

#10 SANTIAGO

IDEAS
CRÍTICA
DEBATE

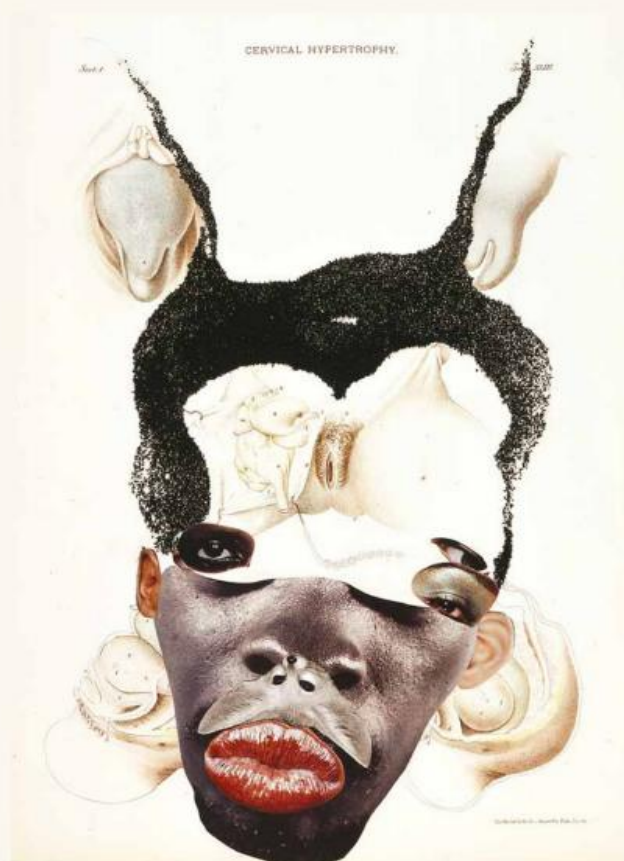
AGOSTO 2020

SANTIAGO DE CHILE
ISSN 0719-8337

La miseria del racismo

Teju Cole | Patricio Tapia | Mary Louise Pratt | Sebastián Edwards

Fernando Pairican | Rafael Gumucio



Entrevista a Eva Illouz:
"El virus ha sido un
evento tanto biológico
como político"

Mary Beard
y la violación

Mariana Mazzucato
sale en defensa del
Estado innovador

José Donoso:
el cuerpo y la letra

SANTIAGO

Director

Carlos Peña

Editor

Álvaro Matus

Directora de arte

Emilia Edwards

Periodista

Matías Hinojosa

Colaboradores

Milagros Abalo, Giorgio Agamben, Ignacio Albornoz, Mary Beard, Soledad Bianchi, Juan Ignacio Brito, Roberto Careaga C., Silvia Camporesi, Matías Celedón, Teju Cole, Alejandra Costamagna, Bruno Cuneo, Sebastián Edwards, Felipe Edwards del Río, Mauricio Electorat, Paula Escobar Chavarría, Alberto Fuguet, Carolina Gainza, Federico Galende, Marisol García, Cecilia García-Huidobro Mc, Daniela Gaule, Rafael Gumucio, Rodrigo Hasbún, Daniel Hopenhayn, Juan Íñigo Ibáñez, Sebastián Ilabaca, Ricardo Martínez-Gamboa, Adán Méndez, Lina Meruane, Sergio Missana, Virginia Moreno, Rosabetty Muñoz, Rodrigo Olavarria, Fernando Pairican, Cristóbal Peña, Mary Louise Pratt, Marlène Ramírez-Cancio, Pablo Riquelme, Consuelo Sáizar, Marcelo Somarriva, Patricio Tapia, Verena Urrutia, Carolina Zúñiga, Diego Zúñiga.

Comité editorial

Andrea Insunza
Cristóbal Marín
Alan Pauls
Ana Pizarro
Matías Rivas
Héctor Soto
Manuel Vicuña

Diseño

Paola Irazábal - ESTUDIO PI
www.estudiopi.cl

Fotografías

Alamy en páginas:
11, 14, 15, 34, 44, 47,
49, 61, 71, 89, 96, 111,
115, 116, 137, 150

revistasantiago.cl
[facebook/revistasantiago](https://facebook.com/revistasantiago)
[twitter/santiagorevista](https://twitter.com/santiagorevista)
[instagram/revistasantiago](https://instagram.com/revistasantiago)

Dirección: Manuel Rodríguez Sur 415, Santiago.

#10

Agosto 2020,
Santiago de Chile

6 **PERSONAJE**
Philipp Blom,
analista de sueños,
por Álvaro Matus

8 **LA MISERIA**
DEL RACISMO

Las sinuosidades de la
línea del color,
por Patricio Tapia

La esquina trágica
de Minneapolis,
por Sebastián Edwards

¿Usan los nativos digitales
africanos faldas de cristal?,
por Teju Cole

La guerra de las estatuas,
por Rafael Gumucio

Xampurria,
por Fernando Pairican

Vías respiratorias,
por Mary Louise Pratt

39 **LAGUNAS MENTALES**
Otro tiro de cámara,
por Manuel Vicuña

40 **Eva Illouz: “El virus ha**
sido tanto un evento
biológico como político”,
por Juan Ignacio Ibáñez

45 **PENSAMIENTO**
ILUSTRADO

46 **La medicina como religión,**
por Giorgio Agamben

50 **La impaciencia,**
por Lina Meruane

54 **No tenía que ser así,**
por Silvia Camporesi

60 **Por qué aferrarse a todo esto,**
por Alejandra Costamagna

64 **Preguntas ante nuestra**
nueva cotidianidad digital,
por Carolina Gainza y Carolina Zúñiga

67 **Encerrados con un**
solo juguete,
por Mauricio Electorat

70 **Diego Portales: cartas**
de la escarlatina,
por Adán Méndez

75 **PLAZA**
PÚBLICA

76 **Crónica de una catástrofe,**
por Cristóbal Peña

80 **Max Weber, un liberal**
sin ilusiones,
por Carlos Peña

84 **La religión del dinero,**
por Sergio Missana

88 **Repensar el capitalismo**
pospandemia,
por Paula Escobar Chavarría

92 **La trampa de Tucídides,**
por Juan Ignacio Brito

97 **BRÚJULA**

98 **¿Qué sentido tiene hablar de**
fascismo en el siglo XXI?,
por Marcelo Somarriva

102 **Violación: el método Greer,**
por Mary Beard

109 **LOS ARTÍCULOS MÁS
LEÍDOS DE LA WEB**

110 **La construcción
de los europeos,**
por Felipe Edwards del Río

114 **Deseo mimético,**
por Tony Judt

118 **Andreï Zviaguintsev,
el asceta,**
por Ignacio Albornoz

122 **Bruce Chatwin y Werner
Herzog, arqueólogos del
mundo visible,**
por Rodrigo Hasbún

126 **José Donoso, la letra
y el cuerpo,**
por Cecilia García-Huidobro Mc

134 **(H)ojeando *Araucaria*:
páginas en exilio,**
por Soledad Bianchi

140 **Bitácora del yo dañado,**
por Alberto Fuguet

143 **María Gainza,
la extranjera,**
por Diego Zúñiga

147 **RELECTURAS
Pedro Páramo: el
ejercicio de compadecer,**
por Rosabetty Muñoz

148 **Jan Swafford: "Beethoven
y Shakespeare son dos
de los mayores clichés
culturales que subsisten",**
por Marisol García

153 **ARQUETIPOS DE SITUACIÓN
Apoderad@s,**
por Milagros Abalo

154 **LIBROS USADOS
Divagación circular,**
por Bruno Cuneo

156 **"Los datos están sucios",**
por Ricardo Martínez-Gamboa

159 **Nuevas dimensiones y retos
para el lenguaje: los tiempos
de emoticones y *emojis*,**
por Consuelo Sáizar

164 **VIDAS PARALELAS
Las formas de la Historia:
Pier Paolo Pasolini y
Jean-Luc Godard,
por Federico Galende**

167 **CRÍTICAS DE
LIBROS Y CINE**

Libros

La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual de Martha Nussbaum,
por Daniel Hopenhayn

Por qué hacen tanto ruido de Carmen Ollé,
por Rodrigo Olavarria

Paramar de Juan Carreño,
por Roberto Careaga C.

Cine

One Child Nation de Nanfu Wang y Jialing Zhang,
por Pablo Riquelme

174 **TURISMO ACCIDENTAL
Síndrome de la cabaña,**
por Matías Celedón

176 **PENSAMIENTO
ILUSTRADO**

Philipp Blom, analista de sueños

POR ÁLVARO MATUS



Ilustración: Daniela Gaule

Blom retrocede cuatro siglos para demostrar que de una “amenaza existencial”, como ahora lo es el calentamiento global, solo se podrá salir con ideas nuevas. “Habrá que reinventar nuestras prácticas y metáforas económicas, políticas y culturales”, escribe alguien que hace rato viene llamando la atención sobre la inutilidad de seguir aferrados a esa teodicea del mercado y el crecimiento.

Dos Biblias antiguas, obras en griego y latín, una lámina de Rembrandt y una flauta traversa son algunos de los objetos que Philipp Blom conserva de su bisabuelo. "Todo lo maravilloso parecía provenir de él", escribe en *El coleccionista apasionado*, el libro más personal de este historiador nacido en Hamburgo en 1970 y que de niño solía pasar las vacaciones en Ámsterdam, junto a Willem Eldert Blom. Aprendiz de carpintero, vendedor de galletas, cuidador de cisnes, corredor de bolsa y al final dueño de una tienda de antigüedades, su bisabuelo fue también un gran bibliófilo, alguien que llegó a dominar 17 idiomas y que, como muestra de su deseo inagotable de aprender, comenzó a estudiar chino a los 85 años. Su aspecto austero, con los cuellos de las camisas gastados, recuerdan el aforismo de Lichtenberg: "Quien tenga dos pantalones, que venda uno y compre este libro".

Willem, efectivamente, llegó a tener una inmensa biblioteca que después de su muerte fue donada a la Universidad de Leiden. Era una figura tutelar para Philipp, quien no conoció a su padre y siempre se sintió orgulloso de la autoridad afectuosa que ejercía ese hombre que se había hecho a sí mismo: "Willem era Abraham, el patriarca mítico, o Moisés quizás, y suya era la Tierra Prometida".

