada de la necesidad de pertenecer a algo".

A esa dialéctica hay que sumar la modernización y sus consecuencias disruptivas en la identidad. A lo largo de la historia siempre ha habido civilizaciones importantes que se han ido pasando el testigo sin nunca lograr dominar el mundo. Es la civilización occidental, fecundada en Europa, que desde hace 500 años se ha erigido como la hegemónica.

Pero esa posición dominante de la civilización occidental hace que las otras estén supeditadas, en una posición periférica, algo que provoca sentimientos de exclusión y dolor. Abandonar una parte de sí mismo para abrazar el cambio de la modernidad implica desgarros; una crisis de identidad. Cuando el proyecto de modernización a la occidental fracasa durante la fase del nacionalismo independentista, como en el mundo árabe-musulmán, la gente se vuelca hacia la pertenencia religiosa como paliativo. La caída del bloque comunista, que procuraba una sociedad sin religión, y el advenimiento de la globalización son dos factores que encauzan una mayor búsqueda de espiritualidad, que lamentablemente se materializa en forma de radicalismo religioso.

MUNDIALIZACIÓN Y TRIBUS PLANETARIAS

Existe una brecha entre lo que somos ("seres tejidos con hilos de todos los colores que comparten con la gran comunidad de sus contemporáneos lo esencial de sus referencias") y lo

que pretendemos ser, miembros de tal comunidad y de tal otra, dice Maalouf. El legado vertical, el de nuestros ancestros, y el horizontal, el de nuestros contemporáneos, compiten ferozmente en una batalla entre uniformidad y universalidad. Los pueblos temen ser estandarizados, pero los derechos universales deben prevalecer sobre las tradiciones, ambas realidades parte de la globalización. Al igual que advierten Chomsky y Herman en el libro *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, Maalouf señala que a pesar de la diversidad de voces y medios sí existe un claro riesgo de dominación, por no decir americanización, liderada por los medios de comunicación. Y en este contexto aparecen las tribus planetarias, aquellos grupos que procesan una fe, de tal forma que su adhesión a ella iría más allá de la pertenencia a una nación, una raza o una clase social. Para evitar la proliferación de estas distorsiones, de estas identidades asesinas, Maalouf nos insta a "domesticar la pantera", un animal que puede matar en cautiverio o en libertad, pero sobre todo, que no podemos abandonar a la naturaleza si está herido. "Que no debemos convertirlo en objeto ni de persecución ni de condescendencia, sino que hemos de observarlo, estudiarlo con serenidad, comprenderlo, y después amansarlo, domesticarlo, pues de lo contrario no podremos evitar que el mundo se convierta en una jungla". Para muchos lectores *Identidades asesinas* no cumple con los parámetros del ensayo e intenta analizar demasiados temas desde la primera persona, pero su rechazo del fatalismo es prueba de lucidez y sabiduría. El humanismo abierto que plantea es esperanzador, pero ante los serpentes identitarios del siglo XXI, resulta inquietante. **U**

NOVELA GRÁFICA

EL ÁRABE DEL FUTURO

Riad Sattouf



Este fragmento de la autobiografía de Riad Sattouf (París, 1978), caricaturista y cineasta franco-sirio, constituye un retrato mordaz de algunas de las patologías de la identidad que proliferan hoy en día: el culto a la personalidad política, la corrupta burocracia migratoria, la opresión de género y la xenofobia inoculada desde la niñez. Sattouf colaboró en la revista satírica *Charlie Hebdo* hasta 2014 y actualmente publica en *L'Obs*. [U](#)



Lo primero que se veía al llegar al aeropuerto de Damasco era el retrato gigante de un bigotudo con la frente enorme: Hafez el Asad.



El aeropuerto se hallaba en peor estado que el de Libia.



A medida que avanzábamos por los pasillos, los retratos de Hafez el Asad se multiplicaban.



Militares armados comprobaban los pasaportes.



Cuanto más avanzaba la cola, más preocupado parecía mi padre.



Llegó nuestro turno.



El militar miró el pasaporte y de pronto se detuvo.

Khadamit jeche?



Un tipo me miraba fijamente.



Los papeles de mi padre parecían plantear problemas.

Ma khadam jeche? Chahatou al habiss!





Los taxistas gritaban. Era una competición de aullidos para llamar la atención.



Incluso llegaban a las manos.



Después de un rato, ya sólo quedaban dos.



Y los que habían abandonado contemplaban el final de la discusión mientras se repeinaban.



Finalmente, el vencedor, completamente exhausto, nos hizo entrar en su vehículo.



El aeropuerto estaba a las afueras de Damasco. Apenas se distinguía la capital desde la carretera.



En lo alto de una colina, se veía una especie de búnker que dominaba los alrededores.



¡El tamaño de la construcción es sólo para impresionar al pueblo!

¡Hafez el Asad es MUY listo!



El taxista fumaba como un carretero.



Tiraba la ceniza y las colillas por un agujero que había en el suelo.



El pueblo de mi padre estaba situado cerca de Homs, a 160 kilómetros de Damasco.



La autopista estaba bordeada por extraños tenderetes.



Como en Libia, el país parecía en construcción. Mi padre tenía la nariz pegada a la ventanilla. Yo me dormí.



Cuando volví a abrir los ojos, habíamos llegado al pueblo de mi padre: Ter Maaleh.



Nos recibió el cabeza de familia: mi tío Hadj Mohamed.



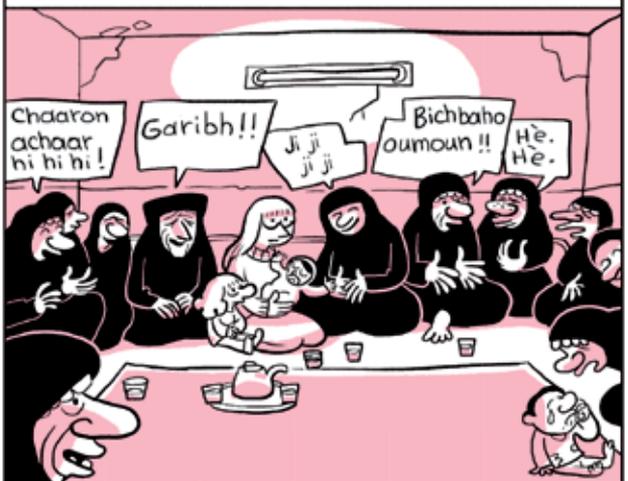
Mi abuela también estaba. De hecho, estaban todos los Sattouf del pueblo.



Mi tío nos hizo pasar a su casa. En aquel momento nos separaron. Mi padre fue a la habitación de los hombres...



...y nosotros, a la de las mujeres.



Todas las mujeres llevaban velo. Las de más edad tenían monedas de oro que sobresalían bajo los tocados.



El olor a sudor de cada una de ellas era particular y único. Mi melena rubia dejaba estupefacta a la audiencia.



Luego una mujer me quitó un zapato. Parecieron aliviadas al ver mis dedos de los pies pegados.



Mi abuela seguía teniendo la misma mirada. Parecía haber envejecido.



Había otros niños en la habitación. Lloriqueaban.



Luego, de pronto, varios chicos empezaron a pegarse.



Yo nunca había visto algo así: ¡se golpeaban!



Mi abuela me animó a unirme a ellos.





"Yahoudi" significa "judío". Fue la primera palabra que aprendí en árabe sirio.



Aquella palabra provocó una gran excitación: todos se me echaron encima.



Entonces, mi madre me rescató y me quedé mirando la pelea desde fuera.



A pesar de que me habían hecho MUCHO daño, ¡tenía ganas de volver! ¡La violencia me atraía, me atrapaba!







QUÉ SABROSO ESTABA MI TUPINAMBÁ

Joca Reiners Terron

Traducción de Paula Abramo

Es la historia más terrible que he escuchado. En septiembre de 1971, cuando *Qué sabroso estaba mi francés* [*Como era gostoso o meu francês*], la película de Nelson Pereira dos Santos, uno de los grandes directores del "Cinema Novo", estaba siendo examinada en el Servicio de Censura de las Diversiones Públicas, un indígena tupinambá pasó cautivo dos semanas (el periodo necesario para revisar la película) en el edificio de dicho organismo en Brasilia. Un técnico en censura, que estuvo presente en las sesiones, reveló los detalles. Habían llevado al indígena desde Ubatuba o desde el Vale do Paraíba (el técnico no lo sabía a ciencia cierta) en un avión de la Fuerza Aérea Brasileña. Para todo efecto práctico, el Departamento de Policía Federal del Ministerio de Justicia nunca vio al indígena. El técnico ya no sabe si el indígena realmente pasó dos semanas allí o si no volvió a salir de la sala de cine donde proyectaban las películas para examinarlas, un lugar por el que circulaban sombras, y donde a veces era posible ver de soslayo sólo el ala de un quepí militar, el bigote marcial de un coronel o el brillo de la punta de una vaina de espada arrastrándose por el corredor hundido en la oscuridad. Durante esas dos semanas (¿habrán sido más?) las siluetas con los hombros ornados por dragonas se hicieron más frecuentes, de eso estaba seguro el técnico. Lo conocí en el curso de mis investigaciones. La película se basaba en la historia de Hans Staden, un alemán que fue prisionero de los tupinambás en el siglo XVI, durante ese periodo colonial que se conoce como la Francia Antártica, cuando Río de

El francés, a fin de cuentas, no era nada tonto, y sabía que los tupinambás eran antropófagos, de manera que sentía escalofríos cada que la joven cunhatã suspiraba viéndole el pene.

Janeiro estuvo ocupado por los franceses. En la historia, un francés condenado a muerte escapaba y terminaba en manos de los caníbales dirigidos por el líder indígena Cunhambebe. Era como saltar del sartén para caer en las brasas, claro, pero el francés les enseñó a los *bugres*¹ a usar los cañones que habían capturado en una batalla contra los portugueses en la bahía de Guanabara, así que su muerte se fue postergando. Le dieron una indígena para él solo, de ahí que los espectadores fueran tan constantes en las sesiones de censura. No recuerdo el nombre de la actriz, pero recuerdo su color de *urucum*,² su piel roja desnuda. Era una mujer hermosa; esto hasta el técnico lo recuerda; él, que tiene una memoria tan llena de lagunas. La producción no incluía indígenas de verdad, eran puros actores blancos pintados con *urucum*. La única excepción era Arduíno Colasanti, un actor de cine muy conocido en Brasil, que hacía el papel del francés. Desde el momento en que se posterga la muerte del hombre blanco, éste empieza a aparecer desnudo. Al parecer (sugirió el técnico), los oficiales también recurrían a la sala de proyecciones por este motivo. Las evaluaciones empezaron a tener lugar cada dos horas (la película dura una hora con veinte minutos), con pequeños intervalos en los que las sombras se escabullían por

el corredor, impulsadas por susurros y por el crujir de la tela satinada de sus pantalones verde olivo al caminar. El pene del francés (interpretado por el pene de Colasanti) era aventajado en comparación con el de los indígenas de mentiritas, recordó el técnico en censura, sin hacer ningún esfuerzo por dotar

de sentido su afirmación. Al principio, los militares salían durante los intervalos y se ocultaban bajo pilotes que los guarecían de las inclemencias del sol de la tarde; sus lentes de sol vigilaban la luz del altiplano y el humo de sus cigarros escalaba despaciosamente el cielo del Distrito Federal para mezclarse con las nubes de las quemadas del campo. Tras desaparecer en los baños del fondo del edificio, se in-sinuaban de regreso en la penumbra de la sala y volvían a ver la película desde los créditos iniciales, observando las suaves curvas de las tetas de las actrices indígenas, que eran bastante distintas de las tetas de las indígenas reales, más caídas, y el pene de Arduíno, que superaba en envergadura al de un indígena. En el curso de la película, el prisionero francés experimenta la doble felicidad de matar a un compatriota que lo traiciona y amar a su esposa tupinambá. El indígena tupinambá verdadero, al que mantuvieron cautivo en la sala de cine del SCDP, fue capturado en Ubatuba o en el Vale do Paraíba (¿cómo saberlo a ciencia cierta ahora?) durante la segunda semana de revisión de *Como era gostoso o meu francês*, y en el interior del avión de la FAB en que lo transportaron también llegaron dos latas que contenían una segunda copia de la película, enviadas desde São Paulo, pues la pri-

¹ Designación despectiva que los blancos dan a los indígenas. Al parecer fue empleada por primera vez en Brasil por los franceses para referirse a los indígenas tamoiós en el siglo XVI. [Notas de la trad.]

² Achioté. Por las características del texto, se respetan las palabras de origen tupí. El tinte rojo obtenido de esta planta se utilizaba como pintura corporal entre diversos grupos indígenas.

mera se había dañado por el excesivo número de proyecciones. Entonces los oficiales ya no volvieron a salir de la sala y habitaron durante días y semanas sus rincones más inescrutables, pues la película empezó a proyectarse continuamente, 24 horas al día, sin interrupciones. El técnico de censura, sin duda aturrido por la cafeína y otras sustancias para mantenerse despierto, no recuerda el momento exacto en que vio por primera vez al tupinambá recién llegado, pero cree que fue en la escena en que Cunhambebe intentaba matar al francés, durante la 84ª sesión consecutiva de la película (el técnico anotaba el número de sesiones en una libretita que se perdió junto con sus recuerdos). Entre todos los falsos tupinambás, el líder indígena era el que tenía el pene más pequeño, declaró el técnico, recordando al fin algo relevante. Por unanimidad se decidió que la película se censuraría para menores de 18 años a causa de la desnudez, pero eso no era lo que preocupaba a los censores, a los técnicos de censura y al público militar. La película estaba casi totalmente hablada en tupí, con excepción de los diálogos en francés, y todos sospechaban que el mensaje subversivo se transmitía a través del lenguaje gutural indígena, que nadie conocía; probablemente se trataba de panfletos comunistas traducidos. A eso se debió la llegada del verdadero indígena tupinambá, llevado contra su voluntad desde Ubatuba, tal vez desde el Vale do Paraíba (imposible saberlo a estas alturas, tal vez el indígena fuera originario de Paraty, donde filmaron la película, y a lo mejor había participado de hecho en las filmaciones, quizás era el único indígena verdadero que trabajó en aquella producción, como extra). Tampoco parecía sencillo descubrir si aquel indígena en verdad era tupi-

nambá (a fin de cuentas los tupinambás se habían extinguido en casi todo el país, y los pocos sobrevivientes de la tribu se mezclaron con la población *caçara*³ del sudeste del país), ni si podría cumplir con la tarea que le habían asignado en las sesiones, la de doblar al portugués los diálogos que salían de los altavoces, pronunciados por los *bugres* de la pantalla. De esta manera, el trabajo del técnico de censura podría llevarse a cabo satisfactoriamente. Éste no recordaba a quién se le había ocurrido aquella buena idea, pero guardaba un recuerdo muy vago de haber sido él mismo el que sugirió algo por el estilo. En la historia, el francés auxiliaba a la tribu de Cunhambebe a derrotar a sus rivales usando los cañones. Como premio, lo llevaban a la *pajelança*⁴ conmemorativa, que se celebraba en la cabaña principal de la aldea. Su esposa, la indígena de pequeñas tetas en forma de luna creciente, iba con él. El prisionero francés, sin embargo, mostraba una desconfianza cada vez más pronunciada hacia ella, pues se preguntaba si sus miradas golosas eran de pasión o de hambre. El francés, a fin de cuentas, no era nada tonto, y sabía que los tupinambás eran antropófagos, de manera que sentía escalofríos cada que la joven *cunhatã*⁵ suspiraba viéndole el pene. No menos desconfiado, el tupinambá real permaneció de pie frente a la primera fila de butacas de la sala de proyecciones, y mientras el griterío encubría el pavoroso ulular autóctono que salía del sistema de sonido, procuraba doblar los diálogos de Cunhambebe en la pantalla, inventando su contenido. Las miradas blindadas de los ofi-

³ Población mestiza (mezcla de indígenas, blancos y negros) del litoral del sur y sureste de Brasil.

⁴ Festejo ritual celebrado por el *pajé* (chamán) de la tribu.

⁵ Muchacha (palabra de origen tupí).



Fotograma de *Como era gostoso o meu francês*, 1971

ciales observaban los esfuerzos del indígena en la platea sin otra expresión que las imágenes que se reflejaban en sus Ray-Ban estilo cazador. En la película, Cunhambebe empezó a perseguir al francés alrededor de la cabaña con un *tacape*.⁶ Algo parecido sucedió en la platea, un coronel de espalda muy ancha se puso a perseguir al tupinambá entre las butacas, exhortándolo a cumplir con exactitud la tarea para la que lo habían convocado. Sin comprenderlo, o al menos no por completo, el tupinambá real esbozó explicaciones poco convincentes, dijo que él no pertenecía a esa etnia, sino a otra, que venía del Amazonas, y que había ido a Ubatuba (o al Vale do Paraíba, o a Paraty, ya poco importa) por su empleo, pues era farmacéutico y había salido de Manaus para presentar una entrevista de trabajo. Desde pequeño había vivido en la ciudad. En la pantalla, los seguidores de Cunhambebe empezaron a perseguir al francés, y en la platea pasó lo mismo, los oficiales se sumaron al

coronel en la caza del *caboclo*,⁷ eso fue lo que dijo ser, relató el técnico, a quien conocí mientras investigaba la historia de la censura que sufrió el cine brasileño durante el periodo de la dictadura, un simple *caboclo*, miembro de una familia de varias generaciones de *caboclos* de las ciudades, que ya no recordaba nada de ninguna cultura indígena antepasada, un *caboclo* amnésico que disfrutaba los partidos de fútbol en la tele y que le iba al Flamengo. Finalmente capturaron al francés y Cunhambebe le asestó el *tacape* en la cabeza, mientras en la platea aporreaban al falso tupinambá, un simple farmacéutico *caboclo* desempleado, eso era, y hombres uniformados lo arrastraron por los pelos a lo largo del corredor hasta el fondo oscuro de la sala de cine, donde desapareció precisamente en el instante en que, en la pantalla, la esposa tupinambá sorbía el tuétano de un metacarpo del francés y empezaban a subir los créditos finales de la película. U

⁶ Clava, hacha corta usada como arma ofensiva.

⁷ Mestizo de indígena y blanco.

YO, CLAUDIO

Alejandra Costamagna

Le pidió que la acompañara, pero no le dijo adónde. Se juntaron en la esquina de Morandé con Alameda, en una de las entradas de la farmacia. Era domingo.

—¿Adónde vamos? —preguntó él.

—¿Quieres acompañarme? —respondió ella.

Subieron a una micro que cruzó Alameda y tomó Nataniel. La micro iba casi vacía. Sólo viajaba una mujer en el primer asiento. Tenía unas venas gruesas y moradas en los brazos: parecían alambres incrustados bajo su piel. Claudia avanzó hasta el fondo.

—¡Ven! —le gritó desde allá.

La micro saltaba como una coctelera. Bajaron a la altura del hospital El Llano. Claudio la siguió con pasos decididos hasta el hospital.

—¿Qué pasa? —le preguntó en la entrada.

—Nada, es mi mamá —dijo Claudia.

—¿No era que estaba muerta?

Ella levantó los hombros y soltó una palabra que más pareció un soplido:

—Quizás.

—¿Quizá qué? —preguntó él.

—Quizás está muerta.

A Claudia la había conocido días atrás en el cine. Se sentaron en asientos contiguos. Daban *Alien. El regreso*. Ella se reía mucho. Él no sabía de qué se reía; para él la película no era graciosa. Cuando encendieron las luces, le preguntó cómo se llamaba.

—Claudia. ¿Y tú?

—Oh, yo también —se sorprendió él.

—¿Tú también te llamas Claudia?

—No, yo Claudio.

—Hay una pizzería que se llama así —comentó ella—. Yo, Claudio.

—¿En serio?

—Sí, pero nunca he ido.

Claudia dijo que trabajaba en el cine: era la boletera. Veía metros y metros de cintas. Le gustaban sobre todo las de ciencia ficción. Podía ver una película veinte, treinta o hasta cuarenta veces. *Alien. El regreso*, por ejemplo, la había visto veintiocho veces.

—Para mí —dijo mientras se levantaba de la butaca— ver cine es mucho más importante que estudiar, porque una siempre aprende cosas.

—¿Y qué has aprendido de *Alien*? —quiso saber él.

—Bah, eso es obvio: que no se puede confiar en nadie del más allá.

—¿Y se puede confiar en alguien del más acá?

—Mmm... —balbuceó Claudia. Y zanjó—: Tienes razón, lo que te enseña *Alien* es que no se puede confiar en nada ni en nadie.

Esa noche fueron al restaurante Marco Polo. Más que un restaurante, un boliche con olor a papas fritas. Ella pidió una malta con huevo; él, una malta sola. Hacía calor, a pesar de la hora. Claudia habló sintéticamente de su familia: su padre era electricista de un circo colombiano y no vivía en Santiago; su madre estaba muerta; no tenía hermanos.

—¿Y con quién vives? —preguntó él.

—Con mi tía —dijo ella. Y miró la hora. Y se tuvieron que ir, porque la tía era estricta como un milico, según contó Claudia esa noche.

Cinco días después la muchacha lo llamó por teléfono. Le dijo "Hola, soy Claudia, la del cine, ¿te acuerdas?". Claudio no tenía mucho que hacer. En febrero nunca tenía mucho que hacer. Que lo dijera Paulina, si no. Paulina había sido su mujer hasta el año anterior. Al final se había aburrido de lo que llamaba el "estado fatal" de ocio de Claudio. Pero él no se consideraba ningún ocioso. Era ayudante de den-

tista, y ayudaba con muchísimo afán a sacar muelas, poner tapaduras, hacer puentes, limpiar bocas que mejor ni se abrieran. El problema, según él, era que a la gente ya no le importaban los dientes. O no pagaban por ellos. O no al menos con los dentistas que lo contrataban a él como ayudante. Y peor en febrero. Era así: había temporadas y temporadas para el trabajador dental. Naturalmente, eso Paulina nunca lo entendió.

El día de la llamada telefónica, Claudio pasó a buscar a Claudia al cine. Ella había vuelto a ver *Alien. El regreso*. Con ésta sumaba treinta y cuatro veces. Apenas lo saludó, dijo:

—Lo de *Alien* no tiene nada que ver con la confianza, ¿sabes?

—¿Ah no? —preguntó él.

—No, pues... lo que *Alien* te enseña en realidad es que el bien está detrás del mal. Que nadie está libre, ¿entiendes?

—Ajá —mintió Claudio—. ¿Por qué no tomamos algo?