En este contexto, no es extraño que Philipp haya descubierto temprano su vocación por los libros y que, tras formarse en Viena y Oxford, se haya convertido en uno de los historiadores más innovadores de hoy. Posee una habilidad narrativa poco común en el gremio; sus textos están llenos de perfiles subyugantes, detalles reveladores, episodios aparentemente insignificantes y relaciones originales entre política, economía, religión y arte. La descripción de una pintura (su materialidad y significado) es suficiente para enganchar al lector y no soltarlo más. O una sinfonía, una novela: el arte como reflejo de los valores y las tensiones que agitan una sociedad.

Las ideas, para él, provienen de situaciones bien concretas: vínculos

afectivos, transacciones comerciales o compromisos intelectuales. De ahí proviene su capacidad para narrar los orígenes de la Ilustración, la crisis de la modernidad o los tumultuosos años de entreguerras como si fueran una saga de relatos protagonizados por un sinnúmero de personajes, donde políticos y filósofos comparten tribuna con clérigos, escritores, arquitectos y hombres de negocios.

Se hizo conocido con *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales* (2007 en español), trepidante crónica de un grupo de amigos que partieron con la idea de traducir un diccionario inglés y terminaron, 25 años después, creando una de las obras más audaces de todos los tiempos: la Enciclopedia. En *Gente peligrosa*, Blom vuelve sobre los pasos de Diderot y compañía, para interpretar el culto a la razón como un gran sueño, es decir, como un relato que entrega sentido a la existencia. La Ilustración es "una forma secularizada del cristianismo", plantea el autor. "La razón sustituye al alma: es la mejor parte del hombre, un elemento inmaterial. Uno debe resistir los impulsos eróticos porque ponen en peligro la razón. Es el catolicismo con otra capa de pintura".

Así como cuestiona las bases mismas de la modernidad, en *Años de vértigo* y *La fractura* indaga en las heridas que esa promesa deja a medida que avanza el siglo XX. El colonialismo, la explotación de los recursos naturales, la esclavitud y el evangelio del progreso, recuerda Blom, son la otra cara de la modernidad.

A este tema vuelve en *El motín de la naturaleza*, que se concentra en la historia de la Pequeña Edad de Hielo, fenómeno que afectó a Europa entre 1570-1700, consistente en un descenso significativo de las temperaturas. "¿Qué cambia en una sociedad cuando cambia el clima?", es la pregunta que atraviesa este libro que habla de cosechas perdidas, cambios en la alimentación, de lagos congelados por donde pasaban los ejércitos y se hacían ferias. Sin embargo, por sobre todo, *El motín de la naturaleza* habla de la transformación de un mundo:

la pérdida de influencia de la religión (las plegarias eran menos eficaces que las nuevas técnicas agrícolas), el sorprendente avance de la ciencia y la filosofía, el reemplazo del orden feudal y agrario, por uno donde el comercio, la ciudad y una incipiente clase media comenzaron a desarrollar lo que podría definirse como el capitalismo temprano.

Los héroes de este libro son Montaigne, que creó un género literario donde las dudas eran más importantes que las certezas; Descartes, que murió en un invierno en que la temperatura bajó cinco grados; Diderot, de nuevo, ahora como pionero en la concepción de la igualdad étnica; y Spinoza, quien formuló las bases de una ética secular.

Blom retrocede cuatro siglos para demostrar que de una "amenaza existencial", como ahora lo es el calentamiento global, solo se podrá salir con ideas nuevas. "Habrà que reinventar nuestras prácticas y metáforas económicas, políticas y culturales", escribe alguien que hace rato viene llamando la atención sobre la inutilidad de seguir aferrados a esa teodicea que se llama mercado y crecimiento. ¿Qué es eso de que una mano invisible va a regular el intercambio entre fuertes y débiles, resguardar la libertad y a protegernos contra los monopolios?

Con su halo de neutralidad científica, la economía de mercado llenó en los últimos 30 años el espacio que antes tuvieron otras ideologías que aportaban trascendencia. Pero se trata de un "sueño liberal", dice Blom, que perfectamente puede dar paso a un "sueño autoritario", en la medida en que cunda la desconfianza en las élites y se incrementen las desigualdades. La historia ya ha dado muestras suficientes de lo que les sucede a quienes abrazan la fe y se niegan a abrir los ojos. "El sueño liberal", concluye Blom, "corre el riesgo de ahogarse por el sobrecalentamiento de sus propias esperanzas".

Lo sabemos: *falta de aire, ahogo, asfixia*. Palabras que este año dejaron de ser metáforas. S

CERVICAL HYPERTROPHY.

Sect. I.

Tab. XIII.



LA MISERIA DEL RACISMO

**Las sinuosidades de la línea del color,
por Patricio Tapia**

**La esquina trágica de Minneapolis
por Sebastián Edwards**

**¿Usan los nativos digitales faldas de cristal?
por Teju Cole**

**La guerra de las estatuas
por Rafael Gumucio**

**Xampurria
por Fernando Pairican**

**Vías respiratorias
por Mary Louise Pratt**

Las sinuosidades de la línea del color

Cuando el sociólogo y activista por los derechos civiles W. E. B. Du Bois señaló que el problema del siglo XX era el de la segregación racial, no pensaba solamente en Estados Unidos ni en su etnia. De hecho, ha sido central en la discusión política de los últimos 100 años: desde la conquista colonial europea en África o el Holocausto, hasta el genocidio ruandés o las discriminaciones a los musulmanes en Europa. Pero en EE.UU. cada tanto vuelve a ocurrir una muerte que indigna y estremece, como fue la de George Floyd. "La raza importa", dice el filósofo Cornel West en este reportaje que se sumerge en las raíces de la antropología, pero también en la filosofía y la historia, para entender la magnitud de la gran batalla moral: la igualdad étnica.

POR PATRICIO TAPIA

Entre los encuentros sorpresivos de grandes figuras —el de Alejandro Magno y Diógenes de Sinope en el siglo IV a. de C.; el de Goethe y Napoleón en 1808; el de Frankenstein y el Hombre Lobo en la película de 1943— se encuentra también el que protagonizaron Franz Boas y W. E. B. Du Bois a comienzos del siglo. Cuando en 1906 el antropólogo Boas fue a Atlanta por invitación del historiador, sociólogo y economista Du Bois para participar en el aniversario de esa pequeña universidad afroestadounidense, ambos se encontraban en momentos cruciales de sus respectivas vidas, procurando institucionalizar sus argumentos e investigaciones. No es aventurado establecer esa reunión como un momento estelar en la lucha contra el racismo moderno. Parecían haberse cruzado en trayectorias contrapuestas: Boas era un blanco que

venía de Alemania y que pretendía en Estados Unidos sentar las bases de una disciplina; Du Bois era un negro estadounidense que después de sus estudios europeos (justamente en Alemania) y sus triunfos académicos (fue el primer afroamericano en recibir un doctorado en Harvard en 1895) estaba dedicado a la enseñanza, que compaginaba con su labor de escritor.

La situación de ambos no era del todo simétrica. En 1906 Boas ya había dirigido el departamento de antropología en la Universidad de Columbia durante una década y por más de un lustro era miembro de la Academia Nacional de Ciencias; había ocupado cargos importantes en sociedades profesionales y como editor de revistas. Era quizá el antropólogo más distinguido en los Estados Unidos, aunque aún no había alcanzado la preeminencia que tendría en los años 20 y 30.



Manifestación en Nueva York por la muerte de George Floyd, el 1 de junio de 2020.

Du Bois, por su parte, 10 años menor que Boas, aún no comenzaba su extendida labor en los movimientos de derechos civiles, contra la segregación y el panafricanismo; apenas había dado inicio a su larga lista de libros, pero ya había publicado el más famoso y leído, *Las almas de la gente negra* (*The Souls of Black Folk*, 1903), que resuena hasta hoy. Allí aparece su famosa frase: “El problema del siglo XX es el problema de la línea del color”; y también se expresa la idea de la “doble conciencia” del negro. Su enorme y continua influencia sobre los intelectuales negros posteriores se percibe en dos libros tan importantes como distintos, aunque publicados el mismo año 1993: *Race Matters*, de Cornel West; y *Atlántico negro*, de Paul Gilroy, en que Du Bois es una presencia tutelar.

¿Pero por qué Franz Boas es importante en la lucha contra el racismo?

Un par de libros recientes intenta responder, de manera entusiasta uno y más crítica otro, esta incógnita.

Boas y los suyos

Una crónica del nacimiento de la antropología cultural del siglo XX, siguiendo la vida a veces excéntrica de un puñado de estudiosos aventureros que viajaron a lugares aislados y/o peligrosos para hacer sus investigaciones, refiriendo tanto sus hazañas y celos románticos como sus hazañas y celos profesionales, entrega Charles King en *Gods of the Upper Air*. El título viene de una cita de una de las integrantes de ese círculo, Zora Neale Hurston, quien en un libro comparó la amplia perspectiva de esos “dioses del aire superior” con la pequeñez de los “dioses de los casilleros”.

King, historiador y profesor de asuntos internacionales, hace una apasionada y apasionante defensa de la importancia de Boas y su círculo para la primacía de la tolerancia (un término más aceptado) o el relativismo (uno más desprestigiado). Según él, el rechazo actual del racismo, el sexismo, la homofobia, sería en parte gracias a la antropología desarrollada por ellos; y su libro, dice, es “sobre mujeres y hombres que se encontraron en la primera línea de la batalla moral más grande de nuestro tiempo: la lucha por demostrar que, a pesar de las diferencias de color de piel, género, habilidad o costumbre, la humanidad es una cosa indivisa”.

Franz Boas y su círculo de antropólogos mostraron a través del trabajo de campo en distintas partes del mundo la “naturaleza plural, fluida e infinitamente adaptable, tanto de los cuerpos humanos como de las sociedades que crean”.

En el centro del libro está Boas, figura fundamental en la antropología, aunque al principio era un estudioso marginal, excéntrico e itinerante. Judío nacido en Prusia, su recorrido por Alemania fue entre varias universidades e igual cantidad de duelos. Estudió física, pero pronto se unió a una generación de académicos entusiasmados con las promesas de la etnología para explicar la diversidad humana, convertido en explorador. Su primera incursión como geógrafo fue un viaje entre 1883 y 1884 a la Isla de Baffin en el Ártico (acompañado por un sirviente de la casa paterna). Pero el terreno y el clima lo llevaron a pasar más tiempo hablando con los lugareños y aprendiendo sobre ellos. Tomó notas acerca de la construcción de un iglú y la estructura de los trineos tirados por perros, de cómo usar un traje de piel de caribú, anotó canciones y, como su sirviente se refería a él como “Herr Doktor”,

revisó a los aldeanos como médico (vio los estragos de una epidemia de difteria).