Y salieron del cine. Se metieron a un boliche luminoso de la calle Puente. Dos maltas con huevo para ella, tres *schop* negros para él. Claudia habló de una película japonesa que había visto meses atrás. La protagonista era una japonesita con cara de muñeca rusa, según ella, que tomaba una pastilla para ir al futuro y se equivocaba y llegaba al pasado. En realidad llegaba a un momento en que aún no existía el mundo. Entonces la japonesa se sentaba en una roca ("que era raro que existiera porque el mundo todavía no existía", opinó Claudia) y se ponía a pensar en lo terrible que era la nada. Claudio no supo en qué terminaba la película, porque de golpe ella dijo: "Sorry, estoy súper mareada", y empezó a reírse. Claudio tuvo la impresión de que esa risa era igual a la de Paulina, su exmujer: carcaja-

Descorrió el cierre del bolso y vio una libretita gris. La sacó. Se fijó que la caligrafía era redonda, como de niño. Abrió una página cualquiera. Decía: "Todas las películas del mes eran de terror atómico"

das agudas, semejantes al sonido de una ocarina. Al rato, Claudia dejó de reírse y él la fue a dejar al departamento de la tía. Vivía en la calle Catedral, cerca de Matucana. Al despedirse, trató de besarla en la boca. Ella lo separó con un movimiento brusco.

—Hey, hey, tranquiléin John Wein —le dijo.

La tercera vez que se vieron fue cuando ella le pidió que la acompañara. Se juntaron en Morandé, en la entrada norte de la farmacia, subieron a la micro, llegaron al hospital: y ahí estaban ahora. En la recepción Claudia preguntó por Sonia Vera Castro. "Está en la sala catorce", le informaron. Caminaron en silencio hasta el ascensor.

—Entonces no estaba muerta —dijo él.

—Parece que no —respondió ella.

Bajaron del ascensor, recorrieron varios pasillos que eran como laberintos y llegaron a la sala indicada. Claudio le preguntó si prefería entrar sola. "No, por favor", le pidió la muchacha. Como si en vez de hacerle una pregunta, él la hubiera amenazado. La mujer que buscaba Claudia estaba al fondo. Avanzaron hacia ella. Claudio la miró y pensó en una gallina sin plumas. Volcada sobre unas sábanas lilas, medio destapada, con el cuello lánguido hacia un lado y el estómago hinchado. Tenía los ojos abiertos, pero parecía que no estuviera del todo viva. La muchacha le agarró una mano y la dejó caer como una hoja sobre el colchón.

—¿Qué es lo que tiene? —preguntó Claudio.

Ella levantó los hombros y miró a la mujer.

—Quién sabe —respondió.

—¿Tú no lo sabes? —insistió él.

—No, no tengo idea.

Se quedaron callados hasta que la enferma empezó a hacer unos ruidos guturales, con la boca muy abierta. Claudio le observó la den-

tadura: una hilera de dientes color crema, en muy mal estado. Trabajo arduo, pensó sin voluntad. Claudia intentaba descifrar aquellos ruidos. Él no sabía bien qué hacer. Miró hacia el velador común y vio un diario medio arrugado. El titular decía: "Román es el único culpable". Iba a agarrar el diario, pero en ese instante ella le pidió que la dejara sola. Por favor. Y que le cuidara el bolso.

Claudio salió de la sala con el bolso en la mano. Se sentó en un banquito de madera. Se preguntó qué estaría ocurriendo allá dentro. Quizá la mujer se había puesto a hablar, ahora que estaban a solas. Quizá Claudia veía esta escena como una película; aprendía quizá qué lecciones de esa función privada. Claudio miró el bolso. Sabía tan poco de ella, pensó, y sin embargo tenía la impresión de conocerla hacía siglos. Dudó antes de hacerlo, pero al final lo hizo: descorrió el cierre del bolso y vio una libretita gris. La sacó. Se fijó que la caligrafía era redonda, como de niño. Abrió una página cualquiera. Decía: "Todas las películas del mes eran de terror atómico". Más adelante escribía: "Película 1/terror atómico", y se largaba a contar la historia de un hombre que entraba a un túnel y no podía salir. De a poco iba acostumbrándose a la vida del túnel, y plantaba frutas y verduras, y hacía un jardín, y luego vendía sus productos frescos y orgánicos a los viajeros, que eran muchos y muy acaudalados, y al final se hacía rico y nunca más salía del túnel, aunque ciertas mañanas,

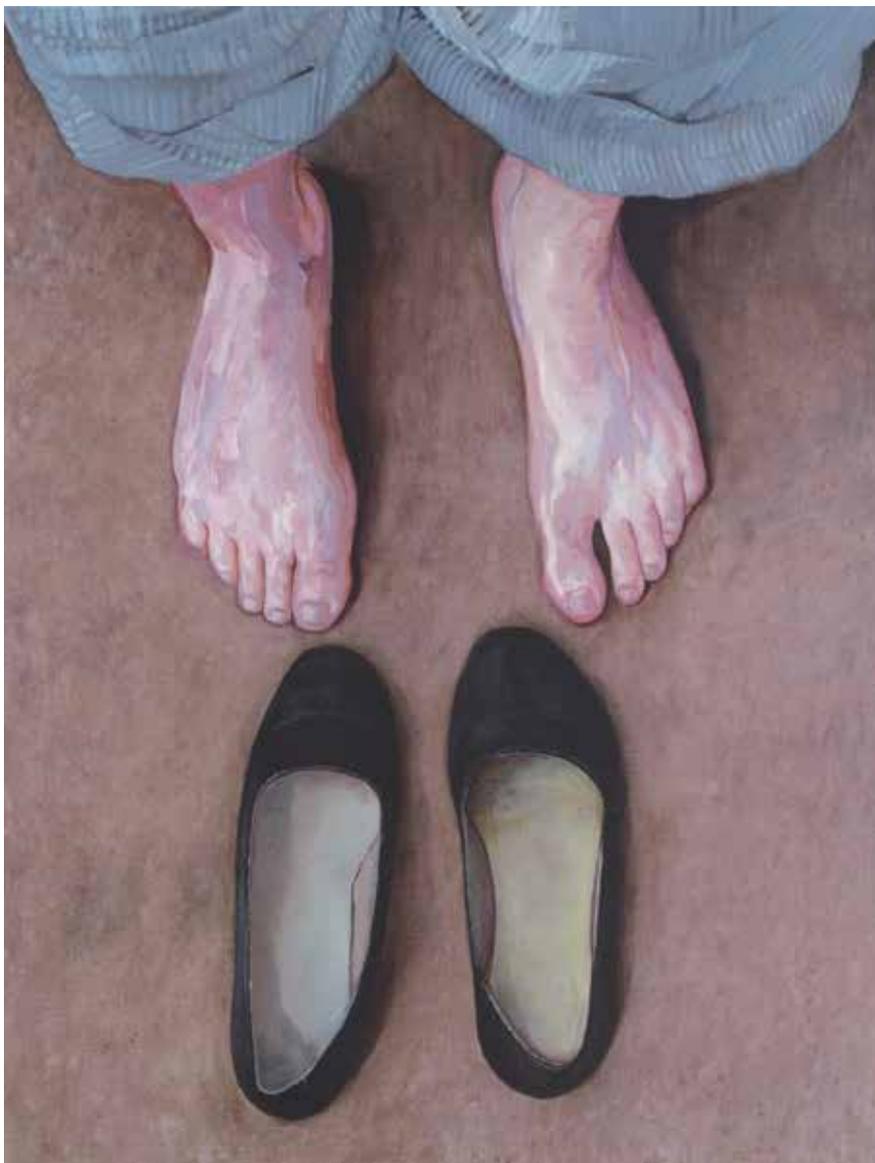
ya de viejo, el hombre amanecía como descompuesto y sin voluntad. Ahí terminaba la historia. Claudio supuso que no era una película real. Tampoco le pareció que fuera de terror atómico. A menos que Claudia entendiera algo distinto por terror atómico. De golpe temió

que ella volviera y lo pillara metido en sus cosas. Guardó la libretita, cerró el bolso; esperó. Claudia regresó a la media hora.

—Se murió —dijo.

—¿Tu mamá? —preguntó él.

—No era mi mamá.



Rafael Rodríguez, *Encuentro*, 2013

Entonces Claudia habló. Dijo que le habían dicho que su madre estaba viva. Se lo había dicho su tía esa mañana. Según ella, además de estricta, la tía era una mentirosa compulsiva. Dijo Claudia que dijo la tía que alguien dijo que habían encontrado a una mujer de nombre Sonia Vera Castro por ahí; que le habían avisado que ahora estaba en ese hospital, y alguien debía reconocerla. La tía sugirió, le dijo Claudia a Claudio, que debía ser su hija quien lo hiciera. Claudia no supo entonces qué pensar. No recordaba haber visto a su madre ni en fotografías. Si quiso ir al hospital, admitió mientras se alejaban de la sala catorce, fue por curiosidad. Pero al ver a esa mujer supo de inmediato que no podía ser su madre.

—No era mi mamá —insistió—. Estoy segura. Mi mamá se debería parecer a mí, ¿no?... Ella no se parecía en nada, en nada de nada.

Él creyó que debía responder algo.

—Eso es verdad —dijo.

Salieron del hospital y caminaron hasta el paradero de micros. Claudio tuvo la impresión de que a ella se le habían achicado los ojos: tenía cara de japonesa, la muchacha; recién entonces Claudio se dio cuenta. Podía pasar por hija de japoneses si se lo proponía. Por hija de japoneses con cara de muñeca rusa. Le preguntó si estaba triste. "Quién sabe", dijo ella. Después encogió aún más los ojos, hasta que los cerró del todo. Emitió una especie de soplido por la nariz, dejó el bolso a un lado y se echó en el banquito del paradero, como una lagartija. Eran las seis de la tarde, casi no había gente en la calle.

—¿Qué quieres hacer? —preguntó él.

—No sé —respondió Claudia.

Luego pareció quedarse dormida. Claudio tuvo ganas, después se le quitaron, de agarrar el bolso y ojear la libretita. En vez de eso,

se puso a mirar los brazos delgados de la muchacha. Se acordó de las venas gordas y moradas de la mujer de la micro. Pensó en los brazos como palillos de la mujer del hospital. Pensó en los dientes de la mujer que acaso era la madre de Claudia; en su boca. Miró la boca de Claudia y concluyó que no era tan distinta a la de su madre, si es que era su madre. Y volvió a mirar la boca de Claudia, y entonces imaginó que de un minuto a otro iba a abrir esa boca y él iba a diagnosticar cuatro dientes picados y las encías inflamadas, y acto seguido iba a besar esas encías hinchadas como bolsitas de agua y esos dientes uno por uno, los picados y los sanos, y al final la boca entera de la muchacha tendida aquella tarde en el paradero de micros de la Gran Avenida. Pero ella no abría la boca. Y él no dejaba de mirarla.

Recordó en ese instante la llamada de Claudia, esa mañana. Enseguida le vino a la memoria otra llamada. Y otra y otra y otra: Paulina, su madre, el ortodoncista, un paciente, el portero del edificio. De pronto se le ocurrió que todas sus llamadas telefónicas eran parte de una película. Claudia emitió un soplido suave. Él aprovechó para darle unos golpecitos en la espalda.

—Oye, Claudia...

—¿Qué pasa, qué pasa? —reaccionó ella.

—Nada, que podríamos movernos.

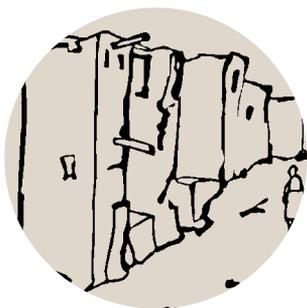
La muchacha abrió grandes los ojos, inmensos de un minuto a otro, y dijo:

—Hey, relax, Max.

A él le pareció que los ojos le habían crecido como una nube atómica. Claudia bostezó, se arregló el pelo con las manos y le pidió que la acompañara.

—¿Adónde?

Pero ella no quiso decirle adónde. U



IDENTIDAD EN LA SELVA DE ASFALTO

Sonia Gojman de Millán y Salvador Millán

*Ni la literatura se encuentra tan ajena a las ciencias sociales como cree,
ni las ciencias sociales tan alejadas de la literatura como afirman.*

DRA. MARÍA EUGENIA SÁNCHEZ

En *San Genet, comediante y mártir*, Jean-Paul Sartre analiza los motivos ocultos de un hombre que fue huérfano desde su nacimiento, un hombre para quien no están dirigidos los productos e instituciones de la civilización occidental. Rebelde, autoafirmativo en la negación de su ser, el personaje descrito por Sartre es inteligente, suspicaz, sensible e interpretativo. Vive en lucha permanente.

Personifica la problemática de nacer en un mundo que no acepta a un individuo, que no lo reconoce ni lo ampara como un ser humano con su propia existencia. Jean Genet se convirtió eventualmente en un creador productivo que era capaz de expresar —como Samuel Beckett lo hiciera en *Esperando a Godot*— su experiencia traumática a través de una visión original de todo lo que a su alrededor sucede.

En este artículo exploramos cómo se puede forjar la propia identidad luego de pasar por experiencias extremadamente adversas al desarrollo humano. Lo hacemos analizando los resultados de una investigación psicoanalítica-social y de la intervención terapéutica asociada con ella. Trabajamos de cerca con jóvenes que laboran por su cuenta en las calles, sea en riesgo o habiendo abandonado sus moradas familiares desde pequeños. Ellos viven en las calles y buscan sus medios de

subsistencia desde edades muy tempranas. En muchos casos han procreado hijos desde sus años adolescentes; una manifestación de su enorme deseo de “tener una familia propia”.

Exploramos el sentido de identidad que se forja en la desesperanza y el caos inherentes a comunidades económicas extremadamente desfavorecidas; en ellas las personas viven

estándares de vida del pasado, un fenómeno que ha arrojado a una gran parte de la población del mundo a una vida de pobreza extrema.

Los niños y los adolescentes que trabajan en la calle han salido en busca de medios de subsistencia y con ello han dado lugar a una subclase económica por debajo de lo que alguna vez se conoció como la clase proletaria.

Mediante el desarrollo de la destreza manual y la expresión subjetiva, se pretendía facilitar el encuentro de los jóvenes consigo mismos.

en un estado crítico perpetuo y la supervivencia está constantemente amenazada por el abandono, la violencia y la muerte. Un sentido de identidad que aparece contrastado con el que surge de la confianza y el reconocimiento mutuo entre generaciones que, desde el punto de vista de Erikson, son inseparables del desarrollo, como también de la seguridad y la autonomía que brotan de un vínculo progenitor-niño.

La mayor satisfacción de estos niños y adolescentes es la paternidad temprana (43% de ellos de hecho tienen sus propios hijos, algunos incluso antes de alcanzar los 12 años de edad); una fantástica, sublime e idealizada realización y una compensación simbólica de su propio origen, ante una realidad que los ignora por completo.

EL ESTUDIO SOCIO-PSICOANALÍTICO

Una gran parte de la población mundial ha sido afectada por la crisis socioeconómica actual. Un efecto específico de este fenómeno —no exclusivamente limitado a los países pobres— es la polarización de la estructura social y los

Aunque lavando parabrisas en las calles ellos obtienen un ingreso mayor al que un trabajador estable puede ganar —un dato sorprendente que arrojó nuestro estudio—, el grado de marginalización en que las instituciones sociales los ha colocado es insoslayable.

El Seminario de Sociopsicoanálisis fue invitado a tomar parte en un proyecto excepcional que pretendió facilitar el acceso de estos niños y adolescentes a artes gráficas, creación artística y escucha terapéutica. El propósito era ofrecerles un espacio en un centro establecido en el corazón de su barrio, proveyéndoles de un refugio para cuando ellos lo desearan; un ambiente dirigido a propiciar la expresión emocional e intelectual a través de sesiones terapéuticas en el que, mediante el desarrollo de la destreza manual y la expresión subjetiva, se pretendía facilitar el encuentro de los jóvenes consigo mismos y el fortalecimiento de su sentido de identidad individual.

En nuestra primera visita al centro tuvimos la oportunidad de ver tumbas, cementerios y piezas con temas funerarios producidos libremente en el taller de barro que se había

organizado el día anterior. Una de ellas, por ejemplo, representaba una pequeña figura humana que llevaba una soga de celofán verde atada alrededor del cuello, lo que señalaba una intención suicida. En estos trabajos prácticos se reflejaba vívidamente el proceso de duelo que estos niños y adolescentes experimentaban continuamente, lo mismo que su aguda necesidad de elaborarlo. En otras ocasiones, de forma más sutil e inconsciente, en sus dibujos y comentarios se traslucía la añoranza por la vida de campo, por el sol, los colores y el contacto con la naturaleza; ésta sólo podía ser expresada a través de fantasías y

sueños, en medio de una realidad hostil sumergida en el polvo de la selva de asfalto.

Nuestro proyecto de investigación incluyó la aplicación, en un mismo día, de 40 cuestionarios de carácter social, basados en el modelo interpretativo propuesto por Erich Fromm. La edad de los jóvenes variaba de 5 a 25 años. La mayoría (73%) eran adolescentes de 12 a 19 años de edad y un 16% era de género femenino.

Confirmamos nuestras expectativas al analizar las entrevistas psicoanalíticamente orientadas.

A través de la apertura para escuchar y del diálogo significativo, que ayuda a desentra-



Pablo Ortiz Monasterio, *Olé*, 1990

ñar los motivos inconscientes, fuimos capaces de reconocer el motivo central que lleva a estos jóvenes a huir de sus hogares y forjar su propio sentido de identidad en la calle: el abuso físico y psicológico por parte de uno o de ambos progenitores. Estos últimos estaban a su vez inmersos en situaciones de violencia, tanto dentro como afuera del entorno familiar, en alcoholismo y condiciones caóticas constantemente cambiantes. Confirmamos que quienes no habían sufrido el maltrato severo y sin embargo trabajaban en la calle en busca del sustento, no habían huido de la casa familiar.

CARÁCTER SOCIAL E IDENTIDAD

La mayoría de los niños y adolescentes provenía de familias migrantes que constituyen el cinturón de miseria que rodea a la Ciudad de México y se desempeñaban lavando parabrisas, por imitación de otros niños y jóvenes. Ellos se incorporaban a pandillas lideradas por jóvenes mayores que se disputaban las esferas de acción y liderazgo.

Estas actividades ofrecen una fuente de ingreso y son inevitablemente preferidas al trabajo escolar, por lo que la educación formal se suspende en épocas tempranas. También aprendimos de los jóvenes que es casi imposible sobrevivir la violencia y el miedo que enfrentan en la interacción de la calle sin sucumbir al uso de las drogas: inhalación tóxica, alcohol, marihuana y cocaína.

Las calles del suburbio donde habitan y particularmente las intersecciones de las avenidas les ofrecen “refugio” y una fuente de trabajo. Sacan ventaja de los carros que paran en los altos de los semáforos para lanzarse sobre los vehículos y realizar una limpieza rápida y efectiva de los parabrisas.

En las entrevistas muchos de los jóvenes nos hablaron de los conflictos que surgen con los conductores, desencadenando flagrante hostilidad y violencia. Algunos conductores están armados y los atacan o les arrojan el auto; algunos incluso tratan de atropellarlos a propósito. Los menos agresivos rechazan la limpieza de los parabrisas con insultos y humillaciones. Contestatarios, narcisistas, reactivos e impulsivos al extremo, estos jóvenes no parecen ser capaces de concebir o aceptar que los conductores pudieran no querer que sus parabrisas fueran limpiados; perciben solamente la negativa a darles dinero y sienten que cuando se aproximan a los coches son equiparados con rateros y criminales. Parecen reprimir su propia agresividad proyectándola hacia los conductores.

Lo que ellos reciben es un tipo de “generosidad” que el sistema arroja desdeñosamente a los pobres, en medio de una batalla de voluntades entre quienes conducen los vehículos del “progreso” material y los que son aplastados debajo de sus neumáticos. Sin embargo, estos niños y adolescentes forjan un sentido de identidad rebelde para continuar “imponiéndose” a los otros, amedrentando a los conductores adultos y recogiendo sus cuotas sin intimidarse frente al rechazo, que es de cualquier manera un aspecto común en su vida cotidiana.

Si sobreviven lo suficiente, se vuelven más experimentados. Se afirman a sí mismos compitiendo con los otros para ver quién se ha arriesgado en la prueba de drogas, en violencia, provocaciones, ira, furia y odio. Los que mejor han resistido la severidad del tiempo, el hambre y la exposición a numerosos peligros son considerados distinguidos y merecedores de admiración. Más aún, se exalta a los que se han atrevido a causar intencionalmen-

te accidentes, a los que han golpeado y sometido a otros, o salido ilesos de robos a mano armada.

Su actividad tiene lugar dentro de una proyección mutua de ataque y defensa, de respuestas de ansiedad y agresión. Por una parte, la visión de "ofrecer un servicio" y por la otra, la demanda de una miseria o de ser pagados por una acción no solicitada. Estos episodios caracterizan la existencia cotidiana de los jóvenes que estudiamos: una confrontación entre actores sociales en conflicto, dentro del mundo económico moderno.

SUEÑOS, UNA PERSPECTIVA SOCIAL

Los sueños que estos jóvenes tienen al dormir muestran dos rutas simbólicas diferentes de sus más profundos estados emocionales.

Por una parte, sueñan con sus deseos vueltos realidad y protagonizan la imagen perfecta del mundo esplendoroso del mercado que la televisión les pone enfrente. Añoran ganar fácilmente los bienes materiales que compensarían su sombría realidad; sueñan que Dios les compra "calcetines floreados", se ven "ganando la lotería" o bien juegos de azar, o yendo a trabajar fuera y visitando parques de diversiones o jardines, comprando tierras, camionetas, casas y regresando a casa "como héroes", "festejados y celebrados" por "parientes, novias y amigos", y satisfaciendo plenamente las necesidades y deseos de sus madres.

Por otra parte, también encontramos rastros de desesperanza expresados en las insolubles depresiones que preceden a la muerte. Estos jóvenes sueñan acerca de su terrible realidad, de su eterno y no resuelto duelo. Parecen frecuentemente desorientados, "creyendo alcanzar un lugar cuando alcanzan otro",

cayendo "de la orilla de un tejado", "hundién-dose en un pozo", o "en un hoyo negro", "como el drenaje, sin poder nunca despertarse" o "envueltos en una burbuja que se hunde y está perdiendo oxígeno"; sintiendo que ellos están en una reunión "con el diablo que pasa volando en su caballo negro alado", una visión del sueño que les "pone los pelos de punta"; sueñan con convertir a "Lucifer en pequeños muñecos que se hacen largos, con sus cuernos", que "un animal muy feo los lleva a una tumba", o "un perro con nariz larga" va tras ellos "con dientes filosos" y sigue persiguiéndolos aunque lo hubiesen "noqueado hasta dejarlo inconsciente". Se ven a sí mismos "en cajas de muertos", "en el cementerio, con destacadas cruces talladas en ataúdes de saqueo". A veces se ven a sí mismos encontrándose con hermanos, tíos, o progenitores que perdieron la vida en accidentes o en episodios étlicos.