Partió a Nueva York, para reunirse con la joven austriaca con que se había comprometido estando en la isla. Como las perspectivas académicas eran pobres en Alemania, viajó de nuevo a Norteamérica en 1886, donde se casaría y proseguiría sus expediciones etnográficas, esta vez en la Columbia Británica

canadiense. Esperaba que ese trabajo de campo lo posicionara mejor para un empleo en Estados Unidos. Pudo obtener uno en la nueva revista *Science* y un puesto académico en la naciente Universidad Clark. Participó en exposiciones y museos. En la universidad de Columbia obtuvo en 1897 una cátedra en el nuevo departamento de antropología (en no pocos de estos logros tuvo la ayuda lateral o anónima de un tío suyo, Abraham Jacobi, importante médico exiliado en Nueva York).

En Columbia Boas creará una escuela estadounidense de antropología. Aunque él no estaba del todo en sintonía con la visión de que unas etnias eran superiores a otras y de que el tamaño de las cabezas era un modo de comprobarlo, Boas pasó mucho tiempo midiendo cráneos, pues se había convencido de la importancia de la inducción: el examen empírico de una variedad de grupos y la suspensión de las grandes teorías, hasta que se recopilaran suficientes datos. Una de sus primeras subvenciones importantes

provino, en 1908, de la Comisión Dillingham del Congreso, para estudiar los efectos de la reciente ola de inmigración de individuos “inferiores” europeos en Estados Unidos. Se le pidió un informe y bajo su supervisión se tomaron medidas de casi 18 mil personas: hijos de inmigrantes nacidos en los Estados Unidos. Los resultados mostraron que esos niños tenían más en común con otros niños estadounidenses que con sus antepasados, adaptándose a sus nuevos entornos, incluso en la forma de su cabeza.

Inadaptados y disidentes

El trabajo de campo de Boas fue tan influyente como la formación de una nueva generación de antropólogos universitarios. A Boas y sus seguidores los movía la noción de que hay innumerables culturas y estilos de vida, y que clasificarlos o separarlos en categorías arbitrarias era un error. Él y su “círculo de antropólogos renegados” (en palabras de King) o de “inadaptados y disidentes” (como los llamó un rector de la Universidad de Columbia), mostraron a través del trabajo de campo en distintas partes del mundo la “naturaleza plural, fluida e infinitamente adaptable, tanto de los

cuerpos humanos como de las sociedades que crean”. También, que las costumbres y creencias europeas constituyen una forma de ser más.

Boas fue profesor de un gran número de estudiantes de doctorado, casi la mitad de los cuales eran mujeres. Es cierto que tuvo alumnos que alcanzarían gran notoriedad (Melville Herskovits, Edward Sapir, Paul Radin, Alfred Kroeber), pero King se detiene en cuatro mujeres: Zora Neale Hurston, Ella Cara Deloria, Margaret Mead y Ruth Benedict.

Hurston y Deloria utilizaron lo que aprendieron de Boas para estudiar sus propias comunidades. Deloria, nacida y criada en una reserva india de Dakota, colaboró con él en un estudio lingüístico de los Sioux. Hurston, la única afroestadounidense del cuarteto, fue una escritora sobresaliente del movimiento llamado “Renacimiento de Harlem”. Boas la alentó a regresar a su Sur natal como trabajo de campo para recolectar folclor afroamericano; también viajó a Jamaica y

Haití, donde exploró historias de zombies (tomó la primera fotografía de uno de ellos). Pero todavía se valoraba poco la cultura afroamericana y el trabajo de Hurston fue bastante ignorado en su tiempo. Su historia es triste: murió en la pobreza, enterrada no se sabe bien dónde.

Margaret Mead y Ruth Benedict encontraron en ese círculo ámbitos de libertad. Benedict había sido un ama de casa deprimida antes de convertirse en antropóloga (y, por un tiempo, amante de Mead); articuló el enfoque de Boas en su libro *Patrones de cultura* (1934), dando a su idea central un nombre que haría fortuna: “Relatividad cultural”. En la Segunda Guerra Mundial, el gobierno estadounidense le pidió ayuda para “descifrar” la cultura japonesa a distancia, en un

trabajo del cual nacería su libro *El crisantemo y la espada* (1946).

Margaret Mead merece un lugar destacado, particularmente por las relaciones entre su vida personal y profesional. Boas le sugirió ir al Pacífico Sur, experiencia que cristaliza en el libro *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1928). A partir de la observación de esas culturas, cuestionó las certidumbres occidentales sobre la fidelidad y los roles sexuales. La propia vida de Mead fue un trabajo

Para Paul Gilroy, el foco para comprender la historia, la política y la cultura no pueden ser los Estados-nación, sino algo más amplio y postula al “Atlántico negro” como marco. Lo considera una unidad formada de diversos elementos aportados por los pueblos de la diáspora africana forzada al trabajo esclavo.

de campo en ese sentido. Inclined a lo que ahora se llamaría “poliamor” e impaciente ante la monogamia, Ruth Benedict fue el gran amor de su vida, aunque tuvo muchas relaciones con hombres (una con Edward Sapir) y no pocos matrimonios (el tercero, y último, con Gregory Bateson). Ella fue quizá quien dio mayor figuración a la escuela, a través de su larga asociación con el Museo Americano de Historia Natural y su popularización de la antropología en revistas generales y programas de televisión.

En la década del 30, Boas se preocupó por los acontecimientos en su Alemania natal y el resurgimiento de las ideas raciales a las que siempre se opuso. No pudo ver la derrota del régimen que las llevó a su punto más alto (o más bajo), el nazismo, pues murió en 1942, de un infarto, en un almuerzo en honor de Paul Rivet, el fundador del Museo del Hombre en Francia, expulsado por la ocupación alemana. Las últimas palabras de Boas se las dijo a Rivet: “Nunca



Tres hitos en la lucha por la igualdad de derechos en Estados Unidos. De izquierda a derecha: los disturbios en Tulsa de 1921; la marcha de Selma a Montgomery de 1965, y los disturbios en Los Angeles de 1992.

debemos dejar de repetir la idea de que el racismo es un error monstruoso y una mentira descarada". Allí estaba presente un joven Claude Lévi-Strauss.

Si bien King subraya el carácter pionero de Boas en su igualitarismo, apunta de pasada que la inferioridad "cultural" podría ser un sucedáneo de la "racial". Punto que lleva al extremo el antropólogo Mark Anderson en su libro *From Boas to Black Power*, en el cual sostiene que el "antirracismo" liberal de la escuela de Boas finalmente favoreció el privilegio blanco, porque dificultó un verdadero cambio social. Su libro comienza con la referencia a una conversación de varias horas en 1970 entre Margaret Mead y el escritor James Baldwin, transcrita en el libro *A Rap on Race* (1971). Mead, de 71 años, era la antropóloga más famosa del país y matriarca de la conciencia liberal; Baldwin, de 46 años, era un aclamado novelista, portavoz del movimiento de derechos civiles, pero sus desacuerdos reflejarían las "paradojas" del liberalismo antirracista que los antropólogos ayudaron a construir. Hasta mediados de la década del 60, el movimiento por la igualdad étnica era cívicamente nacionalista, identificándose con los valores estadounidenses, pero al final de ese período, el fracaso en la lucha por los derechos civiles favoreció el surgimiento del Poder Negro, ideología que rechaza-

ba a Estados Unidos. La antropología, según el libro de Mark Anderson, habría ayudado a producir una imaginación liberal que intentó conciliar la coexistencia del racismo y la democracia.

El legado de Du Bois

En el curso del siglo XIX arraigó la moderna idea de "raza" y que se desarrolló antes que la genética moderna. La genética, en realidad, echaba por tierra las "esencias" raciales: el gusto por la música rítmica o la facilidad para el básquetbol, o el gusto por la poesía romántica o los dotes como equitador, se debían a algo más complejo que las "esencias" negra o blanca; y demostraba, además, que la mayor parte del material genético es compartido por todos los seres humanos.

Sin embargo, la "raza importa". Así titula uno de sus libros Cornel West. En *Race Matters* (publicado originalmente en 1993) recuerda que alguna vez lo detuvieron mientras conducía por sospecha de tráfico de cocaína. Cuando dijo que era profesor de religión, el policía le respondió: "Sí, y yo soy la Novicia Voladora. ¡Vamos, negro!". La etnia o el color era determinante, aunque West ya era un prominente intelectual público. Filósofo, activista, profesor en las universidades más importantes de Estados Unidos y actor (si



consideramos su presencia en la trilogía *The Matrix*), es un hombre de elegancia victoriana en su vestir y aliento de profeta bíblico en su oratoria. *Race Matters* es su intento de presentar un “marco profético”, que entiende como la crítica de la democracia a sí misma, una empresa para expandir la empatía y la compasión, impulsada por un “sentido trágico de la vida distintivamente negro”, porque en su opinión, uno de los defectos más evidentes de la democracia moderna es su incapacidad para extender sus beneficios a los pueblos negros.

El libro analiza los disturbios de Los Angeles (1992), la acción afirmativa y el asesinato de Malcolm X, entre otros episodios. Cada uno es presentado como parte de un contexto más amplio: identificando en cada capítulo un problema específico que afecta a los afroamericanos. Por ejemplo, el “nihilismo” que impregna de la sensación de inutilidad que subyace a los problemas del crimen y las drogas: un creciente empobrecimiento espiritual que ha llevado al colapso del sentido de la vida, la falta de esperanza, la ausencia de amor propio y hacia los demás. West cierra el libro presentando el pensamiento de Malcolm X como un modelo que, con modificaciones, podría servir como base para lograr la armonía étnica. Aunque la e

xperiencia negra es su modelo principal, siempre busca encontrar en ella lecciones que puedan ayudar a aliviar a los oprimidos por categorías distintas de la “raza”. En el “Prefacio de 2001”, señala que las personas negras en EE.UU. han sufrido niveles sin precedentes de violencia durante casi 400 años y concluye: “El problema del siglo XXI sigue siendo el problema de la línea de color” (esta es una de las múltiples referencias a Du Bois; jamás menciona a Boas).

Cuando Du Bois señaló que el problema del siglo XX era el de la segregación racial (o la “línea de color”), no pensaba solamente en su país ni en su etnia. De hecho, fue central en la discusión política y moral de ese siglo: desde la conquista colonial europea en África o el Holocausto judío en la Segunda Guerra Mundial o el *apartheid* sudafricano, hasta el genocidio ruandés en 1994 o las discriminaciones producto de migraciones masivas (latinos en Estados Unidos, musulmanes en Europa). Como señala el filósofo anglo-ghanés Kwame Anthony Appiah en *Las mentiras que nos unen* (2018) – quien también cita la frase de Du Bois –, las diferencias entre grupos que se definen a sí mismos por una ascendencia común pueden estar en la base de una identidad social, independientemente de que tengan una base biológica. Para Appiah, también “la raza importa”.