Sueños de miedo, de ansiedad extrema: una emoción que no puede ser experimentada en su vigilia y que debe ser completamente vivida a través de la temeridad y de ejecutar actos arrojados y audaces de supervivencia. Los sueños y algunas de las manifestaciones artísticas propiciadas por el proyecto son el único espacio simbólico en el que sus sentimientos pueden emerger.

Fantasías compensatorias o la total derrota e impotencia; los extremos de las experiencias vividas por estos niños, ya desde los principios de sus vidas colocados en una situación de riesgo extremo, conducidos por las motivaciones económicas de los medios de comunicación y las condiciones anónimas dictadas por las "reglas" del mercado. Los jóvenes que trabajan en la calle tienen que protegerse a sí mismos y vivir en medio de estas alternativas extremas.



Pablo Ortiz Monasterio, *Esquina*, 1988

A través de entrevistas psicoanalíticamente orientadas, escucha terapéutica y diálogos significativos con los niños en situación de calle, aprendimos acerca de sus condiciones cotidianas de existencia, sus miedos, añoranzas y sueños que sostienen sus propios sentidos de identidad.

Enfrentados al total abandono y falta de protección de sus padres y del sistema social, desnutridos, involucrados en violencia todos los días, estos jóvenes arriesgan sus propias vidas diariamente para sobreponerse al abuso omnipresente.

Nuestros hallazgos comprueban tanto el carácter narcisista, agresivo e impulsivo de estos jóvenes como el esfuerzo vital que están deseosos de hacer, orientado a su propia recuperación y al establecimiento de vínculos afectivos como los que desarrollaron hacia los instructores y los terapeutas. La única e incipiente posibilidad de esperanza, de ser

capaces de responder a las atenciones de los demás, de sentir la confianza en sí mismos al ser vistos y reconocidos.

El trabajo de limpiar parabrisas es una tarea riesgosa que los pone en contacto con la violencia y el conflicto. La mayoría de ellos ha sufrido pérdidas directas o indirectas por la muerte de hermanos o miembros cercanos de la familia, además de vivir atenazados por la ansiedad extrema antes descrita y bajo el influjo constante de las drogas.

A pesar de ello, y de que muchos de estos jóvenes sufrieron abuso, tienden a describir a sus padres y madres de manera idealizada, disminuyen sus propias experiencias y sentido de valor personal. Se nullifican a sí mismos como una forma de mantener el imprescindible vínculo con sus figuras de apego. La imagen positiva de éstas les permite crear una "idea" de lo que sus padres fueron —desconectada de recuerdos y de experiencias efectivamente vividas— evitando conectar la idea

de éstos con sus propios sentimientos y necesidades afectivas, que permanecen inconscientes, dormidas, insatisfechas, inactivas.

Se ha documentado además que progenitores que presentan este tipo de "idealización" de sus propios padres y experiencias, son frecuentemente insensibles en el cuidado de sus hijos y que los niños a su vez muestran una conducta evasiva. Las correlaciones encontradas denotan que la "idealización" pudiera ser una estrategia adaptativa inconsciente que le permite al sujeto evitar los sentimientos provocados por la ausencia de cercanía, de atención o cuidado afectivo cuando fueron requeridos.

Esto ha sido propuesto y sistemáticamente demostrado en varias investigaciones. Ha sido también identificado como la manera inconsciente de transmitir los patrones de crianza a través de las generaciones, particularmente cuando hay una importante idealización como una muestra de falta de coherencia. Por el contrario, sujetos que han padecido cuidados deficientes y los han reconocido como tales y han confrontado sus sentimientos, pueden efectivamente transformar sus propias experiencias de crianza original al procrear y atender a sus hijos.

A pesar de sus mejores intenciones, estos jóvenes, como lo documentan los estudios sobre el apego, tienden a repetir el cuidado insensible que recibieron con su propia descendencia, a menos que hayan elaborado sus experiencias y superado la idealización.

Uno de los beneficios de la expresión artística como canal de comunicación simbólica, no necesariamente verbal, de los propios sentimientos, y la atención terapéutica del diálogo significativo, pretende crear el espacio emocionalmente cargado de lo vivido, en el

cual la idealización de las figuras parentales y los efectos negativos del propio sentido de identidad ya no se tomarían más a la ligera.

La escucha terapéutica y el diálogo significativo buscan integrar las manifestaciones oníricas y artísticas de los jóvenes, manifestaciones cargadas de emoción, y pretenden facilitar la búsqueda y recuperación de las experiencias reales tanto de la infancia como de su vivir actual y su integración coherente. Esta coherencia en el sentido de identidad y el reconocimiento de las diversas corrientes y contracorrientes afectivas particulares, podría permitirles reconocer además de sus propias experiencias, las necesidades de sus hijos, para responderles en una manera cooperativa, no interferente y sensible.

Inteligentes, suspicaces, sensibles e interpretativos, los jóvenes generan una visión original de la civilización occidental, de sus productos e instituciones. **U**

El proyecto fue desarrollado con la participación activa de los miembros del Seminario de Sociopsicoanálisis A.C.; el reporte pormenorizado de la investigación se publicó en *International Forum of Psychoanalysis* #13 (254-263), 2004. Aquí se reproduce una versión simplificada en la que se prescinde del aparato crítico y la profusa bibliografía en que el estudio se sustenta. Los autores agradecen a Verónica Espinosa de Artistas por la Calle y a Guadalupe Sánchez y Patricia González del Semsoac, su participación crucial para la realización del proyecto.

László Moholy-Nagy, *A11*, 1924 ►



ARTE

FRANCIS ALÿS

EL YO DIFERIDO Y LA DERIVA DEL YO

Papús von Saenger

Francis Alÿs no es pintor, es un artista que trabaja a partir de procesos asociativos donde la pintura funciona como una nota al pie y en ocasiones como un catalizador de acciones en el espacio público, películas, fotografías, procesos de investigación, tarjetas postales, objetos efímeros y muchas caminatas. Trotamundos incansable, arquitecto de formación, belga afincado en México, su trabajo aborda un sinfín de temas y se inserta en los contextos sociales, políticos y culturales desde donde se maquilan y fundamentan la mayoría de nuestros constructos de identidad.

A lo largo de muchos años, Francis Alÿs reunió más de 300 copias de *Fabiola con velo rojo*, obra desaparecida del pintor francés Jean-Jacques Henner (1829-1905). El artista, que ha trabajado anteriormente con la acumulación de material sin valor y con la reproducción de imágenes dentro de contextos populares, reunió una colección de Fabiolas elaboradas en distintas técnicas por artistas aficionados con grados de maestría muy variables. La colección proviene principalmente de mercados de pulgas de todo el mundo y, dado que el modelo original se extravió, su reproducción se basa en la copia de una copia de otra copia, convirtiéndose en un cuestionamiento del concepto de la autoría, que incluye la del propio Alÿs sobre esta obra. Su investigación plantea varias interrogantes sobre la pintura como parte de circuitos económicos y culturales complejos, y sobre los criterios estéticos dominantes. Todo canon ha sido establecido como un candado ideológico cuyos criterios de belleza desestiman a otros y se articulan como una jerarquía que asigna distinciones muy claras de clase, raza, género y religión. Así, las culturas no occidentales deben ceñirse a una formación exhaustiva para poder emitir un juicio que impugne este asalto. Al amaestramiento, a la imitación y al afán de aceptación que impone toda supremacía hay que sumarle el rigor de un régimen simbólico que elabora normas estéticas alrededor del rechazo a la diferencia.

Comisionado por documenta 13, Alÿs viajó regularmente a Afganistán entre 2010 y 2014, donde produjo *Reel/Unreel* una acción filmada



Fabiola, LACMA Los Ángeles, cortesía del artista y de LACMA

que se inspira en un juego local de niños que mueven una rueda de bicicleta con la ayuda de un palo, pero en la filmación la rueda fue reemplazada por un carrete de película de cine. El guion es muy sencillo: uno de los muchachos desenrolla el carrete mientras el otro lo va siguiendo y lo vuelve a enrollar, en un recorrido que se hace en locaciones reales de la ciudad de Kabul, frente a sus tiendas, casas y personas reales, que acusa y se antepone a la ficción creada por los medios occidentales para justificar la secuela de su nueva cruzada.

Al principio de su estancia, sitiado por el aislamiento lingüístico, el dibujo le sirvió como una herramienta para comunicarse con la población local, y como analgésico ante el enorme influjo de información que el artista recibía en un país en guerra. Los bocetos se transformaron en una serie de pinturas de paisajes típicos de Afganistán en los cuales se sobrepone el clásico patrón de rayas para ajustar el color y el brillo en las pantallas de televisión. La modernidad no ha tolerado, en nin-

gún momento de su historia, la paradoja de la alteridad, y la existencia del "otro" siempre le ha sido indispensable, pues no puede existir el poder económico sin explotación, amo sin esclavo, clase dominante sin clase dominada.

Los discursos hegemónicos están siempre vinculados a entramados de poder y una de sus tantas estrategias de camuflaje consiste en presentarse como exhaustivos, universales y, por lo tanto, reduccionistas. Y en momentos de conflicto, su radio narrativo se reduce aún más, apelando a la lógica de pedestal, al viaje épico del héroe de las mitologías que moldean nuestras ficciones, pero en donde se producen también las fracturas y las duplicaciones del yo.

En la serie *Déjà-vu*, el artista creó pares de pinturas —una original y una copia ligeramente alterada— para ser exhibidas en distintas salas del mismo recinto para provocar una sensación de desdoblamiento en el recorrido del espectador. Además, los personajes de estas pinturas aparecen en otras, o refuer-



Fotograma de *Reel/Unreel*, 2011

zan la creación de un inventario de derivas inconscientes: vemos un hombre anónimo en traje gris vagar interminablemente; un perro perdido entre un entramado de piernas revestidas con el mismo traje gris; un hombre y una mujer dando vueltas alrededor de una silla; un hombre blanco completamente vestido en un lago, donde su doble negro escribe algo sobre su espalda. Bettelheim decía que los cuentos de hadas solían plantear de forma concisa conflictos internos que se originan en nuestro inconsciente, mientras que Freud afirmaba que el sueño constituye una emancipación del espíritu del poder de la naturaleza exterior y, ante este inventario renovado con tramas contemporáneas de nuestra *Angst*, nos encontramos avanzando solos, como el hombre del traje gris, con la posibilidad terrorífica de enfrentar varios finales, con vínculos insatisfactorios con el otro, con fuerzas nefas-

tas que ostentan el poder, y con la repetición de uno como residuo de uno mismo.

En alemán existe el concepto del *Doppelgänger*, el cual estipula que cada persona tiene un doble en el mundo. La palabra tiene un tinte literario y paranormal, pues se trata generalmente de un doble malvado o de la sombra de la persona replicada. El mundo del arte tiene una nutrida agenda de bienales, exposiciones, ferias internacionales, y Alÿs ha realizado una serie de fotos donde busca su doble mientras lo recorre. Francis Alÿs cuestiona la relevancia del artista en ese circuito. Y ya sea en la eterna búsqueda de un doble o empujando un bloque de hielo por nueve horas hasta que se derrita o en el acto absurdo de mover una duna de un lugar a otro, el artista nos sugiere que la identidad es un concepto exiguo, una palabra sin feudo, una hipótesis que se confirma tal vez de forma póstuma. U

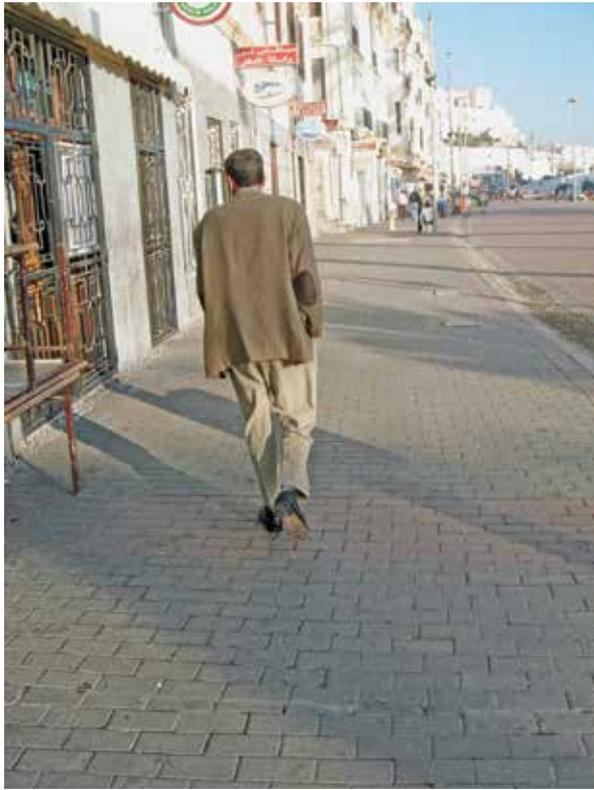




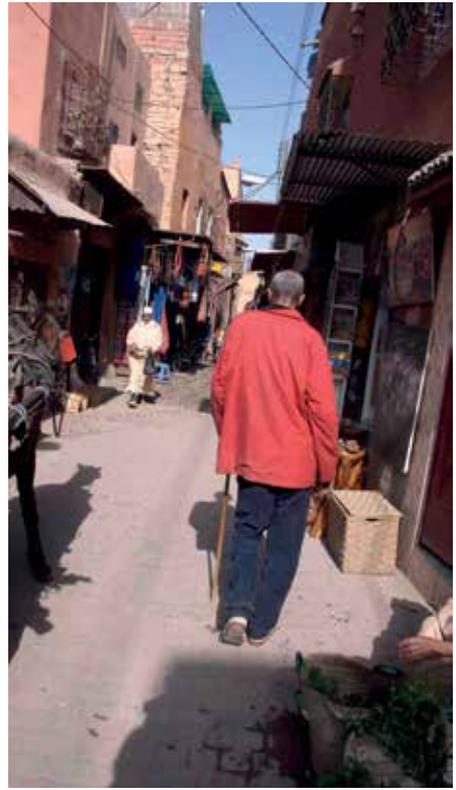








1



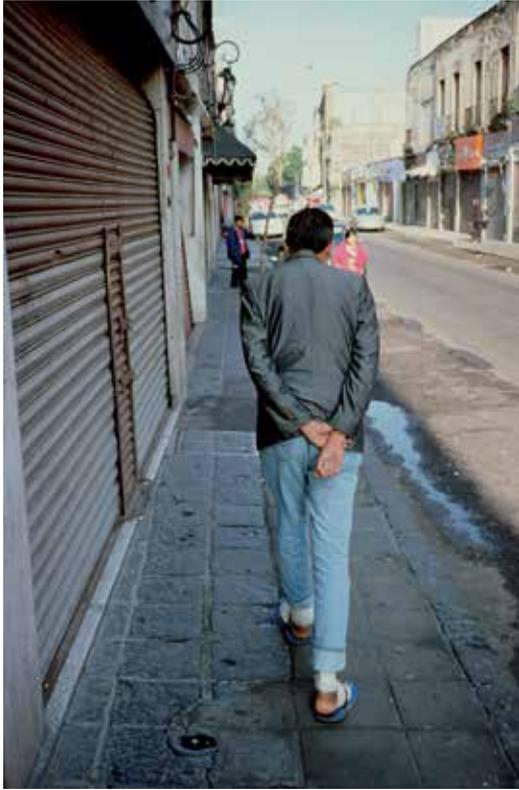
2



3



4



5



6



7



8



- P. 105 *Sin título*, 2002, óleo y encáustica sobre tela, 27.5 x 34 cm
- P. 106 *Déjà-vu*, 1996, díptico parte 1, óleo sobre tela, 17 x 23 cm
- P. 107 *Sin título*, 2011, óleo sobre tela sobre madera, 19 x 15.5 cm
- P. 108-109 *Déjà-vu*, 1996, díptico parte 2, óleo sobre tela, 26 x 32 cm
- P. 110-111 *Doppelgänger* (1999-en curso), proyección de diapositivas, 35 mm
“Cuando llegues a una nueva ciudad, deambula y busca a una persona que podría ser tú.
Si el encuentro sucede, camina detrás de tu *Doppelgänger* hasta que tu paso se ajuste al suyo”.
- 1.** Tanger, 2007 **2.** Marrakesh, 2009 **3.** Buenos Aires, 2003 **4.** Ciudad de México, 1999
5. Ciudad de México, 1999 **6.** Estambul, 2007 **7.** Teherán, 2005 **8.** Bamiyán, 2010
- P. 112 *Déjà-vu*, 1996, díptico parte 2, óleo sobre tela, 17 x 23 cm

László Moholy-Nagy, *AM-7(26)*, 1926 ►



PANÓPTICO

APRENDER DE ATENAS

ENTREVISTA A NADJA

ARGYROPOULOU

Eric Namour

Traducción de Clara Stern

Mientras preparaba un viaje de placer a documenta 14, leí diversos comentarios que insistían en la forma en que la política estaba en el corazón de la mítica muestra de arte que este año se dividió entre Kassel, su sede histórica, y Atenas. Durante un day trip improvisado a la isla de Hidra, coincidí en una inauguración con la crema y nata del arte contemporáneo. Al final de la noche, alrededor de una mesa de gente llena de ideas y con un último ouzo en mano, me cautivó el monólogo crítico de una curadora independiente, Nadja Argyropoulou. Con una claridad asombrosa contaba su visión del impacto de documenta en Atenas y en sus habitantes. Semanas después, el 4 de agosto de 2017, decidí revivir aquel monólogo e indagar más a fondo sobre la opinión y experiencia de Nadja.

¿Cómo te enteraste de que documenta tenía planes de "Aprender de Atenas" y mudar la sede a la capital griega? ¿Cuál fue tu primera reacción y cuáles tus expectativas generales?

El boca a boca en Atenas, algunos comentarios en artículos internacionales, los rumores de internet, el propio nombramiento de Adam Szymczyk como director artístico a finales de 2013, su formación como curador y también su amistad con ciertos artistas y curadores en Grecia: muchos indicios apuntaban hacia acá. Desde 2008 Atenas había llamado la atención, pues la crisis le había conferido el exotismo necesario para que la escena del arte internacional la considerara como una plataforma de transmisión conceptualmente interesante y económicamente viable.



Mientras las fundaciones de arte privadas impulsaban sus colecciones y los artistas y curadores extranjeros se mudaban a Atenas; mientras la escena del arte independiente renovaba sus energías (en parte por la desesperación) para producir nuevos espacios y albergar eventos; mientras los artículos extranjeros glorificaban —de forma bastante superficial— la perseverancia y la implacable creatividad de los griegos; mientras los curadores y escritores de ese país luchaban por atender las urgencias locales apoyándose en su alcance global, con recursos mínimos y con muy pocos interlocutores extranjeros, documenta 14 llegó con su gasolina: entre los “aborígenes” las cosas se encendieron. Grecia se había *zombificado* a causa del tejido económico y social que se pudría, la inercia pública de largo plazo, las agendas políticas fallidas y la confusión intelectual. El director artístico de documenta 14 declaró que buscaba “una aproximación menos neurótica”, una percepción distinta del “tiempo” y la experiencia de la crisis en su epicentro simbólico, para desaprender y reaprender desde el “cuerpo viviente” de la ciudad. Desde entonces quedaba claro que documenta 14 venía buscando algo que le hacía mucha falta, pero que no era lo que realmente estaba en juego aquí.

En un artículo Angels Miranda exclama: “documenta 14 está conformado por una serie de contradicciones y promesas vacías”, y en el artículo “Crapumenta!” en el periódico The Guardian te citaron diciendo que “La teoría [de documenta] es hermosa, radical y pertinente, pero

no se mezclaron ni se adentraron en el día a día”. ¿Podrías ahondar en esa afirmación?

Las contradicciones y promesas vacías son buenas; las inconsistencias y la confusión son lo que hoy conforma la identidad griega. Habría sido genial que documenta 14 se atreviera a involucrarse con esas paradojas y oscuridades. Mi objeción va sobre algo distinto. Creo que a pesar de sus anclajes conceptuales progresistas y su muy simbólico desplazamiento geográfico; a pesar de un numeroso equipo de curadores informados, política y socialmente comprometidos; a pesar de su enorme presupuesto y sus herramientas de organización, documenta 14 demostró ser bastante conservadora, introvertida, si no es que distante y asombrosamente cautelosa, demasiado involucrada en su esfuerzo autorreferencial por cambiar su propia plataforma institucional, por el deseo de hacer que esto “suceda” sin realmente sumergirse en las “horribles mezcolanzas” de lo que sea que esto signifique. Documenta 14 no abordó lo *circunstancial*, que no es necesariamente específico de una ubicación, sino que apunta al contexto impreciso de las cosas, las impredecibles incidencias del azar, los disturbios y las fluctuaciones. A pesar de sus fuertes declaraciones, su panegírica convocatoria a “un parlamento de cuerpos” y un programa de exposición casi frenético, documenta 14 nunca fue realmente parte de esa consistencia cambiante; no dio forma a las fuerzas y relaciones que intentaba convocar.

Al igual que las obras de arte expuestas, parecía que documenta 14 usaba la

circunstancia griega como una demostración de su propia teoría y sus ambiciones, como una prueba en una exposición conceptual elaborada, predeterminada y bastante canónica. El compromiso de documenta con la historia y la memoria se quedó corto frente a las terribles realidades del trauma griego y emergió como un recordatorio más amplio de las patologías de lo contemporáneo: el cuestionamiento sin fin, la indeterminación semántica, el “milagro dialógico”, el (falso) empoderamiento del espectador, la apertura ensayada del experto, la experimentación repetitiva *ad nauseam*.

Como una plantilla formularia tipo mantra, el programa de documenta revisó la política *queer*, el discurso antineoliberal, las mitologías indígenas, el desalojo y el dolor ajeno. Lo hizo —como en casi todos los grandes espectáculos de los últimos años— mientras dejaba cuidadosamente de lado al elefante en la habitación. Mientras documenta 14 intentaba probar que “no hay un documento de la civilización que no sea a su vez un documento de la barbarie” (en palabras de Walter Benjamin), y mientras trataba de evadir lecturas estereotipadas sobre Grecia, terminó por crear nuevos estereotipos. Grecia es el síntoma de algo que documenta 14 no ha podido intuir ni comprender, o que simplemente evitó abordar.