Du Bois, por cierto, era un orador que conmovía a la vez que un intelecto punzante. Con una amplia formación, tuvo una larga trayectoria académica que compatibilizó con su labor de escritor, poeta, editor y activista. El racismo y la discriminación fueron los objetivos de sus polémicas. Documentó distintos disturbios raciales (especialmente el llamado “verano rojo” de 1919 en todo EE.UU.). Fundó grupos políticos del movimiento de derechos civiles y la lucha contra la segregación; fue participante y organizador desde 1919 en los congresos del movimiento panafricano, el cual sería fundamental para las luchas independentistas de varios países de África. Todo eso le costó una enorme presión política y ser constantemente vigilado por la agencia de inteligencia de su país, al punto que en 1961 decidió abandonar Estados Unidos para establecerse en Ghana, donde murió en 1963, a los 95 años.

Publicó más de 30 libros, desde poesía y crónica hasta novela y autobiografías. Su obra más reconocida, *Las almas de la gente negra*, retomaba algunos puntos que había presentado en su monumental y pionero estudio sociológico *The Philadelphia Negro* (1899), pero ahora agregaba una nueva dimensión, el arte: cada capítulo comienza con la mención a una canción negra y dedica uno entero (“Sobre los cantos de tristeza”) a los *spirituals* nacidos en la época de la esclavitud. En el primer capítulo habla de la *doble conciencia*: “Este sentido de estar siempre percibiéndose a uno mismo a través de los ojos de los demás”, siempre sintiendo su dualidad: “Un estadounidense, un negro; dos almas, dos pensamientos, dos luchas irreconciliables; dos ideales en pugna en un solo cuerpo oscuro, cuya fuerza incansable es lo único que lo mantiene a salvo de ser desgarrado”.

Es esa noción la que alimenta a uno de sus seguidores más considerables, el historiador y profesor de sociología Paul Gilroy, británico que en un libro fundamental de 1993, *Atlántico negro*, establece una relación entre las culturas literarias y vernáculas de la diáspora negra con las formas políticas y filosóficas modernas.

Para Gilroy, el foco para comprender la historia, la política y la cultura no pueden ser los Estados-nación, sino algo más amplio, y postula al “Atlántico negro” como marco. Lo considera una unidad formada de diversos elementos aportados por los pueblos de la diáspora africana forzada al trabajo esclavo. Ve la etnia como el producto histórico de múltiples encuentros culturales y políticos entre europeos y africanos en toda la zona atlántica, enfatizando la perspectiva transnacional e intercultural y las culturas compuestas o “criollas” surgidas de esa diáspora.

Al ubicar las experiencias de esas poblaciones del Atlántico negro dentro de los procesos históricos modernos, Gilroy reelabora la oposición entre

tradición y modernidad que atribuye la historia, el progreso y la razón a Occidente a medida que envía africanos y sus descendientes a la perpetua ajenidad. En contraste con esta “modernidad” inmaculada, Gilroy se refiere a la esclavitud misma como un fenómeno de la modernidad y a la complicidad de aquella modernidad en la dominación racial (algo que ya había visto Diderot). Y así, los modos de expresión y la conciencia presentes en la música, la danza y la literatura de la diáspora negra reelaboran los temas de la Ilustración y la cultura occidental en formas que proyectan nuevas concepciones. La tradición ya no puede verse como un depósito de identidades étnicas y culturales fijas, sino como una forma de discontinuidad histórica: los elementos de la cultura tradicional africana están necesariamente separados de sus orígenes y los fragmentos que subsisten deben ser recuperados por la memoria social y movilizadas a través de sus comunidades. Por eso, Gilroy critica con decisión el afrocentrismo, que plantea un tiempo histórico lineal, interrumpido temporalmente por la esclavitud, a través del cual puede afirmarse una cultura africana invariable. Pero sus argumentos se aplican también a los racismos eurocéntricos que usan la tradición para excluir la presencia negra de la participación en la vida moderna.

Du Bois es un mentor teórico de Gilroy: es uno de los autores más citados en su libro y de quien toma la idea de la “doble conciencia” como hilo conductor. Du Bois fue uno de los primeros en teorizar una autenticidad negra con luz propia y esencialmente occidental. La “doble conciencia” fue lo que dio a los negros en Occidente un punto de vista privilegiado. En el argumento de Gilroy, la “maldición” de la negritud, el exilio, el trabajo forzado, se reconstruye como una fortaleza, en parte debida a esa posición a la vez dentro y fuera de Occidente. Esa duplicidad le da a la producción cultural de la diáspora su carácter distintivo, alimentada por “pulsos elocuentes del pasado”. Además, muchos de los escritores de los que se ocupa atravesaron fronteras nacionales en su pensamiento y en su vida. El capítulo sobre Richard Wright refiere su paso desde Mississippi a París, o de España hasta África. De Du Bois considera su experiencia alemana e influencias europeas. Y quizá de Du Bois también toma su interés por la música. Uno de los logros de Gilroy está en su capacidad para vincular elevadas preocupaciones teóricas (etnia, nación, modernidad) junto con manifestaciones muy concretas de ellas (por ejemplo, sus observaciones sobre la música afroamericana, desde los *spirituals* hasta el hip-hop o el *reggae*).

Regreso a 1906

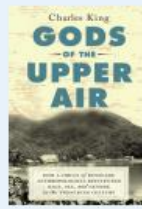
¿Fue importante? Muchos historiadores han ignorado el encuentro mencionado al comienzo entre Boas

y Du Bois en 1906. O lo presentan como una curiosidad. Gilroy apenas lo alude y King destaca en cambio otro encuentro de ambos, en Londres, en 1911. Pero efectivamente tuvo un gran impacto, al menos en Du Bois, quien en su libro *Black Folk Then and Now* (1939) reflexionó sobre la profunda impresión que Boas le causó al instarlo a estudiar el pasado africano. La reunión no carecía de riesgos incluso entonces. El sur profundo era un lugar peligroso, tanto para los afroestadounidenses como para los liberales. Solo en 1906, 64 afroestadounidenses fueron linchados y cuatro meses después del viaje de Boas, estallaron los llamados disturbios raciales de Atlanta.

El encuentro de sus ideas produjo chispas que encenderían sus respectivas rutas en los años próximos, tanto en sus logros como en sus legados, como reformadores sociales e intelectuales, Boas ahondando el recurso a la ciencia y Du Bois derivando crecientemente a la política. Por casi seis décadas Boas ayudó a establecer la antropología como disciplina y confrontó las falsedades del racismo con pretensiones científicas. Por las mismas casi seis décadas Du Bois vio, experimentó y registró las esperanzas de los negros destrozadas por innumerables atrocidades y asesinatos. Y pasó a ser una de las figuras más destacadas de la política del siglo XX. Su causa, por cierto, incorporaba a personas de color de todas partes del mundo y no solo afroestadounidenses (los asiáticos también eran de color, aunque de uno distinto).

A pesar de que apenas una letra separa "Boas" de "Bois", ambos hombres no podían ser más distintos: Boas era blanco, pero con su pelo alborotado y su rostro surcado de cicatrices (por sus duelos) y su actitud montaraz, podría haber pasado por un salvaje o, en el mejor de los casos, por un genio loco. Du Bois era negro, pero de maneras refinadas y excepcionalmente atildado, un *gentleman* oscuro. Lo más interesante, entonces, quizá está en su reconocimiento mutuo (o *Herzensbildung*, podrían haber dicho, uno alemán y el otro formado en Alemania), en la perspectiva de una humanidad común, o de compasión, como la llamaría Cornel West.

En sus tiempos en la Isla de Baffin, Boas pensó en una palabra adecuada para el sentido de respeto que sus anfitriones autóctonos mostraban hacia él, así como la educación recíproca que obtenía de ellos. Esa palabra la había encontrado en los escritos de Humboldt y otros filósofos, y parecía la mejor manera de describir lo que sentía: *Herzensbildung*, que suele traducirse por tacto o sensibilidad, pero que Charles King explica mejor según las partes de ella: la formación del corazón propio, que sirve para ver la humanidad del otro. [S]



Gods of the Upper Air

Charles King

Editorial Doubleday, 2019

431 páginas

U\$30



From Boas to Black Power

Mark Anderson

Editorial Stanford University Press, 2019

262 páginas

U\$90



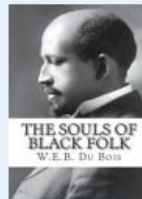
Las mentiras que nos unen

Kwame Anthony Appiah

Editorial Taurus, 2019

328 páginas

\$15.000



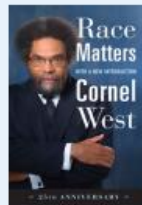
The Souls of Black Folks

W. E. B. Du Bois

Editorial Restless Books, 2017

272 páginas

U\$19,99



Race Matters. 25th Anniversary

Cornel West

Editorial Beacon Press, 2017

128 páginas

U\$22,95



Atlántico negro

Paul Gilroy

Editorial Akal, 2014

288 páginas

\$31.140

La esquina trágica de Minneapolis

En el cruce de Avenida Chicago y Calle 38 se encontraron una tarde de mayo George Floyd y Derek Chauvin, un descendiente de esclavos africanos y otro de inmigrantes franceses (pobres pero libres), en un episodio que cristaliza lo que han sido cuatro siglos de racismo y que desató una guerra cultural que poco tiene que ver con el estallido social chileno. Entre los políticamente correctos y los conservadores que, bajo el pretexto de la libertad de opinión, mantienen una actitud que alimenta los prejuicios, se halla un tercer grupo, con gente de todas las etnias e ideas progresistas, que insisten en la necesidad de mantener el respeto humano sin amordazar el pensamiento ni tirar por la borda el lenguaje.