Alternando entre enunciados oraculares políticamente correctos e iracundas observaciones condescendientes frente a la crítica, tanto el curador de programas públicos Paul Preciado como el propio director artístico desarrollaron una jerga nerviosa y rara que convirtió documenta

14 en un discurso de la tribuna hacia abajo. Esta jerga, en lugar de volver *queer* o vigorizar el discurso público, aplanó los matices políticos e históricos, alejando a los participantes, excluyendo a quienes no estaban acostumbrados o educados en este tipo de jerga, minimizando el impacto de muchas de las ideas importantes.

¿Te parece que los asistentes, coleccionistas y galeristas de la escena internacional percibían en verdad la importancia y peso de “estar en Atenas”? ¿O resultaba simplemente cool estar en una localidad distinta al típico tour de verano (Basilea, Venecia, etcétera)?

Existe lo obvio sobre la presencia de documenta en Atenas: los beneficios económicos y turísticos, la extraña oportunidad para que los griegos vean obras de arte de todo el mundo y para que los extranjeros conozcan hitos de Atenas en buena medida desconocidos, etcétera. Durante los días de la inauguración en Atenas, las caravanas de profesionales del arte y turistas culturales con diversos grados de sensibilidad experimentaron una verdadera locura de eventos y espectáculos completamente fuera de escala en una ciudad en la que es difícil circular y que siempre está lista para encantar a sus visitantes (incluidos los curadores de documenta 14) con diversas clases de simposios. En Kassel, la masiva recreación de Marta Minujín de un Partenón cubierto de arriba abajo con libros prohibidos fue el equivalente exacto de la propagación de documenta en Atenas: demasiado grande para perderselo, demasiado obvio para la intriga, demasiado exagerado, en todo sentido.



Marta Minujín, *El Partenón de libros*, 2017

Mientras que estratégicamente la muestra incluyó a unos cuantos artistas griegos, en una sorprendente muestra de un entendimiento algo limitado y “aséptico” de la psicología griega, el curador ofreció su más desafortunado comentario hasta ahora cuando lo entrevistó la radio cultural alemana durante la inauguración en Atenas (el 7 de abril de 2017):

Desde luego que podrían acusarnos de habernos ocupado poco de la escena del arte local. Sin embargo, no nos interesaba tanto la escena artística de Atenas, sino la ciudad como un organismo vivo, y esto va más allá del arte contemporáneo. Atenas no está sola; representa a otros lugares del mundo: Lagos, la Ciudad de Guatemala. Ellos también se ocupan de nosotros aquí. Conectarnos con la escena del arte ateniense sería algo muy limitado para este documenta, y si alguien se sintiera engañado tendría que saber que nuestra exposición nunca se propuso representar la escena del arte en Atenas; se supone que otros lo hacen. Si la gente no se siente tan repre-

sentada aquí, debería pensar en por qué no está siendo escuchada.

En todo momento, el lenguaje público de documenta 14 se caracterizó por un tono didáctico que ocasionalmente rayaba en un lirismo neorromántico y un “revolucionismo” culto: el comentario citado es un ejemplo representativo de un curioso salto lógico que separa la escena del arte griega del “organismo viviente” de la ciudad de Atenas.

¿Cómo ves este documenta 14 proyectado en el futuro?

Se pasaron por alto muchas cosas, pero a fin de cuentas los eventos megainstitucionales como éste dependen más de cómo se verán las cosas en papel y en archivos, y no de cómo fueron vividos realmente. La historia de la evolución de su formato se compone de lecturas y anotaciones, y no hay que olvidar que este documenta glorificó al “lector”. **U**

VIAJE AL INTERIOR

Pablo Meyer

AL VENIR A ESTE MUNDO...

Hay que atenerse a una de las primeras disyuntivas, sobre la cual no tenemos poder de decisión alguno: nacer por parto natural o por cesárea. En un hospital privado de Brasil, 82% de los nacimientos son cesáreas, en los países nórdicos no más de 14% y alrededor de 45% en México. Así, el lugar de origen, el nivel socioeconómico, la doctrina en boga y la asistencia de una doula influyen sobre nuestra manera de llegar a este mundo. Entonces, ¿el vuelo importa menos que el aterrizaje? Resulta que los primeros gérmenes que colonizan a un recién nacido con "aterrizaje" vaginal vienen exclusivamente de su madre, mientras que en cesárea provienen de células de la piel,¹ probablemente del personal en la sala de operaciones.² Por más limpio que sea un hospital y por más guantes que usen los internos, la contaminación bacteriana es extremadamente común. Sólo ahora, después de haber trabajado un par de décadas en un laboratorio, entiendo por qué de niño me insistían en que me tallara las manos con jabón por ambos lados, pues no sólo la parte en contacto puede infectar, sino toda la superficie.

Todo esto podría quedar en una mera discusión de sobremesa acerca de niveles de higiene, pero un análisis que conglomerara los resultados de 15 estudios y alrededor de 140 mil pacientes de diez países muestra que los bebés nacidos por cesárea padecen 26% más casos de

¹ María G. Dominguez-Bello *et al.*, "Delivery Mode Shapes the Acquisition and Structure of the Initial Microbiota across Multiple Body Habitats in Newborns" en *PNAS*, 2010, 107 (26), pp. 11971-11975.

² Hakdong Shin *et al.*, "The First Microbial Environment of Infants Born by C-section: the Operating Room Microbes" en *Microbiome*, 2015, 3, p. 59.



obesidad.³ Otras publicaciones aúnan deficiencias inmunitarias, asma y alergias. Las diferencias parecen ser tan claras que al entrar en un experimento el cuerpo y cabeza de cuatro bebés de mujeres puertorriqueñas nacidos por cesárea con fluidos vaginales maternos, se logró una distribución bacteriana similar a la de los nacidos vaginalmente. La ciencia se nutre de voces disidentes, y a decir de un estudio reciente, las diferencias ligadas al tipo de llegada al mundo no pasa de las primeras semanas.⁴ A pesar de esto, queda claro que factores como lactancia, infecciones tempranas y exposición a antibióticos pueden modificar lo que en nuestros días podríamos llamar “órgano microbioal”.

EL ÓRGANO MICROBIAL

A partir del trabajo del microbiólogo Thomas Luckey, desde 1972 se creyó que el número de bacterias en el cuerpo humano, la mayoría establecidas en el colon, era diez veces superior al de nuestras células. Se pueden encontrar bacterias en las cejas, en las raíces del cabello, donde propician la calvicie, en la piel causan acné y en los dientes caries, y en nuestras glándulas sudoríparas apócrinas de axila y pubis traen mal olor al degradar feromonas. Así es que no sólo las bacterias aparentemente eran supernumerarias, sino también omnipresentes. ¿Acaso está nuestro pobre cuerpo destinado a ser un vivero bacteriano? No hay que sentirse avasallado; aunque su presencia

o ausencia tengan consecuencias ideológicas y fisiológicas importantes, las bacterias del colon son las que dominan nuestra pululante población bacteriana. ¿Sabrán los que han caído en las modas de lavado de colon que, pocos días después de ese gargarismo inverso en pos de recuperar una higiene interna, los microorganismos vuelven a poblar en las mismas densidades su enjuagado interior?

El sistema inmunitario es el que de alguna manera delinea los límites del cuerpo, en un delicado y complejo equilibrio entre salvaguardar lo propio y destruir lo ajeno. Aunque los casos de convivencia benigna entre nuestro organismo y sus habitantes son mayoría, las excepciones generan lo que llamamos “enfermedad”. El genoma humano está plagado de virus, exvirus y pseudogenes, es decir, genes que han degenerado. El virus del herpes tiene ocho variantes que infectan a los humanos pero sólo una produce las características erupciones labiales y otra, peor aún, genitales. Análisis de filogenia —árboles genealógicos virales— respaldan una estricta coevolución con sus huéspedes mamíferos. Tal vez este entretejido histórico de millones de años es el que creó el camuflaje mortal de las peores enfermedades crónicas, como la tuberculosis, la malaria o el VIH, donde la bacteria, parásito o virus esconden su identidad, se mimetizan para escapar al sistema inmunitario. El caso más extremo se da en el cáncer, donde la división celular se vuelve incontrollable, las células dejan de pertenecer a un todo equilibrado y al no ser reconocidas por el sistema inmunitario, acaban en frenesí con el organismo. En enfermedades autoinmunes como el lupus, la diabetes de tipo 1 o la enfermedad de Crohn, las células del cuerpo son agredidas por el sistema inmunitario, lo cual

³ Karthik Darmasseelane *et al.*, “Mode of Delivery and Offspring Body Mass Index, Overweight and Obesity in Adult Life: A Systematic Review and Meta-Analysis” en *PLoS One*, 2014, 9 (5), p. e97827.

⁴ Derrick M. Chu *et al.*, “Maturation of the Infant Microbiome Community Structure and Function across Multiple Body Sites and in Relation to Mode of Delivery” en *Nature Medicine*, 2016, 23, pp. 314-326.

es nocivo para el organismo. De algún modo, la enfermedad es la destrucción del cuerpo vía la pérdida de identidad de sus propias células o la destrucción de la identidad por seres externos.

Acepto con resignación que mi paso por este planeta y la historia de mis antepasados *Homo sapiens* esté estrechamente ligada a la de parásitos virales de mi genoma, pero me cuesta más trabajo pensar en los microbios de mi interior. ¿En verdad el 10% de mi masa son bacterias? ¿En verdad hay diez veces más células bacterianas que propias en mi organismo? Creo que no soy el único que se hace tales preguntas —en ciencia los mitos también existen y son difíciles de derruir—.

En 2016 se revisó el estimado de bacterias en el cuerpo y resultó que no hay diez veces

más que células humanas, sino que existen en cantidad semejante:⁵ más de 30 billones o 3×10^{13} —la edad del universo está en el orden de 10^{10} años—. Este nuevo cálculo, aunque alivia un poco el malestar ontológico de sabernos numéricamente inferiores, no resuelve la extraña sensación de sentirse habitado. Mi actitud estoica ante esto se apoya en la biología del desarrollo, que demuestra la continuidad entre nuestra superficie interior —el endodermo que va del orificio superior al inferior— y la exterior —nuestra piel—. El renacido interés por saber cuántos comensales “internos” nos habitan no es una mera

⁵ Ron Sender, Shai Fuchs y Ron Milo, “Revised Estimates for the Number of Human and Bacteria Cells in the Body” en *PLoS Biology*, 2016, 14 (8), p. e1002533.



Hieronymus Bosch, detalle de *El jardín de las delicias*, 1490-1510

cuestión maltusiana de control de población o de contabilidad hospitalaria, sino un efecto del avance de las tecnologías de secuenciación del ADN y de la nueva disciplina resultante, la metagenómica.

LA METAGENÓMICA

En una gris tarde invernal de 2008 asistí al seminario de Rob Knight en la Universidad de Columbia, donde con un aire de misionero mormón y Michael Douglas en *Un día de furia*, vaticinó el recorrido que lo haría volverse el gurú de la metagenómica. Tengo la certeza de que el hoy cuarentón será Nobel, anótenlo. Knight ha sido precursor del uso de innovadoras técnicas de secuenciación de ADN que permiten descifrar la identidad de los microbios asociados con nuestro cuerpo. Logró la identificación de la gran mayoría de nuestros cientos de comensales microbiales —en el intestino, piel, boca, oídos y demás covachas— utilizando una secuencia de ADN que funciona como código de barras y tipifica cada uno de los microbios. De esta manera, la vaga y orgánica noción de que la microbiota es el conjunto de bacterias que vive en nuestro cuerpo daba, gracias al código de barras, el primer paso hacia el mundo de la genómica. A éste le seguiría un paso hacia la metagenómica, la identificación del genoma de nuestros cientos de microbios o el microbioma, el conjunto de genes de la microbiota.

Aunque, como dije antes, el intestino tiene el mayor número de bacterias, el estudio del microbioma humano —al que habría llamado *fecaloma* en honor al Martín Romaña de Bryce Echenique, pero hubiera sido un *faux ami*— trajo algunas sorpresas, como que la mayor diversidad bacteriana se encuentra en la boca, seguida por la piel y las cavidades urogenita-

les; la menos diversa es la famosa flora intestinal. Knight también ha estudiado las causas genéticas y ambientales de la variabilidad del microbioma; descubrió, por ejemplo, que la microbiota de los gemelos es muy diferente, tan disímil como la de los cuates o de la madre, pero existe un conjunto de reacciones químicas codificadas en el microbioma de cada individuo que son iguales y que funcionan como un núcleo metabólico constante. Así, aunque la microbiota sea diferente, existe un núcleo del metagenoma conservado; en otras palabras, la sopa sabe igual aunque los ingredientes sean otros.

LA VENGANZA DE MOCTEZUMA

Para estudiar la variabilidad debida a la geografía y encontrar, sin querer, la explicación de la diarrea que padecen casi todos los turistas que visitan nuestro país, Knight recolectó especímenes de 34 familias de Malawi, 26 de Venezuela y 98 de Estados Unidos. La distancia entre la microbiota de EUA, Malawi o Venezuela era casi el doble que la distancia entre individuos de una misma población. La famosa resistencia del estómago nacional se basa probablemente en un microbioma mexicano que ayuda a eliminar comensales dañinos. Aún no se han hecho análisis detallados de cómo se asocian la dieta y el microbioma, pero estudios en animales herbívoros, carnívoros y omnívoros muestran una clara adaptación bacteriana a la dieta. De algún modo somos nuestro clima, somos lo que comemos, somos lo que nos rodea.

EL MICROBIOMA POR DOQUIER

En el mismo estudio de los gemelos, Knight encontró que la microbiota de personas obesas es menos diversa que la de personas del-

gadas. En las muestras de diferente origen geográfico se pudo medir que la diversidad bacteriana de la microbiota en las tres poblaciones aumenta con la edad, pero en los ancianos⁶ decae su diversidad hasta llegar a una comunidad más uniforme sujeta a que una especie patógena se vuelva dominante. Al contrario, la disbiosis vaginal se caracteriza por un aumento en la diversidad bacteriana,⁷ la desaparición de los cuatro tipos de lactobacilos que en su mayoría viven en la vagina y que, se piensa, eliminan a otros microbios al aumentar la acidez vaginal mediante el ácido láctico.

Varias enfermedades parecen estar asociadas con desequilibrios de la microbiota local, que tienden hacia más o menos diversidad según el lugar afectado. La expansión del campo ha llevado a la creación de CeMeT, una compañía de biotecnología que quiere secuenciar el metagenoma de diez mil voluntarios en Alemania y usarlo como referencia. Cabe señalar que el aislamiento de la microbiota del aparato digestivo se realiza gracias a las heces, lo cual nos conduce naturalmente al tema que sigue.

Aunque el trasplante fecal lleva más de 50 años de práctica, no fue hasta el 2013⁸ cuando se publicó el primer estudio clínico comprobado en que se eliminó la molesta bacteria *Clostridium difficile*, causante de colitis aguda y sin tratamiento antibiótico efectivo, mediante el trasplante. Un detalle curioso es que el

trasplante no se realizó vía enema, sino por una sonda nasal. Más allá de lo repulsivo del procedimiento, lejos estamos de embarrar líquido vaginal en el recién nacido. En otro caso, el perfil de la microbiota asociada a diabetes tipo 1, una enfermedad que se declara a corta edad, parece sustentar la hipótesis de un microbioma "autoinmune" que lleva a los glóbulos blancos a destruir las células beta del páncreas. Se piensa que la prevalencia hasta diez veces mayor de diabetes tipo 1 en niños estadounidenses que en mexicanos se debe a diferencias en la dieta, y la duplicación en la última década de casos en niños sonorense que viven cerca de la frontera sostiene esta etiología.⁹ Tanto aquí como en el síndrome metabólico —dolencia que precede a la diabetes tipo 2—, el trasplante fecal podría ser una solución. La popularidad de la técnica parece no tener límites y se han asociado deficiencias cognitivas con el microbioma e inclusive se ha logrado un alargamiento de la vida de peces ancianos a los que se transfirieron heces de ejemplares jóvenes.¹⁰ Si se hiciera un estudio del lavado de colon, tal vez retiraría mi escepticismo ante estos resultados.

¿Cómo comprobar qué tan estables son estos injertos fecales? Una colega argumenta que las etiquetas de ADN no describen adecuadamente la microbiota y pueden confundir bacterias de diferentes especies. Otro afirma que para cientos de miles de muestras las etiquetas dan una buena idea de la diversidad, pero para entenderlas mejor conviene secuen-

⁶ Paul W. O'Toole et al., "Gut Microbiota and Aging" en *Science*, 2015, 350, pp. 1214-1215.

⁷ Andrew B. Onderdonk et al., "The Human Microbiome during Bacterial Vaginosis" en *Clinical Microbiology Reviews*, 2016, 29, pp. 223-238.

⁸ Els van Nood et al., "Duodenal Infusion of Donor Feces for Recurrent *Clostridium difficile*" en *The New England Journal of Medicine*, 2013, 368, pp. 407-415.

⁹ María Esther Mejía-León et al., "Fecal Microbiota Imbalance in Mexican Children with Type 1 Diabetes" en *Scientific Reports*, 2014, 4, p. 3814.

¹⁰ Ewen Callaway, "'Young Poo' Makes Aged Fish Live Longer" en *Nature*, 2017, 544, p. 147.



Hieronymus Bosch, detalle de *El jardín de las delicias*, 1490-1510

ciar los genomas de cada bacteria presente en un reducido número de muestras. Así, en un estudio reciente, el laboratorio de Peer Bork secuenció por completo el microbioma de cinco pacientes tres meses después de haber recibido un trasplante fecal,¹¹ al compararlo con el microbioma del donante pudo comprobar que las mismas cepas bacterianas estaban presentes: el injerto había pegado.

Ante esta explosión de prácticas poco ortodoxas, pero al parecer efectivas, la metagenómica me da un ápice de tranquilidad al recordar que el metabolismo, como el ADN, une a todos los seres vivos de este planeta, pues las reacciones químicas que generan en cada organismo energía, grasas y aminoácidos son básicamente las mismas. Los *metas* se unen en el verdadero *meta*órgano digestivo que es la flora intestinal, así establece una simbiosis semejante a la que existe entre las mito-

condrias —productoras de energía— y las células que las contienen.

MICROBIOTA JUNGLAR

En marzo de 2004 emprendí un viaje a la frontera entre Bolivia y Brasil, al Parque Nacional del Madidi. La razón era visitar el pueblo de San José de Uchupiamonas, en la zona de bosque nublado al pie de los Andes desde donde se extiende un pantanal hacia el Brasil. Gary Strobel, mi guía y gurú, era un verdadero mormón, especialista en bioprospección y profesor de la Universidad de Montana; él ha viajado a los lugares más recónditos del planeta, desde los tepuyes venezolanos hasta la isla de Socotra, verdadera Galápagos del Océano Índico, y las junglas perdidas de Indonesia. A Gary lo contacté después de haber leído un perfil suyo en la revista *Science*, donde contaban cómo había logrado aislar de una planta una cepa microbiana que producía la famosa molécula de taxol con propiedades anticancerígenas. La idea detrás de la investigación y los viajes de Strobel era que, como

¹¹ Tanya Lewis, "Transplanted Fecal Microbes Stick Around" en *The Scientist*, 2016, consultado el 1 de agosto de 2017 en www.the-scientist.com/?articles.view/articleNo/45970/title/Transplanted-Fecal-Microbes-Stick-Around/

en el caso del taxol, bacterias y hongos comensales llamados endófitos podían adquirir las propiedades medicinales de las plantas. Bastaba pues buscar plantas medicinales e intentar extraer sus endófitos para encontrar el grail farmacológico. A principios de siglo, en la prehistoria genómica, el problema principal de la microbiología ambiental era similar al del estudio de la microbiota humana: las bacterias no se podían aislar y reproducir en el laboratorio, por lo que no había manera de identificarlas. Por ello, la hoy difunta empresa Diversa tenía una estrategia complementaria a la de Strobel y buscaba genes interesantes secuenciando muestras de suelo con el argumento de que “hay más genes en un puñado de tierra que en el genoma humano”. La empresa estimaba que su biblioteca de ADN contenía más de tres millones de secuencias únicas, muchas más que los diez mil microorganismos conocidos en ese entonces. El problema principal de Diversa fue que debido a las restrictivas leyes de bioprospección y al no poder utilizar más que muestras nacionales, el oro genético del subsuelo estadounidense no fue suficiente para que la empresa soportara las leyes del mercado. Diversa necesitaba a un Strobel para sobrevivir.

Un reciente estudio publicado en la revista *Nature* conjunta las ideas de Diversa y Strobel al mostrar que entre más diversidad haya en el microbioma de las hojas de una planta, más productiva se vuelve ésta.¹² La idea es que la microbiota vegetal induce resistencia a patógenos al permitir una mejor producción de moléculas antibióticas, pero también influye

en hormonas vegetales y permite fijar el nitrógeno, ayudando así al crecimiento. Mi viaje río arriba, que pensaba experimentar como el personaje de Conrad en *El corazón de las tinieblas*, resultó ser más parecido a la película sesentera de Richard Fleischer *Viaje fantástico*, en la que unos cuantos investigadores empujados para explorar el cuerpo humano; yo diminuto, rodeado por la biodiversidad de la invisible microbiota en el organismo junglar. A pesar de ello, no me sentí disminuido al verme rodeado, atravesado y colonizado por microorganismos. Aunque está claro que no basta con secuenciar nuestro genoma para comprendernos, y que necesitamos también secuenciar el genoma de nuestros habitantes para tener un panorama de cómo interactuamos con el ambiente, el ejemplo del “niño burbuja” David Vetter demuestra que también podemos vivir sin huéspedes. David sufría una severa enfermedad del sistema inmunitario que le impedía desarrollar anticuerpos y su única manera de sobrevivir fue aislado en una burbuja aséptica. Así, nuestro microbioma es un testigo de la larga historia de la especie *homo* en el planeta Tierra, de nuestra adaptación y de la actual interacción con el medio ambiente.

POSTDATA:

MUERTE Y DESCOMPOSICIÓN

Un artículo reciente de Rob Knight muestra que el origen de la comunidad bacteriana que descompone los cadáveres proviene en su mayoría del subsuelo, pero algunos elementos clave son ubicuos, aunque poco abundantes. El proceso de descomposición es suficientemente reproducible como para ser utilizado para investigar casos forenses. Así, el reino bacteriano domina del Alfa al Omega. **U**

¹² Isabelle Laforest-Lapointe *et al.*, “Leaf Bacterial Diversity Mediates Plant Diversity and Ecosystem Function Relationships” en *Nature*, 2016, 546, pp. 145-147.