POR SEBASTIÁN EDWARDS

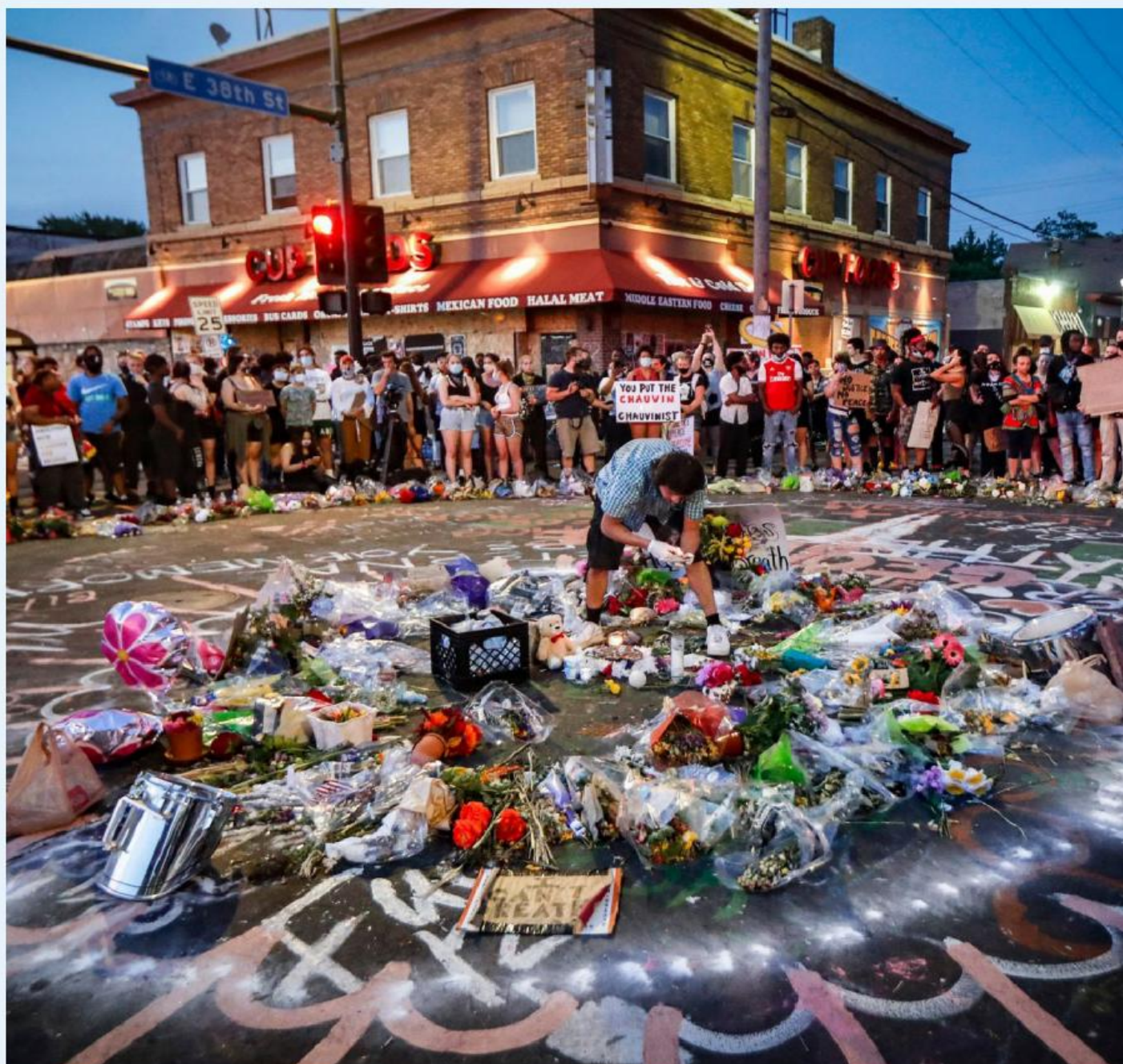
Quien haya visto el video sobre la muerte de George Floyd, no lo podrá olvidar jamás. Las imágenes del 25 de mayo del 2020 quedarán clavadas en su retina para siempre. Un policía blanco, de inmaculada camisa celeste, manos enguantadas y anteojos de sol sobre la cabeza, se hinca, con todo su peso, sobre el cuello de un hombre afroamericano. Lo asfixia lentamente; lo está matando. Otros policías miran, sin intervenir.

El que está en el suelo se llama George, y sus facciones indican ancestros de África del Oeste, posiblemente de Nigeria. ¿Cuándo fueron traídos sus antepasados al Nuevo Continente? ¿Cómo se llamaba el barco en el que, engrillados, cruzaron el Atlántico? No lo sé, aunque seguro que la información se encuentra en algún rincón de internet. El nombre del policía es Derek y tiene antecedentes de abusos repetidos. Su hoja de vida dice que es violento e impredecible. Su apellido, Chauvin, insinúa que sus orígenes provienen

del norte de Francia, de la Bretaña. No sé cuándo sus parientes habrán llegado a los EE.UU., pero lo que sí sé es que no lo hicieron con grillos en las muñecas. Tampoco hacinados bajo las cubiertas de un barco esclavista que cruzaba, con mercancía humana, lo que Cristóbal Colón llamó el Gran Mar Océano.

Dos hombres con historias diferentes, con distinto color de piel, convergen en esa esquina trágica de Minneapolis. Uno pide por su vida y el otro se la quita. Una escena macabra que enciende la mecha del polvorín racial del país en el que vivo hace más de 40 años. La explosión nos afectará por un largo tiempo. Es posible que nada vuelva a ser como era hasta hace unos meses.

Mi hijo Benjamín y mi nieta Aurelia fueron a las primeras protestas. Aurelia tiene seis años, pero entiende lo que está pasando. Habla de Mr. Floyd en voz queda. Marcharon por las calles de Santa Monica junto a miles de personas que se manifestaban en



forma pacífica. Cuando empezó la violencia, ya no estaban ahí. Pero todos vimos los saqueos por la tele e internet. Huestes entraban en las tiendas y salían con mercancía. Casi todos eran locales de artículos de lujo o de vestimentas deportivas. Sentimos el ulular de los carros de bomberos y de la policía. Al día siguiente me uní a una protesta más pequeña, completamente pacífica. Fui en bicicleta, y en el trayecto me encontré con soldados patrullando las calles de los barrios residenciales. Con uniformes de guerra, armados con metralletas y encascados, se veían nerviosos en sus vestimentas de camuflajes. Ahora las tiendas tenían las vitrinas cubiertas con tabloncillos de madera. Los grafitis eran menos originales y más sobrios que los que vi en Chile después del 18 de octubre. Solo "Black Lives Matter". A veces, tan solo la sigla: BLM.

En noviembre pasado estuve durante una semana en las marchas y protestas de Santiago. Me paseé por el centro con mi amigo Felipe Gana. Cuando llegamos a la

Plaza Italia, la batahola se estaba armando. Compartimos con dueñas de casa, con estudiantes iracundos y con poetas esperanzados (recuerdo a Juan Carreño, con sus profundos ojos verdes). Aguantamos hasta que el ambiente se hizo insostenible. Arrancamos de los chorros de agua y de las bombas lacrimógenas, y las emprendimos por Providencia hacia arriba. Al llegar a Seminario, apareció caminando contra nuestra dirección (lo que es lo mismo que hacia los disturbios) un hombre alto y mayor, que avanzaba con un leve bamboleo, como si estuviera sobre la cubierta de un barco. Le dije a Gana: "Mira, es Rolf Lüders, el Chicago boy, exministro de la dictadura". Felipe no podía dar crédito a sus ojos. Cuando Lüders llegó a nuestro lado le preguntamos para dónde iba. Nos dijo que tenía que dictar una clase en la casa central de la Universidad Católica, y que como el tráfico estaba cortado, había decidido caminar. Le informamos sobre los líos, sobre el agua y el humo, la asfixia y los



piedrazos; le hablamos de los policías cargando sin piedad contra la muchedumbre. Rolf sonrió con una cierta melancolía, y dijo: “Nadie me avisó si la clase está suspendida, así que voy a tener que ir nomás”. Y siguió su camino.

La similitud entre las protestas en Estados Unidos y Chile es enteramente superficial. Son dos mundos diferentes, dos realidades que no comparten casi nada de fondo. Desde luego, en ambos lugares ha habido marchas y consignas, enfrentamientos y destrozos, abusos policiales y detenidos. Pero eso no es más que un barniz. Quien se queda en eso no entiende a Chile ni a los EE.UU.

Si hubiera que ponerlo en términos simples, empezaría por las causas, y diría que 402 años de racismo (según los historiadores, el primer cargamento de esclavos llegó a Plymouth en 1619), no es lo mismo que 30 pesos de alza en el costo del transporte público. Claro, yo sé que en Chile se dijo que la rebelión no era por 30 pesos sino por 30 años de neoliberalismo (en realidad eran 46, así que ese “creativo” le hizo un gran favor a los Chicago boys y al pinochetismo). Como sea, esa aclaración hace que el contraste sea aún más patente. Cuando en Chile se intentan encontrar las raíces históricas del conflicto y el estallido, se retrocede tan solo unas décadas. En Estados Unidos son cuatro siglos.

En Chile las protestas tienen que ver con la desigualdad, con la precariedad de muchos, con los abusos reales y percibidos. Desde luego que en EE.UU. el tema étnico está íntimamente relacionado con el económico (los afroamericanos son mucho más pobres,

en promedio, que los blancos), pero no es lo mismo. El racismo trasciende las clases sociales. Entre los más afectados se encuentran los afroamericanos educados, los profesionales, los doctores y abogados. Hablan de lo que significa ser mirados con desconfianza por clientes y pacientes, quienes creen que por el color de su piel son menos capaces y poco competentes. Es algo generalizado, que mencionan afroamericanos de todas las tendencias políticas e ideológicas. En un documental reciente sobre su vida, el juez de la Corte Suprema Clarence Thomas, un afroamericano extremadamente conservador, habla de esa sensación permanente de estar dando examen, de tener que probarse, de dar explicaciones por el color de la piel. No importa que se haya graduado en Yale o que haya tenido puestos de gran responsabilidad; es afroamericano, y eso, a los ojos de muchos, lo hace sospechoso. Mis amigos de color hablan de las dificultades que encuentran cuando van al banco, cuando suben a un avión y se sientan en la clase ejecutiva. Los miran como si no pertenecieran a ese lugar: “Eres oscuro”, parecen decirles, “este no es tu sitio”.

Uno de los mayores contrastes entre Chile y EE.UU. tiene que ver con la violencia. En EE.UU. fue de corta duración; rápidamente contenida. Fue rechazada y denunciada por políticos de todos los sectores, con unanimidad y sin ambigüedades. No hubo “primera línea” ni se vio a manifestantes dirigiendo el tráfico o cobrando peaje a ciudadanos comunes y corrientes. Las protestas pacíficas y masivas han persistido.