IMPUNIDAD: LA RED DE CRISTAL QUE NOS ESTRANGULA

Irene Tello Arista

La superficie color caoba refleja la luz de la sala y de los flashes. En la foto se perciben varias manos tocando la superficie brillante, y en la madera se vislumbran manchas de huellas dactilares. Sin embargo, lo que más llama la atención es el destello acuoso de gotas en una esquina del féretro. Podría ser agua bendita, podrían ser lágrimas. El dolor y la tristeza de los que rodean el ataúd parecen indicar que es una combinación. Se aferran a un objeto y se entrelazan unos con otros como si quisieran encontrar en el contacto un breve consuelo ante un crimen sin sentido. Sus rostros desencajados muestran dolor, impotencia, coraje y una tristeza infinita. Esta foto es del velorio del periodista Javier Valdez, asesinado el 15 de mayo en Culiacán, Sinaloa.

Usualmente, la impunidad se asocia o incluso se confunde con la corrupción, sobre todo en casos como el de Javier, cuyo asesinato tiene un claro trasfondo político. La impunidad y la corrupción podrían parecer a primera vista como una serpiente mordiendo la cola, en la cual es difícil distinguir qué parte es la cabeza y qué tan profunda es la inserción de la cola en las fauces. La impunidad se define como la falta de responsabilidad o de sanción (penal, civil o administrativa) a los autores de violaciones y actos ilícitos; en muchos casos se presenta y se explica sin que sea necesario remitirse a la corrupción, entendida como el abuso de poder para obtener un beneficio privado. En estos casos la impunidad se debe más a una falla estructural en la capacidad para denunciar, investigar y sancionar, que al beneficio personal derivado de un cargo público. Cuando se acude a reportar un ilícito que las instituciones de seguridad pública y de justicia no investigan y sancionan,



muchas veces no es debido a la corrupción sino a la falta de recursos (económicos, humanos y de infraestructura) y de competencias (en policías, ministerios públicos, peritos y jueces).

Podemos analizar algunos elementos que edifican los laberintos de impunidad en los que perdemos la capacidad de hacer justicia. Por ejemplo, identificar cuánto se gasta por estado en el rubro de seguridad pública y las diferencias abismales entre estados al hacer el comparativo de gasto por persona. En Campeche, el estado con mayor gasto por habitante en seguridad pública en 2014, se destinaron casi seis veces más recursos a ese rubro que en Durango, uno de los estados con menor presupuesto. El primero dedicó un poco más de cinco pesos al día por cada habitante, el segundo 90 centavos diarios. Existe cierta correlación entre mayor gasto en seguridad pública y menor nivel de impunidad: en el *Índice global de impunidad en México*, Campeche es el estado con menor nivel de impunidad y Durango tiene uno de los más altos.

Si analizamos los datos sobre impunidad en homicidio doloso, corroboramos de forma trágica la ineficiencia de nuestro sistema de justicia. En 2014 tuvimos una impunidad del 78.6% para este delito, cifra que contrasta violentamente con el promedio de 57% de impunidad en homicidio doloso para América y 19% para Europa. Visto desde otra perspectiva, durante 2014 en México sólo se sancionaron dos de cada 10 homicidios. De esta manera observamos que la capacidad de investigación y sanción en el país tiene un claro tope: 4 300. Sin importar el número de homicidios en el país, ya sean 11 806 (2006) o 22 852 (2011), la capacidad de las instancias de procuración e impartición de justicia para esclarecer los casos y enjuiciar a los responsables se mantie-

ne inerte en alrededor de 4 300 casos con sentencias condenatorias. Si se subdividen los datos observamos tendencias en las que algunos estados (Chiapas, Durango, Chihuahua, Michoacán, Coahuila, Sonora, Veracruz, Yucatán y Tamaulipas) enfrentan un colapso total: los homicidios aumentan y las condenas disminuyen.

En el ámbito doméstico, la impunidad y la violencia afectan desproporcionadamente a un considerable número de mujeres. De las mujeres de más de 15 años, 47% ha sufrido violencia (física, sexual o psicológica) en el hogar, a manos de su pareja o de algún familiar. Si aunamos a esto que 60% de las mujeres víctimas de un delito no denuncian por causas atribuibles a la autoridad, se hace patente cómo la impunidad exacerba la violencia.

¿Cómo explicar todos los casos en que no se presenta una denuncia? La llamada *cifra negra* se refiere al número de delitos de muy distinta índole que no se reportan, en los que la falta de confianza ante las autoridades, el miedo, la ignorancia y la falta de recursos (de tiempo y de dinero) impiden la denuncia de actos ilícitos y el inicio de un procedimiento de sanción o reparación del daño.

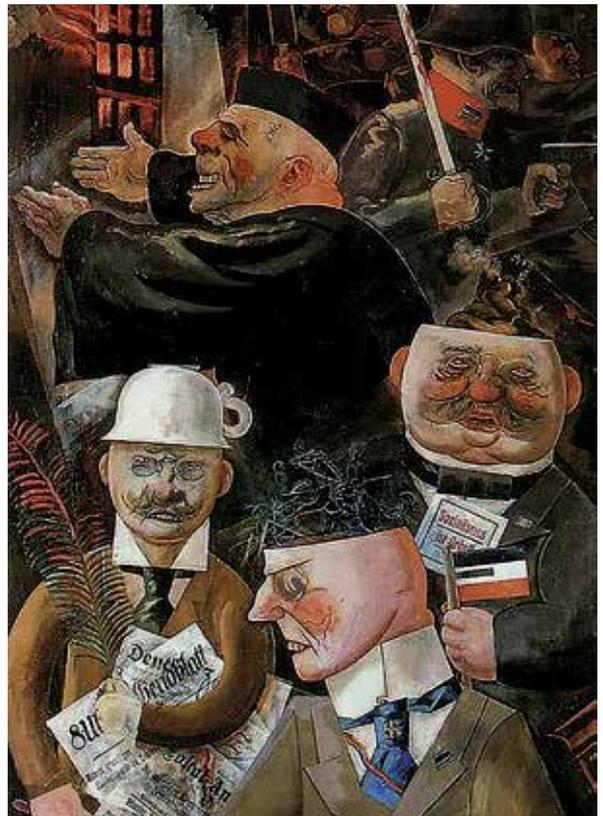
La impunidad también se perpetúa con nuestras acciones cotidianas. Cuando se actúa ilícitamente, cuando se deja de denunciar, cuando se encomia la capacidad de burlar la ley. Pasarnos un alto no parece grave, incluso lo justificamos al observar la pésima forma de conducir de otros; pensamos: si ellos lo hacen, ¿por qué yo no? Lo mismo sucede al manejar bajo los efectos del alcohol, cuando se contrata a una menor de edad para realizar labores domésticas, al bloquear las rampas para personas con discapacidad, evadir impuestos con el pretexto de que los "políticos"

malversan y roban nuestro dinero. En México con frecuencia nos vanagloriamos de ser más “abusados” que el otro, de ser más perspicaces para encontrar vacíos legales y carencias de vigilancia institucional; si bien esta palabra proviene de ser *aguzado*, su parecido con el verbo *abusar* es significativo.

Aunque los datos permiten obtener un retrato de los distintos niveles y tipos de impunidad en el país, no hay porcentaje o estadística que pueda dimensionar la acumulación de historias representadas en estas cifras. La cantidad de miedo, enojo, dolor, impotencia y frustración ante la nula o ineficiente respuesta de las autoridades, la tristeza que cada caso de impunidad conlleva. La desesperanza, la incredulidad y el cinismo se apoderan cada día de nuestra forma de enfrentar la realidad. Nos consideramos afortunados cuando no nos vemos envueltos en un delito porque asumimos que, en caso contrario, no podríamos resolver nada porque éste es el país en el que no pasa nada.

Sin embargo, México, el país “donde no pasa nada”, es el país de las fosas clandestinas, los desaparecidos, los periodistas asesinados, los innumerables feminicidios, un país donde los crímenes quedan impunes y se acumula una serie dolorosa de exculpaciones que conducen a una abismal serie de violaciones de derechos humanos.

En la red de impunidad que nos estrangula las dinámicas sociales toman forma. Varias estructuras y comportamientos normativos nos encauzan a vivir la falta de sanción de los actos ilícitos como algo normal. Para que empecemos a cambiar esto se deben esbozar rutas críticas que indiquen cómo reforzar y mejorar el funcionamiento y la estructura de las instituciones, así como de los



George Grosz, *Los pilares de la sociedad*, 1926

que las operan. Es preciso conocer y acompañar los procesos de implementación de las reformas recientes (penal, derechos humanos, nueva fiscalía, anticorrupción, entre otras). Por otra parte, desde la sociedad civil es necesario unir esfuerzos, dejar de recelar de los proyectos y de las investigaciones que se producen, construir sobre lo que otros han investigado, así como establecer alianzas para crear reportes certeros y rutas de acción en conjunto.

No puedo dejar de pensar en las caras de sufrimiento y tristeza de la foto del funeral de Javier Valdez. No necesitamos un féretro más para recordar la importancia de aferrarnos los unos a los otros en esta lucha. Estamos en un momento crítico, transformemos esta frustración latente en esfuerzos coordinados. La serpiente está ahí. **U**

LLEGAR DESPUÉS

Emiliano Monge

Mediado el mes de enero de 1912, tras perder varios compañeros y la mayoría de los caballos mongoles que arrastraran su expedición desde que ésta comenzara, el comandante inglés Robert Falcon Scott finalmente arribaría al corazón de las tinieblas blancas y heladas de la Antártida.

La felicidad que debía significarle esta proeza: pisar el último confin inexpugnable del planeta, una proeza con la cual había soñado Scott y a la cual le había consagrado los últimos años de su vida, sin embargo, no sería como la había imaginado tantas veces. En el lugar de una conquista, el viejo inglés se encontró una encomienda; en el lugar de un final, un deber enteramente nuevo.

Y es que la expedición de Roald Amundsen, el famoso explorador noruego que ya había participado de la conquista del Polo Norte, había adelantado al grupo que lideraba Scott por apenas un mes y algunos días. Además de optar por un peor lugar de desembarco, el inglés había elegido una ruta más larga y había escogido peor sus bestias de tiro, así como los suministros que su equipo arrastraría sobre el paisaje virgen y helado.

Pero todo esto: que el caballero noruego lo antecedía en sus embates contra el clima y que su lucha contra las peores inclemencias de la Tierra se había convertido, de repente, en una lucha contra el tiempo y la vehemencia de un otro, Robert Falcon Scott lo supo antes de observar el estandarte noruego ondear en sus anhelos, antes pues de alcanzar aquella latitud que lo arrasaba como arrastró la ballena blanca a Ahab por los océanos y los mares del mundo.



Una semana o semana y media antes —en esto los diarios de Scott no son del todo exactos, o más bien no es del todo exacto el propio Scott ante sus diarios, o no es más bien del todo honesto el propio Scott ante sí mismo— de acometer los últimos kilómetros que separaban su avanzar del corazón helado del planeta, Robert Falcon Scott divisó, en la distancia casi siempre impenetrable, los restos de uno de los campamentos que Amundsen había ido dejando a su paso.

Debió ser entonces: asomado a su pequeño catalejo, observando los restos de las tiendas que eran sacudidas por el viento como cadáveres prehistóricos, que Scott se enfrentó a la decisión más importante de su vida: dar la media vuelta, abandonar y abandonarse, salvar las vidas de los hombres que aún quedaban o seguir, seguir por algo más, por otra cosa que no podía entonces ni siquiera ser nombrada y aun a sabiendas de que él, de que ellos: él y su equipo, serían el después de alguien; de que ellos: él y su equipo, serían los segundos. Los que casi lo consiguen.

“Todas las penalidades, todos los sacrificios, todos los sufrimientos, ¿de qué han servido? Sólo han sido sueños que acaban de desvanecerse”, anotó Scott en su diario aquella tarde. Una tarde en que, para colmo, su expedición perdió los últimos caballos mongoles que todavía resistían y uno de sus últimos equipos de apoyo decidió dar la media vuelta y regresar sobre sus pasos.

Dentro de Scott, sin embargo, a pesar de que todo parecía haberse vuelto en contra suya, seguía creciendo el sentimiento aquel, la fuerza aquella que el inglés aún no podía explicarle a su diario ni podía explicarse a sí mismo. Un sentimiento, una fuerza que, horas después, tras permanecer encerrado en su tien-

da un largo rato, tras maldecir a los dioses propios y a los dioses de los otros, tras llorar amargamente y tras sufrir en silencio el silencio absoluto de la tundra y el silencio aún más frío de la derrota, terminaría por colmarlo.

¿Y qué importa? ¿Por qué tendría que ser solamente eso lo importante?, se preguntará entonces Robert Falcon Scott en la soledad de su tienda y en la todavía más profunda soledad de sus adentros. ¿Por qué no ser quien lo ha logrado aun a pesar de no haberlo logrado? ¿Por qué no haberlo logrado si lograrlo es también esto?, debió seguirse preguntando el inglés hasta el instante en que de golpe se volvió él puro sentimiento y pura fuerza.

Entonces, con el alma ardiendo, Robert Falcon Scott volvió a salir de su resguardo, avanzó quince o veinte metros sobre el hielo, asomó de nuevo su mirada en el ojo de su viejo catalejo, sonrió observando los vestigios que Amundsen dejara en la distancia, dio la media vuelta, llamó a los hombres que le seguían siendo fieles y en voz alta aseveró: seguiremos adelante, apenas llegue la mañana seguiremos adelante.

Luego, tras anunciar su decisión, Scott volvió a meterse en su tienda y ahí, extrañamente reconfortado, habiéndose por fin reencontrado consigo mismo, escribió las palabras más honestas, profundas y humanas de su diario: “Tomamos riesgos, lo sabíamos, las cosas han ido en nuestra contra y por lo tanto no tenemos motivo de queja, sino sólo someternos a la voluntad de la Providencia, determinados todavía en hacer lo mejor hasta el final”.

Horas después, tras haber intentado en vano descansar y dar descanso a los suyos, bajo los rayos de un sol que más que un astro cálido era un testigo ciego, los expedicionarios ingleses echaron otra vez a andar sus pa-



De izquierda a derecha: Edward Wilson, Robert Falcon Scott, Teddy Evans, Lawrence Oates y Henry Bowers en la Antártida, 1912

sos. Y la lucha por la Antártida dejó de ser un asunto dedicado a las voces que hablan o hablarán un día de lo que hicimos y se convirtió en un asunto reservado a esas otras voces que hablan en lo más hondo de uno mismo.

Por eso, a pesar de que ya ondeaba otra bandera donde él querría haber clavado la británica; a pesar de que el viento susurraba un nombre que no era ni habría jamás de ser el suyo, Robert Falcon Scott lloró de alegría y emoción y orgullo cuando alcanzó el ombligo de la Tierra. Cuando sintió, en cada poro del cuerpo, en cada célula, que se habían satisfecho todas y cada una de sus más viejas obsesiones, aunque no sus anhelos de gloria; todos y cada uno de sus más viejos sacrificios, aunque no su obcecación por inscribirse en los anales de la historia.

Él, Robert Falcon Scott, finalmente era él.

Y era él, Robert Falcon Scott, aunque los otros observaran, aunque todos los demás seres humanos fueran siempre a observar en Robert Falcon Scott a un personaje secundario —como Alan Shepard, como Luc Montagnier, como Alberto Santos Dumont, como Nikola Tesla, como Mary Pickford, como Bertha von Suttner, como Bioy Casares, como Raúl Castro, como Steve Jobs, como Buzz Aldrin, como Friedrich Engels, como Alfred Russel Wallace—.

Scott era Scott aunque el resto solamente pudiera ver en él a uno más entre los miles de personajes secundarios que recorren y que pueblan, en silencio, con la cabeza casi siempre inclinada, la historia de una especie, la especie humana, demasiado preocupada por

repartir medallas de oro, por colocar coronas de laureles sobre el primer hombre o la primera mujer que consigue algo.

Una especie, la humana, tan preocupada por cuantificar que no ha limitado su voluntad de grandeza ni siquiera al ámbito que atañe a su realidad, que es pues capaz de hacer lo mismo cuando compone, comunalmente o de forma individual, la mayoría de sus ficciones —como veremos en esta columna que aquí queda inaugurada y que estará habitada por aquellos que no han llegado nunca antes que el resto—: ahí está Epimeteo, ahí está Butes, ahí están Abel, *El Yorch* y Luigi, el de Mario Bros., ahí Wertheimer, Satán, Lilith e Iván Karamázov.

Pero volvamos a la Antártida un último momento.

Y es que no, no todos los hombres y mujeres son capaces solamente de otorgar medallas de oro. Curiosamente, aquel que ha recibido los laureles es el único ser humano que es capaz de comprender, una vez que ha accedido y saboreado la gloria, que ésta no era, que ésta no es la historia que tendría que importarnos.

Y por eso, en este caso, es Roald Amundsen el único hombre que podía devolverle a la historia que aquí ha sido contada la humanidad que la gloria y sus anales le habían antes quitado.

Sólo el noruego era capaz de devolverle a Scott aquello que éste había extraviado al asomar su ojo en su viejo catalejo. Porque solamente Amundsen podía reconocer en el inglés al hombre que el inglés finalmente había reencontrado. Solamente el expedicionario noruego podía poner a Scott en el mismo plano en que él estaba.

Cuando Scott entró en la tienda que Amundsen dejara a un lado de la bandera noruega,

se encontró con una carta. Una carta dirigida a él y a ningún otro ser humano. Una carta en la que, todo lo que Amundsen callaba, reconocía los esfuerzos y la fuerza y la entereza de Scott.

Una carta en la que Amundsen, además de ver directamente a los ojos del inglés y de reconocer en él algo más que a un gemelo, le dejaba una encomienda. Y ésta estaba compuesta por lo que sí había escrito.

Una encomienda que, a la letra, aseveraba:

Querido Comandante Scott:

Como usted será el primero en llegar aquí después de nosotros, ¿puedo pedirle que envíe la carta adjunta al Rey Haakon VII? Si los equipos que hemos dejado en la tienda pueden serle de alguna utilidad, no dude en tomarlos. Con mis mejores votos, le deseo un feliz regreso.

Sinceramente suyo,

Roald Amundsen

Antes de irse, antes pues de emprender el camino de regreso, Roald Amundsen le dijo a Scott: somos iguales, que uno llegara aquí antes que el otro fue más una obra del destino que de aquello que hay adentro de nosotros.

Y así también, parecía seguir diciendo Amundsen, tenemos, usted y yo, las mismas posibilidades de sobrevivir las inclemencias que enfrentaremos tras emprender nuestros regresos.

Antes de irse, el noruego le dijo a Robert Falcon Scott: esta vez, tal vez, sea usted el que lo logre.

De más está decir que Robert Falcon Scott, tras leerla, tomó la carta, la guardó en el bolsillo de su pecho e intentó, en vano, regresar con ella al lugar en el que había antes comenzado su camino. **U**

LAS DINASTÍAS EN LA LUCHA LIBRE MEXICANA

Patricia Celis Banegas

Aún no sé quién siente más curiosidad en estos encuentros, si los luchadores o yo. Ellos comprenden que no vengo desde lo más lejano de América del Sur por pasatiempo, sino con una verdadera pasión, con una inquietud, movida por la complejidad de estas narrativas.

Existen prejuicios académicos contra el estudio de algunos temas de la cultura popular mexicana como la lucha libre: todo el mundo sabe quién es Santo y que la lucha libre es un espectáculo, para qué más. Éste fue el primer escollo, la pregunta que muchos colegas me hacían era justamente “¿para qué?” En principio no tenía una respuesta clara. Lo que sí sé es que, a partir del día en que pisé la Arena México, me envolvió la magia de un ritual performativo de una energía que aún me emociona, y que me llevó a analizar la lucha libre desde sus carga simbólica, ficcional y alquímica.

Ser mujer, argentina, me transformó en un animal exótico en este campo. Yo seguí adelante guiada por mi pasión hacia aquello que buscaba conocer, entender, interpretar. Desde la primera entrevista, todas las barreras se esfumaron. Trabajar desde la participación interpretante en mundos anidados en otros mundos fue un desafío que rindió frutos.

Durante más de ocho años he entrevistado a decenas de luchadores, he aprendido de sus triunfos y sus heridas, me han emocionado las historias de los que han ganado máscaras y también las de aquellos que las han perdido y, con ellas, una parte de sí mismos. Como antropóloga no creo en la existencia de informantes sino de prójimos que tienen historias, experiencias, emociones y sueños que compartir; creo en un aprendizaje fractal, inacabado y mutuo.



Cuando le pregunté al nieto de una de las dinastías más famosas en la Ciudad de México, qué sentía al ser parte de una dinastía, él sólo suspiró y me miró a los ojos... Entendí que no todo lo que brilla es oro en esta profesión, y pensándolo mejor, en ninguna profesión donde la familia es un modelo a seguir.

En julio de este año participé en la boda de Rey Bucanero y su esposa, unos entrañables amigos que el estudio de la lucha libre me regaló. Rey Bucanero es un luchador experimentado que pertenece a una gran dinastía en la lucha libre. La boda fue oficiada por Fray Tormenta, un sacerdote inmortalizado en varios filmes gracias a su valentía y su perseverancia, ya que mientras organizaba un orfanato pudo ser sacerdote y luchador profesional a la vez. Su historia es conocida y hoy es una leyenda viva. En la boda estuvieron involucrados todos los miembros de la dinastía del flamante esposo, algunos como padrinos y otros como organizadores, la dinastía mostraba lo mejor de sí: todos para uno.

La lucha libre existe en México desde hace más de 80 años. Al principio se organizaban encuentros callejeros en los que de forma itinerante participaban luchadores profesionales contra luchadores locales.

Con el tiempo se formaron asociaciones y consejos destinados exclusivamente a la lucha libre. Desde ese momento los espacios donde se desarrollaban las peleas dejaron de ser eventos callejeros para convertirse en espectáculos en arenas que en muchas ocasiones estaban hechas para tal fin.

En la década de 1950 comenzaron a surgir figuras populares que modificaron definitivamente la escena. Un cambio drástico impuesto por los mismos luchadores fue la utilización de máscaras para las contiendas; esta modi-

ficación fue adoptada vertiginosamente por la mayoría de los luchadores, que en diez años poblaron de personajes imaginarios la lucha libre. En sólo dos décadas las máscaras fueron adoptadas por la mayoría de los luchadores.