En general, los blancos de bajos ingresos no sienten simpatía alguna por las minorías de color. Al

contrario, están llenos de resentimiento, y culpan a afroamericanos y latinos de sus infortunios. Son estos blancos pobres los que apoyan a Trump, y celebran cada uno de sus tuits racistas, los que armados hasta los dientes han empezado a defender los monumentos de héroes del derrotado ejército confederado durante la Guerra Civil. Son los que se regocijan cuando Trump dice que todos los mexicanos son unos violadores.

Hay, desde luego, otras diferencias. En los Estados Unidos, la gran mayoría de los blancos con educación universitaria son aliados de la gente de color. Simpatizan con su causa (Black Lives Matter) y sienten culpa por el racismo de la sociedad. Este sentimiento de culpabilidad se ha traducido en una conversación explosiva sobre "privilegios". Más y más blancos, especialmente jóvenes, empiezan a hablar de sus "privilegios de raza", de las ventajas que han tenido en la vida, de cómo el color de su piel les ha permitido tomar la delantera. Como consecuencia, lo "políticamente correcto" ha ido ganando más y más espacio. Grupos de intelectuales de izquierda están presionando para que las universidades, las salas de prensa, los conjuntos musicales, las compañías teatrales y las cortes de justicia tengan mayor diversidad étnica y de género. Los periódicos del "establishment"

(*New York Times*, *Washington Post*, *Chicago Tribune*, *Los Angeles Times*) se han unido al movimiento, llenando sus páginas de historias sobre racismo, abusos policiales y "privilegios blancos". Las fundaciones progresistas, incluyendo las asociadas a George Soros, están proporcionando enormes sumas de dinero (cientos de millones de dólares) a los grupos antirracistas y a los movimientos progresistas.

Pero junto con la mayor conciencia sobre el racismo, han llegado la intolerancia y la censura, las presiones por un discurso uniforme, una suerte de dictadura del pensamiento. En empresas, universidades y reparticiones públicas empezaron a proliferar los "talleres sobre racismo". Algunos son genuinamente

útiles y buscan cicatrizar heridas antiguas; construir puentes. Pero otros se han transformado en verdaderas instancias de "reeducación" obligatoria, de procesos de autocritica, de situaciones que recuerdan los juicios de los países comunistas, donde intelectuales, académicos y escritores confesaban sus faltas. Leo lo que está pasando y recuerdo a Heberto Padilla, el gran poeta cubano, autor de *Fuera del juego*, obligado a humillarse en una autocritica legendaria, donde reconoció sus errores y pidió perdón, donde se disculpó ante el pueblo cubano por tener alma de

pequeño burgués y comportamientos de contrarrevolucionario. También pienso en las purgas del estalinismo, duros procesos narrados con maestría por Vasili Grossman en su gran novela *Vida y destino*.

La "guerra cultural" está lanzada. Por ahora hay tres bandos. En un extremo se encuentran los "políticamente correctos", con su creciente intolerancia y su actitud de "buenistas" mesiánicos, y en el otro los conservadores que, bajo el pretexto de la libertad de opinión, mantienen una actitud que alimenta prejuicios y racismo. Lo interesante y alentador es el surgimiento de un grupo en el medio, de un conjunto de intelectuales de todas las etnias y, mayormente, de ideas progresistas, que insisten en la necesidad de mantener el respeto y el trato digno, sin amordazar el pensamiento, sin tirar

por la borda el lenguaje, sin claudicar en el proceso eterno de hacer preguntas difíciles, de ser curioso, de escarbar en los anales de la historia, de hilvanar una multitud de singularidades hasta armar una narrativa persuasiva y coherente. Hace unas semanas un grupo de pensadores, humanistas, lingüistas y filósofos escribió una carta pública en la que argumentaban que la "policía del lenguaje" estaba llegando demasiado lejos, y que los excesos de lo "políticamente correcto" podían terminar coartando la libertad de pensamiento. Entre los signatarios había importantes autores de color y luminarias de la izquierda, como el lingüista Noam Chomsky. Es este grupo el que nos indica el camino correcto. [S]

Uno de los mayores contrastes entre Chile y EE.UU. tiene que ver con la violencia. En EE.UU. fue de corta duración; rápidamente contenida. Fue rechazada y denunciada por políticos de todos los sectores, con unanimidad y sin ambigüedades. No hubo "primera línea" ni se vio a manifestantes dirigiendo el tráfico o cobrando peaje a ciudadanos comunes y corrientes. Las protestas pacíficas y masivas han persistido.

¿Usan los nativos digitales africanos faldas de cristal?

Contra los estereotipos y el pensamiento hegemónico, ese que todavía cree que el hombre blanco salvará el planeta, el escritor nigeriano Teju Cole dio en la 41ª Conferencia de Literatura Africana una charla en la que recorre ciudades, figuras y problemas que dan cuenta de la imaginación, el orgullo y la diversidad de la cultura africana actual. Lagos, Johannesburgo o Nairobi, así como Brooklyn y Twitter: espacios en los que los ciudadanos de todo un continente han utilizado la tecnología y las redes sociales para organizarse y combatir una epidemia, fiscalizar las promesas de campaña de su presidente o expresar su diferencia sexual.

POR TEJU COLE

Es interesante para mí dirigirme a una audiencia compuesta principalmente por académicos. Como escritor creativo, el que debas encontrarte con críticos profesionales es algo así como que una vaca se encuentre con un aprendiz de carnicero: la mayor esperanza que puedes tener es la destreza. Vas a ser cortado en pedazos de todas maneras, pero solo abrazas tu destino. He tenido mis propios enredos con la academia, de manera que estar en un espacio académico como este también se siente como lo que dicen sobre la mafia: sigo tratando de salir, pero me siguen trayendo de vuelta. Sin embargo, lo que estoy tratando de hacer no es aproximarme a los “futuros africanos” de una manera académica. Creo que parte del trabajo que un escritor creativo hace es intentar una visión más amplia, lograr algún tipo de síntesis, algún tipo de retorno a los fundamentos, tal vez incluso algún tipo de recordatorio de lo que podría estar en juego.

Comienzo con esta imagen ligeramente ridícula que elegí justo antes de mi charla, porque solo necesitaba una imagen que no tuviera nada que ver con mis elaboraciones y esa es la que sucedió que estaba en el

escritorio de mi computador. Pero la razón por la que está en mi computador (ustedes saben cómo las imágenes comienzan a generar pensamientos y las tangentes comienzan a salir disparadas de ellos) es porque un estudiante en mi clase recientemente concluida sobre Arte del Renacimiento del Norte que enseñé en Bard College (donde también enseñé literatura, así como Arte Africano Contemporáneo) me la envió hace unos días. Lo que realmente intentaba decirles a mis alumnos en esa clase, lo que intentaba enseñarles, es a tener una sensación de cómo la cultura en todas sus expresiones es increíblemente sofisticada y compleja. Esto es, no solo para comprender qué hace que Durero o Memling sean importantes o interesantes, sino para comprender las formas en las que ellos también son ejemplos de cultura con todas sus complicaciones, con todas sus advertencias y acotaciones. Y así, muy a menudo en esa clase, yo solía entrar y hablaba durante los primeros 10 minutos sobre hip-hop. Deben haber pensado que yo era muy raro, porque ellos se inscribieron en la clase de Arte del Renacimiento del Norte, pero después de un tiempo comenzaban a entender: lo que une a ambas es que son culturas de



Fotografia: Zanele Muholi.



expresión, desafío, ostentación, exhibición, jactancia, refinamiento y maestría. De manera que mi alumno, para demostrar que realmente lo entendió (después de la clase y después de obtener su nota A) me envió esta imagen, diciendo: "Realmente me encantó su clase; miro el mundo de manera diferente, así que quería enviarle esta imagen que se me acaba de ocurrir". Y de esta manera, él puso estas dos imágenes juntas: *San Mauricio* de Lucas Cranach, de alrededor de 1520, cuando San Mauricio era un santo apreciado en el norte de la Europa medieval, mientras que esta misma Europa iba directamente a esclavizar africanos y comenzaba a usar el racismo como el escudo ideológico para ese racismo. Después de un largo siglo de descolonización, las sociedades africanas todavía están lidiando con el futuro generado por este encuentro entre culturas y sus soportes ideológicos.

De forma que aquí hemos llegado a aquello de lo que realmente quiero hablar: "¿Usan los nativos digitales africanos faldas de vidrio?". Estoy usando este título porque necesito un título, pero creo que la alusión también es una que muchos de ustedes reconocerán: "¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?", de Philip K. Dick.

Quiero pensar en cómo comenzamos a entender y cómo seguimos entendiendo la "autenticidad africana" en el futuro digital que tenemos ante nosotros. Esto se trata en gran medida sobre mirar lo contemporáneo, porque lo contemporáneo es en realidad lo más cerca que vamos a llegar al futuro: el ahora es el futuro que se está desarrollando ante nuestros ojos. Con todo, surgen algunas preguntas: ¿Estamos mirando lo contemporáneo a través de los lentes restrictivos del pasado? ¿Estamos imponiendo vías interpretativas que se han establecido para otros fines sobre lo que tenemos ahora?

Todos hemos oído hablar de los "nativos digitales", lo que se refiere a las personas para quienes el engranaje con el mundo digital es algo natural. Todos hemos visto, probablemente en YouTube o en algo así, a esos niños pequeños que reciben una revista, ven una imagen impresa, la pellizcan y tratan de expandirla, porque piensan que es un iPad: "¡No se está agrandando!". Que lo impreso no se comporte como lo digital los confunde. Esos sí que son verdaderos nativos digitales.

Enseñando estos últimos años, el año pasado me di cuenta de que todos los estudiantes de mis clases

habían nacido después de que comencé a usar el correo electrónico (recuerdo mi vida antes del correo electrónico, pero para ellos, es el único mundo que han conocido). Cuando yo estaba en la universidad, solía escribirles a mis padres con el aerograma azul plegado y eso era natural para mí. De manera que, en lo que respecta al mundo digital, soy un inmigrante en ese mundo como muchos de nosotros lo somos; pero hay quienes son nativos digitales. Nativos digitales, nativos africanos, nativos digitales africanos. No solo sucede que tal especie existe; de hecho, sus miembros pronto nos superarán en número.

Hago un juego de palabras con las “faldas de hierba (*grass*)”. Pero esta idea es que la interfaz del “africano” no es la choza de barro, no es la falda de hierba, sino que es más bien un trozo de cristal (*glass*), generalmente una pantalla táctil. Ahí es donde gran parte de nuestras vidas, “incluso” en el continente africano, está sucediendo. Quería comenzar pensando en eso, en lo que dice sobre nuestro futuro.