En la actualidad, la lucha libre es parte ineludible en la referencia a las culturas populares mexicanas, atravesadas por los procesos de mundialización que se televisan en todo el territorio mexicano. Hoy muchos de los luchadores siguen usando máscaras portadoras de historias que con frecuencia trascienden al mismo personaje.

En la lucha libre existen personajes que traspasaron épocas y barreras sociales como Santo, Blue Demon, Rayo de Jalisco, Huracán Ramírez, Mil Máscaras, Perro Aguayo y Tinieblas; hoy son entendidos como auténticos *performers*. Muchos de ellos fueron pioneros en la construcción de un personaje dentro y fuera de las arenas generaron una imagen particular de sí, de su estética, e incluso crearon llaves cuyo nombre está asociado a su autor.

Hoy están activos los nietos de las primeras generaciones de luchadores, que no sólo conservan el apellido o el personaje, sino que vienen a transformar lo generado por sus antecesores. En tiempos de *selfies*, redes sociales e instantaneidad líquida, estos herederos posmodernos transforman estas dinastías en fenómenos mediados por la tecnología.

Cada región mexicana posee sus propias dinastías, desde Monterrey (la Dinastía Garza, por citar una de ellas) pasando por la Ciudad de México (Los Alvarado, que incluye a todos los Brazos, junto a Psycho Clown, Máximo Sxy y la Máscara), hasta San Luis Potosí (Las Máscaras: Mil Máscaras, Dos Máscaras, Psicodélico y sus hijos), por mencionar algunas latitudes.



Al comienzo las dinastías compartían el nombre y hasta un concepto, por ejemplo, la dinastía de Ray Mendoza que dio origen a los Villanos (I, II, III, IV y V) mantuvo la tradición de la familia a través de una imagen común, funcionaron como un todo con diferentes aristas.

Otras dinastías han mantenido un parentesco desdibujado en sus personajes; si bien los nombres forman asociaciones de familia, cada uno ha hecho su carrera de forma autónoma en diferentes empresas y escenarios, como es el caso de Pirata Morgan, Verdugo, Hombre Bala, Rey Bucanero, Morgan Jr. e India Sioux, que forman parte de una familia pero mantienen sus propios personajes con independencia del resto.

Como luchador de linaje se nace con una historia que respalda el futuro, y en el caso de luchadores tan populares como Santo, Blue Demon o Dr. Wagner, el nombre también se hereda, con el peso simbólico que implica ser el hijo de una leyenda.

Muchas veces los luchadores cambian de nombre y de máscara hasta encontrar aquellos con los que sienten que pueden convivir y recrearse; no heredan el nombre si no lo desean o si sienten que no pueden soportarlo en el sentido literal de la palabra.

Otro ejemplo paradigmático en las dinastías mexicanas es el caso de la familia Moreno, formada por el patriarca Alfonso Moreno y su esposa (no luchadora), que a través de sus hijas continuaron la estirpe. Tomaron la herencia de su padre para transformar el lugar de las mujeres en el pancracio. El empodera-

miento fue heredado del padre, la lucha posterior de cada una de estas mujeres fue un combate librado cuerpo a cuerpo y día a día en sus vidas dedicadas a este deporte. Entre sus logros está sostener la Arena Azteca Budokan por más de 54 años.

Las dinastías son parte del micromundo de la lucha libre, donde muchos luchadores forman familias en el seno de las arenas y crían a sus hijos dentro de este universo, donde los lances y las llaves son aprendidas casi al mismo momento que se aprende a caminar.

Una frase muy popular en el dominio de la lucha libre es “sacar la casta”, en el sentido mágico y lamarckiano del término. La paradoja está presente: pertenecer a un grupo de origen como forma de definirnos o diferenciarlos de este al punto de resignificarlo. Este dilema universal, que antropólogos como George Balandier nos vienen insistiendo desde el siglo pasado está en el seno de las lógicas humanas y por ende también forma parte de la práctica de lucha libre en México.

Las familias de luchadores generan acuerdos, alianzas, pugnas por intereses encontrados, desviaciones y encuentros. Y como en todas las familias podemos distinguir a quienes respetan las tradiciones, toman los logros de sus antecesores como propios, sin mérito alguno, y otros que avanzan en sentidos diferentes a los de sus orígenes y buscan la diferenciación, la variedad dentro de lo instituido.

La pregunta binaria por la continuidad y la diferencia nos interpela; como diría Carlos Monsiváis, un luchador no envejece mientras su público se reconozca en él. Podemos decir hoy en día que las dinastías tampoco envejecerán mientras sus entramados sigan siendo parte de la comedia humana que a más de un psicoanalista le gustaría analizar en el diván. **U**

László Moholy-Nagy, A19, 1927 ►



RESEÑAS

CONDICIONES NERVIOSAS

DE TSITSI DANGAREMBGA

VER O NO VER: ÉSE ES EL DILEMA

Rosa Beltrán



Traducción de
Nair Anaya Ferreira,
Universidad
Veracruzana,
México, 2016

“No lamentaré la muerte de mi hermano. Ni tampoco me estoy disculpando por mi insensibilidad.” El inicio de *Condiciones nerviosas*, la novela de Tsitsi Dangarembga que dio la vuelta al mundo y nos puso al tanto del doble proceso de colonización que sufrían las mujeres en Rhodesia (hoy Zimbabue) en los años sesenta y, en realidad, en todos los países que viven procesos de conquista, fue leído como un distanciamiento emocional previo a la descolonización, como una condición para hallar la propia identidad, casi como una advertencia. Aclamada por autoras como Doris Lessing y Alice Walker y calificada como “la novela que el mundo estaba esperando”, la historia de Tambudzai Sigauke es hoy vista como un *Bildungsroman* que describe la ruta de una mujer negra hacia la individuación. Pero la metáfora de la negritud puede extenderse a los habitantes de los países del llamado Tercer Mundo. Lo que distingue a la población de un país colonizado desde los ojos del colonizador es su falta de individualización. La posibilidad de sus moradores de ser referidos por otros como un grupo perfectamente identificable de una sola vez y para siempre; como un todo constituido por seres que tienen infancias semejantes en entornos semejantes que realizan tareas semejantes y cuyas vidas pueden ser narradas como una extensión de las de sus ancestros.

Quizá la idea del individuo sea en efecto una invención del capitalismo. Con la Ilustración nace el individuo en Occidente como alguien que tiene características particulares y merece un tratamiento social y político exclusivo que depende de su comportamiento como ciudadano. La idea del yo, tan cara a las democracias occidentales —en particular a países como Estados Unidos, donde el concepto de *selfhood* se aprende desde la primaria—, no existe en las sociedades tribales, monárquicas, en sociedades constituidas como sectas ni en los totalitarismos. Por eso, el hecho de que una autora africana de 28 años, la primera mujer en escribir una novela en su país, más aún, la primera en escribir sobre la colonización de las mujeres veinte años antes de que su país ganara la independencia, fue parte de la noticia que

acompañó su publicación. ¿Cómo fue posible que un fenómeno así se diera? ¿Y por qué Dangarembga no volvió a publicar sino hasta 2006?

El título alude al prólogo de Sartre escrito para el libro de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, donde se indaga en la condición del colonizado como un ser disociado por el colonialismo. Y, en efecto, la historia de la protagonista muestra la tensión entre su “paisaje interior” y la realidad que la circunda. Sin exhibirla como una declaración de principios, mostrándola a través del asombro y el uso de la ironía. Dejándonos ver que es mucho más difícil descubrir la violencia en lugares donde ésta se halla institucionalizada. Donde existen normas de educación y respetabilidad, donde existen modales. Como Inglaterra, por ejemplo. Para la protagonista, lo mismo que para la propia Tsitsi Dangarembga, era más fácil no verse afectada por el racismo en Inglaterra que en Rhodesia.

Condiciones nerviosas narra el viaje de Tambudzai a Inglaterra y su proceso educativo dentro de una misión. La joven enviada por su familia hará lo imposible por conseguir una educación, pues cree que ahí está la clave para renunciar a su condición (que fue la de su madre, su abuela, sus ancestros). Lo primero de lo que se da cuenta es de



Robert Winthrop Chanler, detalle del mural *Casa de la fantasía*, 1921

su pobreza. Ésta es la forma de marginación más clara y determinante, por ser la más visible. Al llegar a su nuevo entorno es fácil comparar los enseres que existen en casa de su tío en la misión con los que tiene su hogar y el de otros en África. En cambio, no fue tan fácil percatarse de los conceptos impuestos de raza y racismo. En Rhodesia sabía lo que era ser africana, entre africanos. Y sabía del concepto de *unhu*, que quiere decir "soy parte de un grupo". "Estoy bien si tú lo estás", implica, según la autora, el *unhu*, y por tanto, si necesitas algo que yo tenga te lo daré porque sé que tú harás lo mismo conmigo. Un concepto que no existe en la Inglaterra donde estudia ni tampoco, como descubre, en su tierra natal, cuando vuelve. Ese proceso de ida y vuelta la hace aprender lo que es ser negra.

La historia de Tsitsi Dangarembga es también una lección de por qué no se puede sobrevivir como escritora del mismo modo en que lo hace un escritor. En todo caso, de por qué el camino no traza una línea recta. Le tomó cuatro años dar a conocer una novela que los escritores hombres no quisieron publicar en su país. La imposibilidad de llegar a públicos extensos con la literatura, deporte de minorías, la llevó por años a dedicarse en Alemania al cine. Y cuando pudo volver a África e invitar a autores a impartir talleres ("Rompiendo el silencio", por ejemplo), lo hizo con la solicitud previa de que los habitantes de Zimbabue enviaran testimonios de violencia política y doméstica de forma anónima. A partir de esos relatos, los asistentes fueron invitados a escribir, aunque no de cualquier manera. Es fácil —o al menos común— leer estos testimonios desde el punto de vista de la víctima. En países como el nuestro es incluso parte de la tradición liberal y es lo que se espera. Más difícil resulta escribir la violencia desde el punto de vista del perpetrador. O desde uno mismo. Desde nuestra propia violencia. Esto es lo que Dangarembga les enseñó a escribir a los zimbabuenses.

Hoy por primera vez contamos en México con la traducción al español de *Condiciones nerviosas* hecha por Nair Anaya, investigadora en la UNAM, especialista en literatura poscolonial y comparada, en una edición que lanza la Universidad Veracruzana. El enorme trabajo que implica dar a conocer esta obra y a su autora entraña una pregunta que está implícita a lo largo del libro: ¿Es mejor aliarse con quien tiene el poder —político, económico, editorial— y convencerse de que así está uno bien, o es mejor identificarse con otros que no lo tienen pero que acaso sean en muchos sentidos como uno y estén haciendo las preguntas que importan? **U**

LO QUE VI EN AMÉRICA

DE G. K. CHESTERTON

LA VOZ DE CHESTERTON

Jazmina Barrera

“Un extranjero es aquel que se ríe de todo salvo de los chistes”, dice G. K. Chesterton en *Lo que vi en América*, un conjunto de ensayos que escribió después de viajar a Estados Unidos para dar una serie de conferencias, en 1921. Desde el principio, Chesterton ensaya sobre su propia extranjería, explora a fondo la visión del extranjero, a la vez parcial y privilegiada. La magnífica introducción de Patricio Pron, en esta nueva edición de Almadía y la Secretaría de Cultura, describe con exactitud cómo Chesterton pareciera reconocer por aquí y por allá los antecedentes de las múltiples crisis que atraviesa Estados Unidos hoy en día, como si supiera lo que se vendría.

Por distintos motivos relaciono a Chesterton con mi abuelo: los dos usaban bastón y eran corpulentos (a mi abuelo lo llamaban “el gordo” de “cariño” y cuenta Borges que Chesterton alguna vez le cedió su asiento a tres mujeres en el tren), mi abuelo también tenía un sentido del humor tremendo y le encantaban los libros de Chesterton. Todavía tengo la antología de ensayos que él compró una vez que lo acompañé a la librería. Cuando mi abuelo murió hice la lectura doble del libro y los subrayados, y debido al tono familiar de los ensayos y al trazo de mi abuelo en el papel, tenía la fantasía de estar platicando con él, con ellos: con mi abuelo y con Chesterton.

Incluso antes de ver los fragmentos de video y grabaciones que existen de la voz de Chesterton (sólo tres o cuatro muy breves), me resultaba fácil imaginarlo dictando sus conferencias. Sus ensayos tienen también una cualidad acústica: dan la sensación de estar escuchando una voz muy peculiar, que transita con facilidad y humor entre el pensamiento libre y la argumentación. Sus temas en *Lo que vi en América* son las costumbres, la política y el lenguaje de un Estados Unidos muy similar y a la vez completamente distinto del que conocí durante los dos años que viví en Nueva York.

Esa voz suya es la diferencia fundamental de este libro con respecto a otros relatos de viajes por Estados Unidos. Aquí casi no hay descripciones del paisaje, como las bellísimas que hace Baudrillard en *América*, cuando habla del silencio del desierto y el grito de las montañas.



Almadía/Secretaría de Cultura, México, 2017

Hay muy poco que se asemeje a las anécdotas detalladas en las calles, restaurantes y librerías, y en el mundo literario, que cuenta Italo Calvino en su *Diario norteamericano* (sus burlas a los *beatniks*, que según él eran muy limpios en casa y se ensuciaban para salir, son divertidísimas). Con su inteligencia radical, Chesterton analiza e interpreta todo lo que ve y escucha: muchos de los que siguen siendo hoy en día los grandes temas de la cultura estadounidense. Distingue, por ejemplo, el problema del individualismo, la forma en que “muchos americanos casi llegan a volverse impersonales en su culto a la personalidad”. Menciona también el materialismo, aunque, como suele ser su costumbre, le da la vuelta a los prejuicios: “es habitual condenar al americano por materialista con base en su fe en el éxito. Pero desde luego su misma fe, como cualquier fe, incluso la fe en el Diablo, demuestra que es un místico antes que un materialista”. Habla de la pugna entre la democracia y el progreso industrial, de cómo el capitalismo vuelve esclavos a los más pobres y amenaza los ideales de igualdad que priman en el discurso nacionalista de Estados Unidos desde sus inicios. Es inevitable preguntarse qué opinaría de haber sabido lo que le esperaba al país, de haberse enterado del payaso déspota y misógino que hoy vive en la Casa Blanca.



G. K. Chesterton, Brighton, Inglaterra, 1935

Más allá de los grandes temas, Chesterton también es genial cuando examina los detalles. Por ejemplo, cuando habla de la necesidad de ponerle hielo a las bebidas, hasta en el peor de los inviernos, o de la solicitud para las visas, que ya desde esa época contenía las mismas preguntas ridículas: ¿Eres un anarquista? ¿Quieres poner una bomba? ¿Tienes intenciones criminales? Para Chesterton, sin embargo, la ingenuidad de este interrogatorio refleja una fe absoluta en la honestidad, que es un valor fundamental y fundacional en la historia de Estados Unidos. Aunque, por supuesto, esta fe no le resta comedia al caso: "Luego el inquisidor, embargado por una curiosidad morbosa me había preguntado: '¿Es usted polígamo?'. La respuesta a esta última pregunta bien podría haber sido 'no tengo esa suerte' o 'no soy tan estúpido' en función de nuestra experiencia con el sexo opuesto".

Hacia la mitad de mi lectura de *Lo que vi en América* comencé a descubrir una faceta de Chesterton que desconocía por completo, o que había pasado por alto en otras lecturas de sus libros, hace ya muchos años. Traté de ignorar los tintes racistas en ciertas observaciones sobre los afroamericanos. Fue más difícil desoír algunos comentarios breves claramente antisemitas. Y entonces me encontré con un fragmento de una misoginia rotunda e inesperada. Muchas de las opiniones de Chesterton son vigentes en otro sentido: por desgracia muchísima gente sigue pensando como él.

Chesterton visitó Estados Unidos en un momento crucial para la historia del feminismo. El voto de la mujer se logró a nivel nacional en 1920, tan sólo un año antes de que Chesterton visitara el país, y la militancia por la igualdad de los derechos continuaba más fuerte que nunca. En Inglaterra, por el contrario, el voto estaba todavía en disputa y no se logró hasta 1928. El debate estaba en auge cuando se publicó *Lo que vi en América*.

El primer comentario misógino decía así: "Hace unos días, un grupo de personas que predicaba bajo algún ardid para huir de la gloria de la maternidad fue silenciado repentinamente en Nueva York por una voz profunda y democrática". Más tarde, el libro mismo aclara que las conferencias que Chesterton dictó en Estados Unidos hablaban, entre otras cosas, en contra del sufragio de la mujer. Este libro desarrolla menos el tema, pero en *What's Wrong with the World* abunda en su postura contra el feminismo. Sus argumentos eran, a grandes rasgos, que las mujeres debían quedarse en casa a "cuidar del fuego", como habían hecho desde la prehistoria, que debían cultivar varios hobbies pero nunca ser competitivas ni destacar en ellos, que las mu-

jerés por separado son “sublimes” pero cuando se reúnen son “horribles” y peligrosas, y que el voto y el creciente poder de las mujeres iba a ocasionar una anarquía absoluta en el mundo porque, ¿quién entonces se iba a encargar de criar a los niños, ese enorme privilegio de la especie?

Al igual que Chesterton, mi abuelo era misógino. Me di cuenta cuando era niña, aunque no recuerdo a qué edad. Tardé en notarlo, porque ayudaba con las labores del hogar, porque crió junto con mi abuela a tres mujeres fuertes, independientes y feministas, y las apoyó siempre. Podría decirse que era más misógino en su discurso que en sus acciones. El comentario que hizo, no sé con qué palabras, decía que una mujer nunca iba a tener lo necesario para ser presidenta. En ese momento descubrí esto que Chesterton ahora me recuerda: por más inteligente que sea un hombre o una mujer, su estructura de pensamiento puede ser patriarcal de cualquier forma.

Dice la introducción de Patricio Pron que: “a su enorme inteligencia, Chesterton sumaba un deseo honesto de poner a prueba sus ideas y no tenía problemas en cambiar de opinión si se le convencía de ello”. En cierto pasaje de *Lo que vi en América*, habla de su decepción cuando busca debatir el tema del feminismo. El hombre (por supuesto, es otro hombre) con el que quiere ensayar sus argumentos lo rechaza, le dice que ahora que el voto de la mujer es parte de la Constitución ya no está más a discusión.

Quizá por la ilusión que me causa la escritura de Chesterton de que lo estoy escuchando a él —su voz lenta y un poco nasal— y está hablando conmigo, mi mayor frustración al leer este libro fue no poder rebatir sus argumentos y hacerlo cambiar de opinión, o al menos intentarlo. Reviví la impotencia que sentí cuando no logré convencer a mi abuelo de que se equivocaba.

Nunca más debatí con mi abuelo sobre sus ideas misóginas, aunque más de una vez volví a escucharle chistes o comentarios del estilo. No supe si su machismo se transformó, por ejemplo, después de que sus hijas cuidaran de él durante su enfermedad. Quiero creer que sí. Quiero creer también que alguien después, ojalá alguna mujer, sí estuvo dispuesta a discutir con Chesterton y lo hizo ver las cosas de otra manera. Su odio hacia los movimientos feministas, por otro lado, es proporcional a la fuerza que tuvieron en esa época en Estados Unidos y en Inglaterra; a pesar de visiones como la suya, prevalecieron, y a pesar de gobiernos retrógradas y misóginos como el de Donald Trump, estoy segura de que prevalecerán. **U**

LOS DÍAS DE JESÚS EN LA ESCUELA

DE J. M. COETZEE

¿CUÁNTAS VECES SE PUEDE COMENZAR DE NUEVO?

Elvira Liceaga

La historia de *Los días de Jesús en la escuela* es la continuación de *La infancia de Jesús*, publicada en 2013. En esa primera novela, Simón, de cuarenta y tantos años, y David, de cinco, se conocen en el viaje hacia Novilla, sobre un barco donde se borran los recuerdos de la vida anterior. Ése es el principio que rige la narración: un nuevo comienzo.

La segunda novela, *Los días de Jesús en la escuela*, inicia cuando David (ahora lleva acento) y Simón han conseguido escapar de Novilla y llegar a Estrella, donde podrán comenzar de nuevo, otra vez. Ahora van acompañados de Inés, una mujer que ha aceptado el papel de madre del niño.

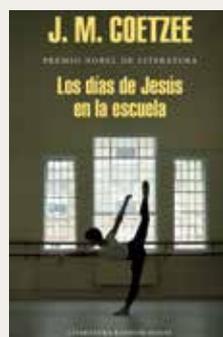
¿Cuántas veces, me pregunté, nada más leer unas páginas de la segunda parte, se puede comenzar de nuevo?

El primer escenario, Novilla, es un lugar de renacimiento personal y colectivo, tan bien organizado que parece una utopía, el resultado, quizá, de una limpieza social.

(Es difícil no pensar que los personajes podrían ser sobrevivientes de una crisis de refugiados, tantísimas personas en el mundo que no tienen más remedio que empezar de nuevo, pero cuando le pregunté al autor por esta sincronía entre su ficción y la realidad, él decidió no responder.)

En Novilla, donde el transporte y la educación son gratuitos, se le asigna un nuevo nombre, una vivienda y un trabajo a cada habitante. Y, muy importante, los personajes tienen que aprender el idioma de la nueva vida, el español.

(¿Por qué el español? Esa pregunta tampoco me la respondió el autor. ¿Será porque, a decir de Coetzee, el español es el idioma de cierto porvenir, de un futuro mejor? O, ¿será que estar obligados a aprender un lenguaje es el gran cruce existencial a la nueva vida, renacer en otras posibilidades lingüísticas? Aunque Novilla es, de hecho, una municipalidad aragonesa, el español es la primera de varias referencias a Latinoamérica, como "una piñata de colores vivos con forma de bu-



Literatura Random House, México, 2017

rrro" en la fiesta de cumpleaños de David, sitios como Punta Arenas y los reales como moneda de cambio.)

En Novilla, el tiempo no parece transcurrir porque no hay prisa, hay más bien rutinas y costumbres. El común de los personajes no tiene ambición, al contrario, está conforme con la mismidad de los días. La rutina, sin embargo, despierta diálogos casi platónicos sobre la existencia misma y sobre la realidad. (Pareciera que hace falta una vida tranquila, sin pendientes económicos, sin fracasos profesionales, para darse el lujo de la filosofía. ¿Acaso la filosofía como forma de vida es un privilegio de la utopía?)