De manera que una tangente en la que pensar es el “esqueumorfismo”, que es cuando adoptas una forma más antigua y la incorporas a una más nueva, para crear algún tipo de metáfora auditiva o visual, aun cuando no sea natural para la cosa nueva. Así, tienes un automóvil que parece tener madera en los costados, pero no es madera real, de suerte que se supone que debe verse como un carro o carruaje elegante, más antiguo, pero solo se ve extraño, porque está hecho de plástico. El esqueumorfismo es algo que ha sido muy discutido en el mundo digital. ¿Por qué traes formas preexistentes que no tienen nada que ver con aquello de lo que estás hablando justamente ahora? Un ejemplo muy famoso de esqueumorfismo es cuando tomas una fotografía digital con tu cámara, con tu teléfono con cámara; ese sonido de “clic” que hace es una tontería, no necesita hacer clic, es en realidad un pequeño archivo de sonido, que hace que el sonido de clic te asegure que es una cámara. Eso es el esqueumorfismo. Un

ejemplo particularmente molesto es cuando tu iCal, el calendario de tu computadora, tiene una interfaz de cuero. ¿Por qué necesitas una interfaz de cuero para un programa en tu computadora? Simplemente se ve descuidado, se ve tonto.

Habiendo explicado el esqueumorfismo, lo considero relevante para la percepción de ser totalmente contemporáneo en África ahora. En lugar de habitar libremente todas las complicaciones en las que nos encontramos, tenemos personas que dicen que si algo usa ritmos electrónicos, no es auténticamente música africana. Como si solo el tambor parlante fuera au-

ténticamente africano, o como si solo imitaciones electrónicas del tambor parlante fueran permisibles. Esto es algo que de manera imprevista tenemos que aprender de los nativos digitales que habitan este espacio con mayor comodidad, un espacio en el que todo es posible. Ellos no sienten la necesidad de adaptar un concepto obsoleto a una situación actual. Su sentido de la música africana, por ejemplo, sería mucho más robusto y menos dependiente de los formatos antiguos.

¿Cuál es el significado del término “africano”? ¿Qué podría significar en un espacio como este, es decir, una conferencia internacional sobre el futuro y las literaturas africanas organizada por la Universidad de Bayreuth?

¿Cómo la audiencia se reúne aquí, en particular, para entender estas cosas? La complejidad de la audiencia ya comienza a anticipar la complejidad de la respuesta. Si esta conversación tuviera lugar en Juba o en Túnez con exactamente el mismo grupo de participantes, bien podría describirse como una conferencia europea. Algunas de las personas aquí tienen padres europeos, algunas estudian a Europa profesionalmente, muchas han estudiado en Europa profesionalmente, la mayoría vive en Europa y todas utilizan un idioma europeo. Estamos en Bayreuth, con su propia disputada historia y su forma particular de fantasía eurocéntrica. Tenemos una conferencia africana en Bayreuth (y es africana, porque algunos de nosotros tenemos padres africanos, algunos estudiamos a África profesionalmente, muchos

**Muy a menudo en esa clase,
yo solía entrar y hablaba
durante los primeros 10
minutos sobre hip-hop.
Deben haber pensado que
yo era muy raro, porque
ellos se inscribieron
en la clase de Arte del
Renacimiento del Norte,
pero después de un tiempo
comenzaban a entender:
lo que une a ambas es que
son culturas de expresión,
desafío, ostentación,
exhibición, jactancia,
refinamiento y maestría.**

hemos estudiado en África profesionalmente o hemos vivido en África y todos estamos comprometidos con las expresiones culturales africanas).

Entonces, lo que hace de esta una conferencia africana, paradójicamente, es el hecho de que estamos aquí, en Alemania (contra todo pronóstico, desde Kant, vía Hegel, hasta Wagner y las formas actuales de exclusión, que no pueden imaginar a África). Nuestra África, insistimos, debe entenderse en un sentido tan amplio como lo es Europa. No conocemos a algunas personas de Albania y les contamos con entusiasmo cuánto nos gusta la poesía irlandesa, ni tratamos de lograr contacto con un ateniense hablándole sobre las aguas termales de Reykjavik. Yo soy de Lagos. Realmente no quiero escuchar sobre tu safari o sobre tu compañero de cuarto tanzano en los años 60, lo que me ocurrió una vez en una fiesta. En esa situación, dejo ser a mi interlocutor; habitamos ese incómodo silencio durante aproximadamente un minuto. "Mi compañero de cuarto en los años 60 era de Tanzania", dijo. Simplemente nos alejamos un poco uno de otro durante aproximadamente un minuto. Fue grandioso. Un silencio incómodo es una de las formas más vívidas de resistencia discursiva. De verdad me encanta. ¡Solo quédate allí, no

digas nada! El trabajo continuo e incompleto, al que se refiere Ngugi, por supuesto, en *Moving the Center*, en parte es reclamar esa complejidad para el continente, desde El Cairo hasta el Cabo, o desde Mombasa hasta Dakar, como sea que quieras verlo, si el futuro ha de diferir de lo que hemos tenido hasta ahora.

Hay una forma de desprecio que lleva a suponer que "nativos africanos" es de alguna manera un concepto más auténtico que "nativos digitales africanos" o que las faldas de hierba son de alguna manera una abreviatura precisa para la expresión cultural auténticamente africana, de una forma que los dispositivos electrónicos no lo son. Esta es la advertencia que hice al principio sobre la sofisticación de esta audiencia, pero desafortunadamente, estas cosas que

son extremadamente obvias para todos ustedes son efectivamente la realidad, una vez que encienden el televisor. En Europa y los Estados Unidos, los únicos africanos que verás en tu televisión son Masai, que, por supuesto, están encantados de verte, y por eso están saltando arriba y abajo. El concepto de lo que cuenta como africano es, por lo tanto, estrecho y marginado en un número estándar de tropos.

¿Cuán crítica es esta cuestión del desprecio? Cuando se plantea el problema, debe entenderse no como una mera protesta emocional, sino como que contiene dudas económicas y, por tanto, existenciales. Todo

esto constituye un cierto grado de aclaración de la garganta. Ahora quiero hacer seis afirmaciones que tal vez estén más allá de la resistencia. Hablaré de cinco ciudades africanas. Esta selección recopilada no pretende ser una investigación, sino todo lo contrario: una ilustración de las diversidades africanas (y las cosas que suceden en estas y otras ciudades africanas). Al hacerlo, se discutirá cada una de las ciudades, centrándose en uno de sus muchos dolores, desafíos, bellezas, artistas, etc., desde los LGBTIQ hasta el ébola, desde la ciencia ficción hasta la diáspora y lo digital. Como tales, ellas

son un bosquejo de la imposibilidad de describir un futuro digital africano en general. Todos los futuros son específicos y locales, hasta que no lo son. Ellos son simultáneamente locales y están entretejidos en nuestras realidades globales.

Permítanme comenzar en Johannesburgo, con el trabajo de Zanele Muholi, una fotógrafa, que está teniendo ahora un momento de muy merecida atención por su obra. Zanele no se llama a sí misma fotógrafa. Ella se llama a sí misma una activista visual. Pero cuando miras una exposición de su obra, es tan exquisitamente hermosa y tan lograda como el arte, por lo que, por supuesto, ella es una artista, es una fotógrafa. El enfoque principal de su trabajo es documentar visualmente los espacios LGBT en Sudáfrica, particularmente la

**Nuestra África, insistimos,
debe entenderse en un
sentido tan amplio como
Europa. No conocemos
a algunas personas de
Albania y les contamos
con entusiasmo cuánto nos
gusta la poesía irlandesa, ni
tratamos de lograr contacto
con un ateniense hablándole
sobre las aguas termales de
Reykjavik. Yo soy de Lagos.
Realmente no quiero escuchar
sobre tu safari o sobre tu
compañero de cuarto tanzano
en los años 60.**

vida de las lesbianas negras. Sudáfrica fue el primer país en reconocer protección para las personas *queer* y trans en su Constitución, pero también ha sido y sigue siendo un lugar donde hemos visto horrores: el asesinato de personas homosexuales, una epidemia de “violación correctiva” y otras obscenidades semejantes. En la obra de Zanele, decenas y cientos de personas aparecen como ellas desean ser vistas. Son hermosas, comunes y orgullosas. No puedo imaginar nada más africano que eso, habitar completamente tu propia piel y decir, por ejemplo: “Soy una mujer, no un hombre, una mujer, incluso si la forma en que soy una mujer no es en la forma que tú esperas”. Así es que eso es Johannesburgo.

Para Lagos, quería pensar en el miedo al ébola. Una de las cosas más interesantes sobre eso, para mí, fue cuán rápida y previsiblemente el discurso se convirtió en uno del salvador blanco: “Qué podemos ‘nosotros’ hacer por ‘ellos’, qué podemos hacer para salvarlos, porque, por supuesto, ellos están indefensos”. Pero cuando llegó el ébola (y casi no hay nada más horrible que esta epidemia), cuando llegó a Lagos, la ciudad negra más grande del mundo, una de las ciudades más grandes del mundo, tenía el potencial de ser un desastre absoluto. Y, de alguna manera, no se convirtió en un desastre absoluto. Fue una tragedia, porque murieron unas 11 personas. Pero la tasa de muertos en Nigeria no fue de cientos ni de miles. No fue ni siquiera de decenas.

Esto se debe en gran medida a lo que hizo el gobierno y en gran medida a lo que hicieron los ciudadanos. Por ejemplo, un joven médico y empresario, Seyi Taylor, comenzó “Ebola Facts”. Lo puso en Twitter y amplificó la campaña de información en curso. Como resultado de esta y otras iniciativas, casi todas las personas en el país sabían qué hacer para mantenerse a salvo. Todo el mundo se lavaba las manos, la gente era muy cuidadosa sobre estrechar las manos con extraños, sobre el contacto público. A la primera señal de fiebre, la gente iba a ver a un médico. Fue una situación realmente sorprendente, y no tuvo en realidad casi

ninguna aportación del exterior. Y el aspecto digital fue crucial. Siempre nos burlamos de los “guerreros de Twitter”, la idea es que lo que sucede en línea no es real. Pero esto fue muy real. Hay muchos jóvenes nigerianos en Twitter y esta fue una forma muy importante de difundirles a ellos información que podía salvar vidas. Daré un segundo ejemplo de Lagos. Tenemos un nuevo presidente ahora. El cambio ha llegado, pero los nigerianos no solo se sientan y aplauden. De manera que Seun Onigbinde comenzó un sitio

web que, desde el primer día, rastrearía el desempeño del presidente en relación directa con cualquier promesa particular que hiciera en el transcurso de la campaña. Así es como vivimos ahora, entendiendo que no nos está haciendo un favor al ser nuestro presidente, sino que le estamos haciendo un favor al elegirlo. Eso parece ser, para mí, un cambio significativo, un cambio radical, facilitado en gran medida por el hecho de que hay acceso a redes digitales de distribución. Ahora todos pueden ver lo que prometió, incluso aquellos que no estuvieron en su reunión en Yola o en Calabar. Todos pueden ver lo que ha prometido y si

Sudáfrica fue el primer país en reconocer protección para las personas *queer* y trans en su Constitución, pero también ha sido y sigue siendo un lugar donde hemos visto horrores: el asesinato de personas homosexuales, una epidemia de “violación correctiva” y otras obscenidades semejantes. En la obra de Zanele, decenas y cientos de personas aparecen como ellas desean ser vistas. Son hermosas, comunes y orgullosas. No puedo imaginar nada más africano que eso.

está cumpliendo. Y los nigerianos no son sentimentales al respecto: si no está actuando, tienen la intención de hacer que su vida sea incómoda.