La trama está minada de conversaciones filosóficas que los personajes de Coetzee están siempre dispuestos a tener, algunos incluso toman un curso de filosofía; pero es el quijotesco David quien encauza las preguntas fundamentales: qué hacemos aquí, qué es el hambre, la belleza, el bien. Al mismo tiempo, con la ayuda de Simón, busca a su madre, a quien recuerda, o cree que recuerda, vagamente del barco, a diferencia de los demás, que no recuerdan nada.

La utopía de Novilla, esa organización social interesante (¡queremos saber cómo funciona!), con su igualdad y su amabilidad de fantasía, que a cualquier lector arrincona contra su podrida necesidad de producir y consumir más; esa utopía en la segunda novela se desbarata: en Estrella



Barbara Morgan, *El penitente*, 1940

hay un futuro para cada personaje y el tiempo transita por gracia de sus deseos, su aprendizaje y progresos particulares.

En Estrella el contexto es diferente, es, digamos, normal, no muy interesante, y las preguntas filosóficas ya no son el pan de cada día entre la mayoría de los habitantes. Acá los modos de supervivencia no permiten la contemplación y reflexión de la vida. Las preguntas filosóficas las hace David, quien continúa retando a la autoridad, especialmente a Simón, quien se agota en explicarle las convenciones sociales, el sentido común y el comportamiento domesticado de los adultos. David hace preguntas durante toda la novela: qué son las pasiones, el amor, la caridad, la justicia. Aquel niño especial que cuestiona y desestructura las dinámicas sociales de la nueva vida, ahora es más bien testarudo. David a ratos cansa, ha perdido aquella inocencia encantadora de la primera parte (y juraría que de eso se trata, aunque si le preguntara a Coetzee, ni me respondería).

El epígrafe de *Los días de Jesús en la escuela* es la primera pieza de un rompecabezas de referencias y alegorías: "Algunos dicen: nunca segundas partes fueron buenas.' *Don Quijote*, II, 4".

¿De qué va esta segunda parte? Como en *La infancia de Jesús*, en *Los días de Jesús en la escuela* nadie conoce a los protagonistas, otra vez. Ahora, además, son fugitivos de la ley, se esconden en una granja y por merced de las dueñas, tres hermanas adineradas, David puede asistir a la Academia de Danza, donde a través del baile los niños aprenden, por ejemplo, los números: "Durante la danza llamamos a los números para que bajen de su residencia entre las altivas estrellas. Nos rendimos a ellos con la danza, y mientras danzamos, por su gracia, ellos viven entre nosotros". Una vez que David se ha puesto las carísimas zapatillas doradas de baile destaca entre sus compañeros y es protegido por Ana Magdalena, la hermosa directora, la primera persona que parece entender la incomodidad de David en esta nueva vida: "[David] sigue conservando impresiones profundas de su vida anterior, recuerdos sombríos que no tiene palabras para expresar. Y no tiene palabras porque, junto con ese mundo que hemos perdido, hemos perdido también el lenguaje adecuado para evocarlo. Lo único que queda de ese lenguaje primordial es un puñado de palabras trascendentales, entre las cuales destacan los nombres de los números 'uno', 'dos', 'tres'".

Al asistir a clases, David se hace amigo del sospechoso Dimitri, conserje del museo al lado de la Academia, perdidamente enamorado de la directora, quien está casada con Juan Sebastián. La relación en-

tre los personajes acorta la distancia entre lo permitido y lo prohibido: es la puesta en escena de una sucesión de dilemas éticos, que acerca la trama a un universo en el que se transgreden con frecuencia los códigos morales, un universo muy lejos del principio de una sociedad, como el de la primera novela, un universo parecido al nuestro, el de los lectores, y menos intrigante (ya sabemos cómo funciona una sociedad egoísta e insaciable).

Después de haber cometido un crimen pasional, cuando Dimitri está siendo juzgado por la corte, advierte a David: "... nunca dejes que te perdonen y nunca hagas caso cuando te prometan una vida nueva. Lo de la vida nueva es mentira, hijo, la mentira más grande de todas".

¿Cuántas veces se puede comenzar de nuevo? Tal vez ninguna. O, carajo, por qué Coetzee, en su infinita sabiduría, muda a los personajes de un universo donde están estrenando una vida personal y una Historia en comunidad, donde hay un renacimiento nada más desembarcar, y los lectores están interesados en saber cómo es que se empieza de nuevo, sin recuerdos, sin ego, a un universo donde hace tantos años que empezaron de nuevo que los modos de vida son los que los lectores conocemos, y donde los actos se vuelven más importantes que sus preguntas.

En la segunda parte confirmamos que no se puede, desde luego, confiar en los seres humanos: tarde o temprano estropearán su propia sociedad. Y confirmamos también que hay pocas ficciones como las de Coetzee para ridiculizar a la humanidad. Esta vez lo logra restregándonos en la cara los valores de una auténtica práctica filosófica —la vida que no es cuestionada no merece ser vivida— y los valores de un imaginario bíblico.

En *La infancia de Jesús*, puesto que el Jesús del título no es el nombre de ningún personaje, suponemos que se trata de una alegoría. Suponemos que David, un personaje rebelde, tan radical que debe escapar, tan avanzado que debe asistir a una escuela mística, es una versión de Jesús. Los padres informalmente adoptivos de David podrían leerse como sus padres espirituales, como sus discípulos y también como María y José. En *Los días de Jesús en la escuela*, nos enteramos de que, quizá, nos hemos equivocado, que la naturaleza de David no es redentora sino profética, nos preguntamos si acaso, como en el *Evangélio de San Mateo*, David sólo anuncia el personaje mesiánico de Jesús, y, entonces, quizá la esencia de Jesús está más bien en Simón, quien sacrifica su propio camino por ser el guía amoroso del niño a través del mundo cochambroso de los adultos. (A veces el autor se refiere a

Simón con "Él", con mayúscula.) Es Simón quien hace las veces de incomprendido y de líder, quien distingue entre el bien y el mal, quien no tiene sexo, no tiene ego y es compasivo hasta con Dimitri, su propia antítesis, pecador, víctima de las pasiones carnales.

La alegoría cristiana es interesantísima, pero me resisto a pensar que eso es todo lo que la novela es. Ése no es, me parece, el contrato simbólico que firmamos cuando leemos a Coetzee. ¿Qué fue de la utopía? ¿Qué fue de la humanidad sometida a una vida sin recuerdos? ¿No es todavía más interesante que Coetzee "reescriba", si se quiere, la Natividad de Jesús precisamente ahora, en tiempos de crisis humanitarias que se repiten una y otra vez en nuestra historia? ¿De qué sirve la encarnación de Dios si no puede salvar a los personajes de ellos mismos, si se advierte un nuevo reino pero no se puede garantizar un nuevo comienzo?

En una ocasión, en la Academia de Danza le explican a Simón: "El hijo de usted es una excepción. Él siente con una intensidad inusual la falsedad de esa nueva vida"; ¿qué nos quiere decir Coetzee si quien anuncia al mesías ya sabía que esta nueva vida es un nuevo comienzo de mentiritas? **U**

EJERCER LA CIUDAD EN EL MÉXICO MODERNO

DE JUAN GELPÍ

EJERCER LA CIUDAD MODERNA

Francisco Carrillo

Sabemos que hay ciudades inmediatamente literarias, esquinas y calles que te obligan a escribir tu propio relato de exploración o a dejar tu prescindible rastro de *selfies* y *tweets*. La medida de lo inmediatamente literario está marcada por el número de narraciones que preceden a la tuya, las toneladas de letras vertidas por anteriores *voyeurs* que han construido, sobre la ciudad material, otra quizá más importante de imágenes y signos. Así que tu historia tendrá que apoyarse en las que te preceden hasta transformarse en otro ladrillito de esa urbe simbólica tan sólida como la que recorres con las piernas. Por más que te esfuerces, Nueva York, La Habana, Estambul, Barcelona, Londres, Buenos Aires o la Ciudad de México nunca te pertenecerán del todo y quedarás abrumado por el tamaño de sus mirones más



Corregidor,
Buenos Aires, 2017



Tarjeta postal de la Torre Latinoamericana

ilustres (de Baudelaire a Carpentier, de Pamuk a De Quincey, Laforet, Auster, Padura, Poniatowska, Monsiváis o Villoro), que han explorado con mayor fortuna aquello que Walter Benjamin señaló en *Dirección única* o el *Libro de los pasajes*: que la ciudad emerge como un constante entrecruce de gestos y palabras.

Como no podría ser de otro modo, *Ejercer la ciudad en el México moderno* se sitúa en esta misma confluencia entre “la construcción y la representación” (cito a su autor), a partir de una selección de prácticas espaciales y textuales que nos conducen por una particular cartografía desde los años treinta hasta finales del siglo XX en la Ciudad de México. “Ejercer” la ciudad implicaría, según la clave de lectura de Juan G. Gelpí, moverse por un espacio inestable en el que las “prácticas significantes” que dialogan con él, desde el ensayo de Samuel Ramos y Octavio Paz hasta la crónica de Salvador Novo, José Joaquín Blanco o Carlos Monsiváis; la escritura testimonial de Elena Poniatowska, los proyectos arquitectónicos de Mario Pani o los boleros de Agustín Lara proyectan las tensiones entre la alta cultura y la cultura popular, las zonas de máxima visibilidad (las masas en hora pico, el espectáculo público, el colapso automovilístico) y las secretas (las subculturas, el activismo político, los intercambios eróticos, la repre-

sión estatal o el crimen), con las cuales se puede trazar un mapa de las subjetividades que concurren en el espacio urbano y el modo en que “ejercen la ciudad”.

En la Ciudad de México este viaje literario se ha enriquecido con ingredientes especialmente alucinatorios. Si las primeras crónicas nos sitúan sobre un territorio mágico, surcado de mitos preexistentes y aventuras épicas, el más reciente proceso modernizador (por el que una capital periférica y anodina se transforma, en tiempo récord, en una de las mayores metrópolis del mundo) no hizo sino reforzar esta inclinación por lo fantástico. Las cifras de población, ocupación territorial, migración, tráfico, contaminación, serán en sí mismas fascinantes, así como las continuas amenazas de apocalipsis: terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas, carestía de agua, que abonarán el terreno para la exageración, uno de los géneros más cultivados por el chilango. La sensación es que a partir de la década de 1930 no ha dejado de aumentar el extrañamiento del habitante capitalino ante la ciudad, y no ha dejado de sorprenderse con las múltiples dimensiones de un entorno ilimitado, tan insondable en su pasado como interminable en sus fronteras físicas. Comenzaré a exagerar: la otredad es una dimensión inexistente en la Ciudad de México, donde todo se expande y rearticula; sólo es cuestión de mirar al trasluz o rascar en la superficie, especialmente fina aquí, para abrirse a nuevos universos en progresión infinita.

Gelpí parte de las transformaciones propias de lo que se conoce como “la segunda modernidad mexicana” (llámese migración masiva, crecimiento urbano, milagro económico, transformación violenta de la geografía o ascenso de la cultura popular y de las masas ciudadinas) para establecer la interesante asociación entre escritura y territorio sobre la que gravita su obra: mientras el “ensayo culturalista”, cuyo paradigma lo encarnan Samuel Ramos (*El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934) y Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*, 1950), “se construye a partir de interiores” como un modo de rechazo “al diverso y confuso espacio de la ciudad moderna”, otras textualidades alternas como el bolero de Agustín Lara, filmes urbanos como *Distinto amanecer* o las obras de Salvador Novo, Carlos Monsiváis, Elena Poniatowska y José Joaquín Blanco afirman el acto del paseo, negado por los anteriores, para incorporar su hibridez de voces y alimentarse de la cultura de masas. Mientras el ensayista cultural se relaciona desde “la fobia” con los amplios márgenes sociales, el cronista se interna por sus zonas de contacto con el universo intelectual.



Juan O'Gorman, detalle
de *La ciudad de México*,
1949

A partir de esta dicotomía interior-exterior, Gelpí establece una segunda variable de género que ha gozado de un amplio recorrido hasta nuestros días, y que ya en la “polémica nacionalista” de 1932 se hizo explícita cuando los jóvenes “cosmopolitas” (Salvador Novo, Xavier Villaurrutia o Jorge Cuesta) fueron acusados de “maricones” y “jotos” por el bando “nacionalista”. Gelpí asocia los espacios interiores del ensayismo cultural, su núcleo de referencias, sus redes sociales e institucionales, con un universo “masculinista”, una “homosociedad intelectual y urbana” constantemente retada por las posiciones exteriorizantes de los cronistas mencionados (Novo, Monsiváis, Blanco), quienes ven en el caos citadino y la multitud el terreno ideal para desarrollar un homoerotismo con el que signan su mapa de la ciudad. La voz de quien mira sin mezclarse se opone, física y simbólicamente, a la del paseante gay y su “sexualización del espacio urbano” en busca del contacto con lo diferente, excitado ante la novedad, estimulado por el juego de mirar y ser visto, atraído por los espacios de exhibición y ocultamiento. En el caso de Poniatowska, Gelpí se interesa sobre todo en libros como *La noche de Tlateloloco* o *Hasta no verte, Jesús mío*, por el testimonio como lenguaje de la ciudad diversa e inclusiva, que a través de la inscripción de la oralidad desafía a esa otra ciudad que se esfuerza por marcar quién puede tomar la palabra en el espacio público, ordenar su diversidad constitutiva en los términos de la tradición intelectual, la institución cultural o la competencia lingüística.

¿Ejercer la ciudad en el México moderno es un ensayo sobre las diversas textualidades que han construido la Ciudad de México de las últimas décadas?, ¿sobre el discurso de género en relación con la más rutilante tradición de la crónica y el ensayo?, ¿una propuesta de lectura de aparatos textuales que trascienden el objeto impreso? Yo diría que sí, insistiendo en que el recorrido que nos propone es una apuesta por analizar la cultura urbana como un entramado de signos que dialogan entre sí y merecen una mirada de conjunto. Las confluencias que Gelpí aborda entre la escritura, la música, el cine y la arquitectura muestran cómo el tejido de la ciudad relaciona orgánicamente (aunque no de manera armónica), los más diversos lenguajes. Y es que quizás una de las claves principales de lo urbano resida en esta red secreta que vincula las oposiciones aparentes, y que no se detiene en las fronteras disciplinares con las que el mundo universitario suele interpretar estos fenómenos. *Ejercer la ciudad en el México moderno* prolonga una serie de acercamientos que, desde ámbitos académicos diferentes al mexicano (el libro se publica en Buenos Aires y Gelpí es

catedrático en la Universidad de Puerto Rico), se incorpora a un amplio panorama investigativo en torno a la modernidad mexicana y los discursos culturales y de identidad que la acompañan. Los trabajos ya canónicos de Ignacio M. Sánchez Prado y sus *Naciones intelectuales. Las fundaciones de la modernidad mexicana (1917-1959)* (2009), Rubén Gallo con sus *Máquinas de vanguardia* (2005/2014) y *Freud en México* (2013), Claudio Lomnitz con *La nación desdibujada. México en trece ensayos* (2016), o Joshua Lund y su *El estado mestizo. Literatura y raza en México* (2017), añaden un interesante aparato historiográfico a los estudios que surgen desde México. En este caso destacaré trabajos como *Los contemporáneos y su tiempo*, extraordinario catálogo de la exposición homónima que acogió el Museo de Bellas Artes (2016), o los completísimos volúmenes que con el título de *Segunda modernidad urbano-arquitectónica* editó la UAM-Xochimilco (2014). Desde el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ricardo Pérez Montfort ha estudiado la construcción de la identidad moderna en obras como *Cotidianidades, imaginarios y contextos: ensayos de historia y cultura en México* (2008) o *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX* (2007). También conviene citar la contribución del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM con la publicación de algunos trabajos de Aurelio de los Reyes en torno a la historia social del cine mexicano, o de Enrique X. de Anda Alanís sobre la arquitectura y los proyectos urbanos del México moderno. Bajo la coordinación de Alicia Azuela y Guillermo Palacios, este mismo instituto publicó en 2009 *La mirada mirada. Transculturalidad e imaginarios del México revolucionario 1910-1945*, que explora los imaginarios nacionales desde el intercambio entre México y Estados Unidos. Recomiendo estos títulos como parte de un corpus de plena actualidad.

La misma excepcionalidad que impactó a quienes experimentaron el "milagro mexicano" (como ocurre en todo milagro y catástrofe) aparece como una fuente inagotable de interés por la Ciudad de México en su primera eclosión como sueño del desarrollo periférico y ejemplo de la urbe latinoamericana. La fantasía, tan cercana a la pesadilla, que precedió a la urbe moderna, no deja de reformularse en el siglo XXI a través de reflexiones como *Ejercer la ciudad en el México moderno*, que vuelve a reclamar desde el título una ciudadanía también dislocada entre los pliegues de la urbe disfuncional y caótica. Ahora bien, ¿acaso este desmadre no provocará la extraordinaria riqueza de escrituras que la recorren? **U**

COLECCIÓN ULTRAMAR

DGPyFE / UNAM

EN UNA TIERRA LEJANA LA PROPIA ESCRITURA PARECÍA INVEROSÍMIL

Argel Corpus



Colección Ultramar
Dirección General de
Publicaciones y
Fomento Editorial
de la UNAM

Un barco con su cargamento de libros surca la zona azul eléctrico situada en la parte baja de la portada y la contraportada de la colección Ultramar. ¿Cuál es el mapa que le da consistencia a este viaje? Si el lector abre las tapas de estos libros editados por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM admirará en los forros interiores uno de los mapas más famosos del Renacimiento: la diseñadora de la colección, Mónica Zacarías, escogió un mapamundi de 1564 diseñado por Paolo Forlani, "Universale Descrittione di Tutta la Terra Conosciuta". Según la página de la galería Barry Lawrence Ruderman Antique Maps, el mapa en el que se inspiró Forlani registraba un extenso territorio en el Cono Sur con el nombre de "Terra Incognita". Al grabador genovés le pareció adecuado poblar esa tierra misteriosa con rinocerontes, leones, camellos, elefantes, y añadir a esta zoología las imposibles especies del unicornio y del grifo.

De esta manera, creo, el mapamundi se convierte en una ingeniosa metáfora de la literatura que esta colección presenta. Nosotros, los hispanohablantes, estamos en la "Terra Incognita". Sabemos de la maravilla de los leones y rinocerontes, de los camellos y elefantes, y ahora queremos asomarnos, incluso lo necesitamos, a la sorpresa y el espanto del unicornio y el grifo. Afortunadamente para todos, esta colección permite disfrutar de esta fauna. Sus páginas azules sirven como el océano que transporta, desde el inglés, francés, alemán, italiano, las tensiones de mujeres y hombres que enfrentan el drama de ser migrantes, de adquirir un idioma nuevo, de ser marginados por su color de piel o acento, y del menosprecio de sus habilidades y saberes debido a que ellos no son los que deberían de ser. Éste es el cargamento del barco que sirve de logo a la colección Ultramar. Y no podía ser más adecuado para los tiempos en los que vivimos.

La variedad de voces y tratamientos temáticos da vigor a la colección, con sus diversos frentes, historias y modos de narrar. Así, en *Todo era adiós* de Gurjinder Basran leemos la historia de una mujer india que desatiende sus costumbres familiares en Canadá; en *El ojo desnu-*

El título de esta reseña es una cita de *La higuera encantada* de Marco Micone, publicada en la Colección Ultramar [trad. de Rocío Ugalde, México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, UNAM, 2014].

do de Yoko Tawada nos estremecemos al conocer la vida de una adolescente vietnamita en Alemania, donde es raptada, y en Francia, donde descubre el cine de Catherine Deneuve; o en *Chef* de Jaspreet Singh quedamos hechizados por los olores de la cocina del chef Kip mientras los Himalaya se levantan como trasfondo y notamos la discusión territorial que China, Pakistán y la India han sostenido sobre el territorio de Siachen. Todas estas historias fueron escritas originalmente en otro idioma y todas recibieron premios que, quiero suponer, elogian la maestría con la que cada uno de los escritores utilizó el francés, el inglés, el italiano o el alemán.

Sin embargo, una pregunta me ha aquejado desde que terminé de leer los libros y sobre todo dos de ellos: *Todo era adiós* y *Las personas de mi ciudad*. ¿Se puede o no resolver el conflicto de ser extranjero? La cautela aquí es importante. No digo que estas novelas no presenten empatía y solidaridad, sino que en pleno 2017 nos revelan un mundo excluyente, temeroso de *lo otro*, un mundo que se debate con lo políticamente correcto: aceptar la diferencia, pero que parece preferir retraerse a un tiempo polarizado, ¿quizá el de 1933?

¿Será que mi lectura de la colección está inducida por el contexto que la rodea? Y es que este contexto, que no necesariamente coincide con el de su escritura, es el de la toma de posesión de D. Trump, la experiencia inglesa del Brexit, el recrudescimiento de las políticas de la derecha europea, las consecuencias de las crisis económicas de Irlanda, Portugal, España e Italia. Este contexto está muy lejos de reforzar la idea, al menos la posibilidad, de la unión. ¿Acaso es de esto de lo que trata finalmente Ultramar? Si la literatura, y en particular las novelas, son un espejo del mundo, entonces esta colección presenta un mundo que privilegia las historias individuales sobre las que involucran a una sociedad, el temor y la desconfianza sobre la curiosidad natural hacia otras culturas y otras formas de ser, la compañía sobre la amistad, y el sexo sobre el amor. ¿Será que por todo lo anterior uno debe cerrar estos libros e irse a jugar videojuegos o conectarse a Netflix? No. Si es verdad lo que he escrito, entonces la colección Ultramar es una herramienta necesaria para pensar esta realidad. En este sentido debo decir que ninguna de estas nueve novelas es condescendiente, pues son de un pesimismo lúcido.

En la lucidez de este pesimismo reside su éxito. Sin embargo, si he de señalar una flaqueza, diría que los autores se afanan en no perder la brújula ideológica, debilitando así la fuerza de la narración y, a veces, la construcción de personajes en un mundo que por cosmopolita



no deja de estar dividido. La calidad humana, las emociones, los destinos están supeditados a un esquema binario en donde la realidad se entiende por sus dos mitades, constituidas por los que son y los que no. En los personajes no hay el arrebató necesario para desafiar el orden y convertirse así en personajes redondos, totalmente memorables. Tal vez es esto último lo que me hace pensarlas como novelas pesimistas y, sin duda, el marco ideológico es lo que me hace considerar ese pesimismo como lúcido.

El entramado ideológico, por directo que sea, abre también la posibilidad muy clara de hacer comunidad. Al hacer frente al problema de encajar en una sociedad profundamente excluyente, le sigue necesariamente la ardua labor de imaginar posibles salidas a este nudo. Para la adolescente Meena, de *Todo era adiós*, la salida es la música en inglés. A lo largo de la novela entabla una relación íntima con la música de los Smiths, Depeche Mode, Blondie, Simple Minds, New Order, entre muchos otros. Este acercamiento construye un puente, un punto de convergencia entre la adolescente, cuyo contexto familiar es la India, y la cultura que en otros aspectos parece repudiarla.

Otra forma de crear comunidad es el viaje, y la novela de Andrea Ali es un ejemplo de ello. Podemos suscribir las palabras del narrador de *Las personas de mi ciudad* cuando dice: "La historia occidental siempre ha estado llena de viajeros" (es imposible no recordar de inmediato a Ulises o a Marco Polo) y también coincidir con el final de la cita: "pero hoy existen los turistas". Es claro que el narrador ve con desdén la *moda* actual de viajar y prefiere ser un viajero. Para evitar ser un turista, Ali le regala a su personaje el modelo de Rimbaud y le llena la imaginación con los nombres de los lugares por los que pasó el francés y que el narrador recita como un encantamiento: "Roche-Charville-París-Bruselas-Londres, luego Hamburgo-Stuttgart-Milán-Génova, e incluso Alejandría-Chipre, luego de otra vez Roche, de nuevo Chipre, Egipto, el Mar Rojo, Abisinia-Aden-Harar-Marsella-Roche-Marsella".

El encantamiento surte efecto y el personaje deja Italia para trasladarse a Francia, Holanda, Dinamarca, Inglaterra e incluso volar a México. Su ejercicio es accidentado porque las fronteras sí existen, porque las políticas de la derecha europea afectan los comportamientos y porque ser italiano no tiene el mismo estatus que ser alemán, inglés o francés. Pero un lúcido pesimismo establece que al conocer y experimentar el mundo, éste se mantiene unido. Así como Canadá para Meena ya no es una tierra incógnita llena de fauna posible e im-

posible, sino un espacio nuevamente habitable, asequible a través de la pugna por hacer de la diferencia una energía que tienda hacia la empatía y no al rompimiento.

Recién desembarcadas, pues, estas novelas son la fauna que nos maravilla y nos sorprende, que nos relata, casi como un eco, los sucesos que acontecen cuando los problemas de migración, marginación, racismo e identidad se vuelven el centro de atención de la mayoría de los novelistas publicados en Ultramar. **U**

EL BOSQUE INTERIOR DE SCHUBERT

Graciela Martínez Corona

Son las 5:40 de la mañana y de nuevo no puedo dormir. Llevo más de un mes con un insomnio tenaz. Me acuesto agotada alrededor de las once de la noche; todo va bien, me relajo, siento que ahora sí hasta las nueve de la mañana, como siempre, como antes. Pero resulta que a eso de las 4:30 a.m. la ansiedad se apodera de mi estómago y abro los ojos. Una cosa espantosa. Tomo mucho café, he pensado. Pero, ¿renunciar a la única taza que tomo por la mañana? Eso sería un exceso, un castigo que no merezco.

He dedicado ya tres días de insomnio a pensar en el tema de esta reseña. Luego de este episodio de ansiedad y desesperación, son las 4:35 a.m. Me levanto en plena oscuridad. Prendo la computadora. Sería excelente poder tomar café y fumar. Pero no tengo gas, y para algunos en mi casa fumar es políticamente incorrecto. Total, me pongo los audífonos, hago la selección de música. Doy con una de mis tantas obsesiones: Schubert. Clic. *Trío para piano en Si bemol mayor*, D. 898, Op. 99. Comienza la música mientras escribo mi enchilamiento por el insomnio. Pasa un momento... ya no hay ansiedad. La música hace efecto. Se desliza una sensación de orden y limpieza a mi cabeza, a mi estómago. ¡Ah! La limpieza es tan relajante. Me estaba quejando cuando la alegría del sonido le quitó la fuerza dramática a mi texto. ¡Chin! Yo que me estaba victimizando tan eficientemente.

Mi acercamiento a la música de Schubert comenzó hace muchos años. Era parte de la banda sonora de la casa. Siempre estaba allí, rondando. Me acuerdo de que los primeros aparatos de CD ya ofrecían la opción de "repetir". Pobres de los vecinos: yo creo que ellos también



Wilhelm August Rieder,
Franz Schubert, 1825



Silueta de Nueva York puesta en música por Villa-Lobos de acuerdo al sistema Schillinger

recuerdan con melancolía a Schubert. Lo escuchamos hasta el cansancio. Los sábados a las ocho de la mañana ya estábamos dándole. A la hora de comer nos sentábamos a sorber la sopa con el mismo disco. Schubert, ya fueran las canciones o la música de cámara. He pensado que posiblemente mi mamá tenía un asunto compulsivo manejado de manera muy discreta, o simplemente se desconectaba a la tercera vuelta del CD, y lo dejaba *ad infinitum* para que enloqueciéramos todos los demás. El problema con este tipo de cosas es que se convierten en costumbres. Ahora esa costumbre es mía.

El compositor sólo escribió dos tríos en su vida: el *Trío para piano en Si bemol mayor*, D. 898, Op. 99 y el *Trío para piano en Mi bemol mayor*, D. 929, Op. 100, los dos a los 30 años, poco antes de morir, ya en un estado avanzado de enfermedad. A pesar de ser un compositor tan joven, en estas obras es muy claro que ha logrado un sonido personal. Su nivel de contrapunto es brillante; y su capacidad para reflejar el momento de su vida, la cercanía a la muerte lo es también. El



Trío para piano en Mi bemol mayor, D. 929, Op. 100, es la pieza que quizá recibió mayor reconocimiento público en su momento. Fue la composición principal en el único concierto en la vida del compositor austriaco dedicado por completo a presentar sus obras. Sucedió el 26 de marzo de 1828, pocos meses antes de su deceso. Schubert percibía la obra como un logro que traería resultados positivos a su carrera. De hecho ha gozado de gran popularidad en nuestra época, por lo menos desde hace dos

o tres generaciones. Stanley Kubrick, por ejemplo, eligió el segundo movimiento de este trío, el Andante, como el tema principal de la película *Barry Lyndon*, en 1975. Y en 1983 formó parte del *sound track* de la película *The Hunger* (además de la excelente rola introductoria de Bauhaus "Bela Lugosi's Dead" en la película, David Bowie y Catherine Deneuve son unos vampiros muy sexis y musicales).



Franz Peter Schubert nació cerca de Viena el 31 de enero de 1797. Su padre, quien tenía una escuela, le dio una educación extraordinaria, y fue él quien comenzó con su entrenamiento musical. La familia tenía un ensamble de cuerdas. Éste tocó las primeras obras de cámara del autor. Su habilidad musical destacó desde siempre, pues era solista del coro de la iglesia desde muy pequeño, y después fue Antonio

***Trío para piano en Si bemol mayor*, D. 898, Op. 99.**

El primer movimiento, Allegro moderato. Las cuerdas octavadas presentan el tema. El espíritu es optimista y refinado. Los armónicos del chelo imprimen humanidad y cercanía al sonido, y crean un equilibrio entre la viveza del tema y la profundidad del conjunto de cuerdas. Hay calma en la algarabía, por decirlo de algún modo. El piano, que espera su turno para tomar el lugar que le corresponde, presenta el tema nuevamente. Va y viene, siempre exacto y sin perder fuerza. Réplicas entre las cuerdas y el piano—éste constantemente dobla sus líneas con las dos manos— son el diálogo que lleva a la pieza a diferentes escenarios de la misma atmósfera.

En el Andante, el chelo presenta el tema, que no es necesariamente triste; yo diría que es más bien melancólico. Muy pronto, las dos cuerdas se enlazan para convivir en un discurso suave, casi maternal. Dulce pero no cursi, pues no es desgarrado. Nunca excesivo. Mantiene sobriedad y sencillez.

El Scherzo regresa a la visión lúdica del sonido. El rigor del ritmo y las notas cortas, exactas, nos llevan de la mano hasta el Rondó.

En el Rondó mantiene la vivacidad, pero recapitula momentos más íntimos de movimientos anteriores, no en tema sino en atmósfera. La madurez creativa del compositor es evidente, pues la composición, aunque sumamente rigurosa, permite tanto voces de juego y libertad en ciertos momentos, como suavidad y oscuridad en otros.



Un dato interesante sobre esta composición es que el Adagio original de este trío es lo que hoy conocemos como el *Nocturno en Mi bemol mayor*, D. 897. El compositor, a la hora de escribir este movimiento lo visualizó como una pieza por sí misma. En mi opinión no se equivocó. Éste fue nombrado y publicado por su editor póstumo en 1845.



Salieri quien le echó ojo, y con quien continuó sus estudios de composición por muchos años.

Su producción fue tan fértil que es muy difícil seleccionar unas cuantas. Claro que, en sus canciones —esencia de sus interminables fiestas—, hay propuestas de composición del más alto nivel. Una de



las que más recomiendo a los lectores es *Schwestergruss*.

Comienza con una nota que repite seis veces sobre una estructura rítmica bastante simple hasta agregar otra nota. Y con ese primer sonido logra una atmósfera. Lo que viene después es hermosísimo, pero la introducción es de grandes ligas. El mínimo recurso, toda la sensibilidad. Él se acerca a la música de manera suave. Triste. Con figuras que celebran la vida de forma lúgubre. Existe placer en los momentos más oscuros y cierto aliento de dolor en sus frases felices.

Trío para piano en mi bemol mayor, D. 929, Op. 100.

El primer movimiento, *Alegro moderato*, comienza presentando un primer tema al unísono de los instrumentos. Vigoroso y asentado, transita entre armonías hasta que el piano presenta el tema principal. Sencillo, austero y una vez más, suave y dulce. Pasa de la profunda melancolía al sentimiento de esperanza y renovación de manera tan natural como sorprendente. De nuevo el piano hace escalas a dos manos que suben y bajan, dando ritmo y sostén a todo el movimiento.

En el segundo movimiento, *Adagio*, se presenta la voz del chelo sostenida por el *staccato* del piano. Si algo hacía bien el compositor era componer canciones, y en este caso transforma la composición “Una canción sin palabras”. La música se vuelve lúgubre y mira hacia atrás, a un paisaje nebuloso que está saturado de paz y tristeza.



Al parecer, el autor se inspiró en una vieja canción sueca llamada “Se solen sjunker” (“El sol se ha puesto”) para componer este movimiento.

El *Scherzo* es una verdadera maravilla. Ágil, inteligente. Recobra el aliento juguetón. El tema se presenta nuevamente al comenzar la obra. Pero se mantiene asentado, jamás es estridente o vulgar a pesar de ser firme y jalar pa'lante. Es el movimiento más corto de la obra.

El *Allegretto* mantiene el espíritu del movimiento anterior, pero hace una recapitulación total de la obra, se conecta la visión global y presenta nuevamente el tema del *Adagio*; es más, en ciertos momentos lo desarrolla hacia nuevas variaciones.

El movimiento termina con la recapitulación del tema principal del *Adagio*, lúgubre y triste, desarrollado a una variación del mismo en tono mayor. De allí cierra con el tema principal del *Allegretto*. Brillante.

Otro ejemplo es la canción *Erlkönig*, poema de Goethe basado en un personaje de la tradición popular germana, que musicalizó en 1815. El poema describe el viaje nocturno de un padre angustiado que cabalga con su hijo en brazos. No sabemos si el hijo está enfermo ni la razón del viaje. Juntos cruzan el bosque oscuro en una noche de clima tempestuoso. El hijo delira. Se dice perseguido por el rey de los elfos y por sus hijas. Los espíritus de la oscuridad quieren dañarlo. El padre, que no percibe el acecho, sólo escucha los sonidos del bosque. Llena al hijo de mensajes de amor y esperanza, pero éste se angustia cada vez más. Avisa al padre que el rey de los elfos lo ha lastimado. Al llegar a la casa iluminada en medio del bosque, el hijo ha muerto.



Tanto en la canción como en el poema, la voz del padre —en escala mayor— es también la voz de la confianza y la mirada al futuro, es la esperanza. Por otro lado, la angustia y el miedo del niño son descritos en la pieza por una serie de llamados, alaridos al padre, peticiones de protección, descritos armónicamente en escala menor. Yo percibo ese bosque como el espacio interior que nos introduce a la oscuridad personal, a enfrentar a la bruja interna que nos quiere comer o al rey de los elfos que quiere lastimarnos. Cruzar el bosque es el viaje de iniciación.

Sus amigos atestiguaron su capacidad de componer, su forma de trabajar sin parar, su caos financiero y su espíritu hedonista. Sus asiduas visitas a los prostíbulos le produjeron sífilis. La conciencia de estar enfermo lo alejó de la posibilidad de contraer matrimonio, aunque hay quienes sugieren que era homosexual. Da igual. Probablemente la enfermedad fue el bosque oscuro que tuvo que cruzar, pues no sólo agredía su desempeño físico, sino también se reflejaba en las crisis de alopecia, llagas en la piel, mal olor corporal, sin dejar de lado los tratamientos infames con mercurio para curar la sífilis. Todo esto aunado al hecho de ver que sus ilusiones y deseos de éxito no se concretaban y sus relaciones de afecto se diluían, pues sus amigos terminaron por abandonarlo.

Aunque se sabe que el último año de la vida de Schubert fue el más prolífico, su sífilis se agravó entonces y contrajo fiebre tifoidea, la misma enfermedad que mató a su madre años antes. Murió el 19 de noviembre de 1828, a los 31 años, pocos meses después de pedir ayuda a su hermano, quien hizo lo que pudo por él. U

NUESTROS AUTORES



**Yásnaya Elena
Aguilar Gil**

(Ayutla Mixe, 1981) forma parte del Colmix. Ha colaborado en proyectos sobre divulgación de la diversidad lingüística y proyectos de atención a lenguas en riesgo de desaparición. Se ha involucrado en el desarrollo y traducción de material escrito en mixe y en la creación de lectores mixehablantes.



**Andrea
Bajani**

(Roma, 1975) es conocido tanto por sus novelas como por sus libros de ensayo, colaboraciones periodísticas y traducciones del inglés y del francés. *Mapa de una ausencia* (2017) es su segunda novela traducida al español, después de *Saludos cordiales* (2015). Premios: Super Mondello, Recanati, Brancati y Bagutta.



**Jazmina
Barrera**

(Ciudad de México, 1988) estudió letras inglesas en la UNAM y es autora de los libros de ensayo *Cuerpo extraño* (2013) y *Cuaderno de faros* (2017). Fue becaria de la Fundación para las Letras Mexicanas y estudió la maestría en escritura creativa en español en NYU. Es parte del equipo de Ediciones Antílope.



**Rosa
Beltrán**

es escritora y traductora; dirige el área de literatura de la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM. Autora de libros como *La corte de los ilusos*, *Alta infidelidad*, *Efectos secundarios*, *El cuerpo expuesto*, *Amores que matan* y *América sin americanismos*. Es miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua.



**Francisco
Carrillo**

(Madrid, 1977) es ensayista y profesor universitario; doctor en literatura latinoamericana por la Universidad de Pensilvania y maestro por la Universidad de Puerto Rico. Ha publicado el libro *Excepción Bolaño, crisis política y escritura de la derrota*, y artículos para diversas revistas internacionales.



**Patricia
Celis Banegas**

es antropóloga, maestra en ciencias de la comunicación y especialista en estudios culturales. Codirige la línea de investigación "Patrones de movimiento e interacción social en la Universidad Nacional de las Artes (Argentina)". Desde 2008 investiga la lucha libre mexicana.



**Argel
Corpus**

es profesor en el Colegio de Letras Modernas de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM). Ha publicado dos libros de poemas bajo el sello de Taller Ditoria: *Los días pasan y se llevan su lumbre* (2012) y *Paternidad* (2016), además de reseñas, artículos y traducciones de poesía.



**Alejandra
Costamagna**

(Chile, 1970) es periodista y doctora en literatura. Ha publicado las novelas *En voz baja*, *Ciudadano en retiro*, *Cansado ya del sol*, *Dile que no estoy* y los libros de cuentos *Últimos fuegos*, *Animales domésticos*, *Había una vez un pájaro* e *Imposible salir de la Tierra*. Premio Literario Anna Seghers 2008.



**José Luis
Díaz Gómez**

es médico e investigador en la UNAM desde 1967, especializado en psicobiología y neurociencia cognitiva; está adscrito a la Facultad de Medicina y al Posgrado en Filosofía de la Ciencia. Es miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua y autor de más de 190 trabajos científicos y una docena de libros.



**Maia
F. Miret**

es diseñadora industrial por formación y editora por vocación. Se especializa en escribir, editar y comentar libros de divulgación de ciencias naturales y sociales para niños, jóvenes y adultos. Escribe sobre ciencia, dirige talleres de desarrollo editorial y ensayo de divulgación.



**Marcos
Giralt Torrente**

(Madrid, 1968) es autor de las novelas *París* (Premio Herralde de Novela) y *Los seres felices*. Su obra autobiográfica *Tiempo de vida* fue merecedora del Premio Nacional de Narrativa y del Premio Strega Europeo. Ha publicado varios libros de cuentos y *El final del amor* ganó el Premio Internacional de Narrativa Breve Ribera del Duero.



**Sonia Gojman
de Millán**

es doctora en psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM. Fue secretaria general de la Federación Internacional de Sociedades Psicoanalíticas (IFPS). Se desempeña como psicoanalista y es instructora certificada en la evaluación de la Entrevista de Apego Adulto, y directora de investigación del Semsoac.



**Karim
Hauser**

(Monterrey, 1972) estudió relaciones internacionales en el ITAM, donde fundó la revista *Urbi et Orbi*, y periodismo en Goldsmiths, Universidad de Londres. Ha sido periodista de la BBC y corresponsal en Medio Oriente. Trabaja como coordinador de política internacional en Casa Árabe, con sede en Madrid.



**Jack
Kornfield**

(1945) es doctor en psicología clínica y se ordenó como monje budista en Tailandia, Burma y la India. Se desempeña como psicoterapeuta y es maestro fundador en la Insight Meditation Society y el Spirit Rock Center.



**Elvira
Liceaga**

de día es locutora, productora de radio (conduce el programa “Las partículas elementales” en el 105.7 FM) y profesora de literatura hispanoamericana. De noche intenta ser cuentista (actualmente trabaja en su primera colección de relatos). Es egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.



**Pura
López Colomé**

(Ciudad de México, 1952) estudió letras hispánicas (UNAM) y es autora de doce poemarios (*Aurora, Éter es, Música inaudita, Via Corporis...*) y de los ensayos *Afluentes* (2011) e *Imperfecta semejanza I* (2015). Ha recibido el Premio Xavier Villaurrutia y el Premio Nacional Alfonso Reyes, entre otros reconocimientos.



**Graciela
Martínez
Corona**

estudió composición musical en el CIEM y el diplomado de creación literaria en la Sogem. Ha dirigido varias revistas. Aficionada a la música, las antigüedades, la cocina y el flamenco, actualmente colabora en *CERO Records*, disquera de música contemporánea y vanguardias. Escribe poesía y canciones.



**Pablo
Meyer**

vive en Nueva York, con el corazón en México; estudió física (UNAM) y es doctor en biología (Universidad Rockefeller). Investiga microbios en el Centro de Biología Computacional de IBM y organiza concursos de algoritmos biológicos. Ha publicado el libro *Genómica. El acertijo de lo humano*.



Salvador Millán

es médico, psiquiatra y psicoanalista por la Facultad de Medicina de la UNAM. Fue director del Sanatorio Psiquiátrico Floresta, subrogado por el IMSS. Editor de la revista en línea de lenguas romances de la IFPS, *Espacio Psicoanalítico*. Es presidente del Semsoac.



Emiliano Monge

(México, 1978) es escritor y politólogo de la UNAM. Ha publicado las novelas *Morirse de memoria*, *El cielo árido* y *Las tierras arrasadas*, así como los libros de relatos *Arrastrar esa sombra* y *La superficie más honda*. Colabora con diversas publicaciones internacionales y su obra ha sido traducida a varios idiomas.



Carlos Monsiváis

(Ciudad de México, 1938-2010) colaboró en diversos diarios y revistas, como *La Jornada*, *El Universal* y *Proceso*. Autor de *Días de guardar* (1970), *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza* (1987), *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina* (2000), *Apocalipstick* (2009), entre otros libros.



Eric Namour

(Líbano, 1976) es productor independiente de festivales de música y director de El Nicho, empresa abocada a difundir música y sonido en el marco de la cultura contemporánea. Ha hecho curadurías y producciones de eventos en Italia, Inglaterra y México. Fue programador de los festivales Radar (2008-2010) y Aural (2011-2014).



Johannes Neurath

es maestro en etnología (Universidad de Viena) y doctor en antropología (UNAM). Ha trabajado entre huicholes y coras desde 1992. Es investigador del INAH, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesor de la UNAM. Ha publicado *Las fiestas de la Casa Grande...* (2002) y *La vida de las imágenes. Arte huichol* (2013).



Fernando Pessoa

(Lisboa, 1888-1935) es uno de los escritores más sobresalientes del siglo XX. La mayor parte de su obra fue firmada por heterónimos como Alberto Caeiro (poeta estricto), Álvaro de Campos (autor del famoso poema "Tabaquería"), Ricardo Reis (que emigró a Brasil) y Bernardo Soares (autor del *Libro del desasosiego*).



Paul B. Preciado

(Burgos, 1970) es filósofo y activista transgénero, deconstructor de la sexualidad naturalizada, influido por Foucault, Derrida y la filosofía de la droga de Burroughs, notoria en *Testo Yonqui* (2008). Doctor en teoría de la arquitectura por la Universidad de Princeton. Comisario de programas públicos en documenta 14 (Atenas).



Joca Reiners Terron

(Brasil, 1968) es autor de obras como *Do fundo do poço se vê a lua* (Premio Machado de Assis 2010), *La tristeza extraordinaria del leopardo de las nieves* (Almadía, 2015) y *Noche dentro de la noche*, publicada en Brasil en 2017. Ha traducido a Enrique Vila-Matas, Richard Brautigan, Mario Levrero y Roberto Bolaño.



Irene Tello Arista

es licenciada en filosofía por la UNAM, maestra en relaciones internacionales por la Universidad de Nueva York y exbecaria Fulbright-García Robles. Actualmente es coordinadora ejecutiva de Impunidad Cero y autora de la columna mensual en la revista *Este País* "Falaciario".