Me mudaré a Nairobi, muy rápidamente, y hablaré sobre el corto de Wanuri Kahi, *Pumzi* (2009). Es una película de ciencia ficción, una película hermosa, que es uno de los mejores ejemplos del afrofuturismo debido a sus preocupaciones ecológicas y su feminismo. Es muy interesante para mí, como alguien que creció en Nigeria y ahora vive en Estados Unidos, ver cómo (con la excepción de nuestros genios contemporáneos como Nnedi Okorafor, que debe estar en algún lugar de esta



Teju Cole (1975) ha publicado los libros *Ciudad abierta*, *Cada día es del ladrón* y *Cosas conocidas y extrañas*.

sala) gran parte de la imaginación estadounidense del futuro se inscribe insistentemente en la condición blanca. En el futuro, la gente *blanca* nos salvará, así que si les digo a todos ustedes que hay un asteroide que está a punto de golpear la Tierra, la próxima cosa que van a imaginar es que habrá personas blancas muy heroicas que vendrán con una solución para esto. En algún punto de la película hecha al efecto, podría haber un momento en el que la cámara recorra las naciones de la Tierra, tal vez los Masai en la llanura, que mirarán hacia arriba mientras la nave espacial estadounidense intercepta el asteroide. Esta es en gran medida una idea hegemónica del futuro, y nos desafía a encontrar formas de resistirla activamente: si ellos te roban el futuro, también te roban el presente. Por lo tanto, les recomiendo mucho que vean *Pumzi*, que es sobre el mundo, más grande. Es una película keniana producida en Sudáfrica, sobre el mundo después de un gran apocalipsis y sobre cómo quien en realidad salva a la humanidad es una mujer negra, lo que, cuando lo piensas, tiene mucho más sentido.

La cuarta ciudad es Brooklyn, que es una de las ciudades más importantes de África. Vivo allí, créanme, lo es. Quiero pensar en Brooklyn con respecto a las formas en que ella se organiza como un espacio africano. Una de las más importantes formas recientes en que lo hace es el tipo de presencia en línea que tiene. Ciertos blogs creados en Brooklyn se han convertido en un espacio de reunión para un África internacional y diaspórica, un espacio para comprender la cultura. Uno de mis blogs favoritos en el mundo es *Africa is a Country* ("África es un país"). De vez en cuando, *Africa is a Country* (la gente en su cuenta de Twitter) hará una completa burla de la gente que les escribe, gente

que les tuitea para decirles "Pero África *no* es un país". Y *Africa is a Country* lo retuiteará, solo para ponerlo ahí, algo así como "Sí, lo sabemos". Me encanta *Africa is a Country*, porque es básicamente el interior de mi cabeza. Es Kendrick Lamar, es los salvadores blancos, es Dave Chappelle y Lumumba, es sobre cómo ser joven, privilegiado y negro en un mundo de hegemonía blanca. Es los diferentes artículos que tratan sobre esa experiencia de estar complicado, estar en el mundo, ser la persona desagradecida y sin excusas que eres, cuando se exige gratitud y disculpas como pago por ser negro y estar vivo. Es un tipo de hogar digital para muchos de nosotros que no tenemos hogar, porque parte de la sensación de estar en casa es sentir como si tus modos de expresión y los tipos de lenguajes que hablas culturalmente son escuchados y son compartidos.

De manera que *Africa is a Country* es un buen hogar. Y *OkayAfrica* es otro muy bueno, uno que se enfoca mucho más en la música, pero lo que me gusta de *OkayAfrica* es que su noción de música africana no es en absoluto rígida. Amo *Afropop Worldwide*, y me gusta mucho la música de raíces africanas. Ahí es donde empecé. Crecí en África, soy un tipo ijebu, soy un tipo yoruba, soy un nigeriano, pero cuando llegué a los Estados Unidos comencé a entenderme a mí mismo como africano a través de la música, al comprender que Ali Farka Touré significaba algo para mí y Hugh Masekela significaba algo para mí y Youssou N'Dour también significaba algo para mí y Miriam Makeba, lo mismo. Y fue a través de su música que yo en realidad me convertí en africano en un sentido más amplio. Y luego conocí a otros africanos, y ahora ser africano podría ser una parte

tan fuerte de mi identidad como esas otras cosas que mencioné. Pero creo que también es muy importante actualizar constantemente y estar a la avanzada de eso, de manera que no te quedes en lo simplemente antropológico sobre tu experiencia de tu propia vida. Se trata de comprender que lo que los niños en Lagos están escuchando no solo es importante para ti. Es tan exquisita y sustancialmente africano como Toumani Diabaté tocando la kora. Wizkid y Davido son tan esenciales para lo que está sucediendo como lo son los tipos de música que actualmente están saliendo de Angola y Sudáfrica, la kizomba y el house. Y, por tanto, este es un espacio al que igualmente voy mucho y también es el tipo de espacio que estoy tratando de promover, porque si las personas fuera de África pueden sentirse muy cómodas al incluir al mundo entero en su ámbito cultural, no es solo que deberíamos sentirnos cómodos haciéndolo, sino que ya lo estamos haciendo y queremos que así se entienda.

La quinta ciudad es una que ya he mencionado anteriormente: es Twitter. Se ha convertido en un espacio tan importante para tener estas conversaciones, que estas no están sucediendo en ningún otro lugar. Siempre me enfado, siempre rechazo esa idea de que existe este tipo de separación absoluta entre las personas que marchan en las calles y las personas que hablan de eso en Twitter. Yo marcho en las calles y también suelo hablar de eso en Twitter. Pero también sé que muchas de las personas que marchan en las calles, las personas que han provocado los cambios, las personas que han hecho que los déspotas y los falsos demócratas parezcan tontos y los que los han hecho sentir incómodos, también están organizadas en Twitter. ¿Por qué tantas de las manifestaciones callejeras más grandes que hemos visto en la historia ocurrieron en la última década? Probablemente la manifestación más grande que haya sucedido en Nigeria fue la protesta por el subsidio al combustible hace un par de años. Esto es casi inimaginable sin el tipo de organización que tiene lugar en Twitter, porque hace posible las redes y facilita ese receptivo y muy rápido cambio organizacional en un instante. El domingo por la noche organizas algo, y el lunes por la mañana la gente se ha congregado en las calles, porque todos han visto el llamado en línea. Uno de los usos más vívidos, desafiantes, estimulantes, incómodos y, a fin de cuentas, alentadores de Twitter que he visto últimamente, tiene que ver con los estudios somalíes y todos ustedes saben sobre esto, el fenómeno de los *Estudios Cadaanos*. “Cadaan” es la palabra somalí para “blanco”. Algunas personas comenzaron una revista en Somalilandia y en todo el consejo editorial no había un solo somalí. Una revista de Estudios Somalíes; creo que había allí un par de etíopes, pero por otro lado, todos los demás eran blancos. Ya sabes, a los africanos les gusta quejarse de las cosas, así que una

hermana somalí entró en Facebook y escribió sobre eso, se quejó y comenzó una discusión. Y uno de los estudiosos blancos en este foro, un académico alemán de estudios somalíes, apareció en esta página de Facebook y comenzó a decir todo tipo de cosas que, si tienes amigos, te dirán que no digas en línea. Pero la esencia de lo que estaba diciendo era: “Si ustedes, flojos somalíes, levantarán sus traseros y estudiarán antropología, no tendríamos que hacer sus estudios por ustedes”; era ese tipo de cosas destempladas y condescendientes. Entonces, hubo un rechazo muy enérgico, muy inteligente contra eso, la mayor parte del cual se desarrolló en Twitter con el hashtag #CadaanStudies. Era una manera de pensar colectivamente a través de las variedades de formas en que valoramos un concepto estrecho de creación de conocimiento, uno que está representado por las variedades de saberes que estarían en una revista de estudios somalíes. Pero incluso es de notar las formas en que las personas que están haciendo ese tipo de trabajo, pero que no tienen acceso a las instituciones occidentales, son completamente marginadas y menospreciadas. Esta fue una gran pelea y fue una buena, y tuvo lugar en la esquivo y efímera ciudad de Twitter. Creo que los salvadores blancos estarán más dudosos estos días acerca de esa especie de alegre y fácil exclusión de tomarse la libertad de hablar por otros.

Esas son mis cinco ciudades. Quería hablar de todas estas cosas en términos de énfasis: todas estas cosas son ciertas, así como otras cosas son ciertas, pero definitivamente necesitamos pensar en cómo luce una verdad productiva. ¿Cuáles son las verdades que necesitamos? Binyavanga Wainaina (en comunicación personal) frecuentemente habla en esta línea. “Puede que no tenga una solución”, dice, “pero somos africanos, tenemos una imaginación, tenemos que usar esa imaginación”. Tenemos imaginación. Me gusta. Es un buen lugar para empezar. [S]

Transcripción del discurso inaugural pronunciado en la ceremonia de apertura de la 41ª Conferencia de Literatura Africana sobre “Futuros africanos y más allá: visiones en transición”, que tuvo lugar el 5 de junio de 2015. Publicado en *Journal of the African Literature Association* 11-1 (2017), y en el libro *Narrating African futures: in(ter)ventions and agencies in African and African diasporic fiction* (Routledge, 2019), de Susan Arndt y Nadja Ofuatey-Alazard (eds.). Se traduce con autorización de su autor. Traducción: Patricio Tapia.

La guerra de las estatuas

Derribar una estatua es lo más cercano a matar sin matar. Es destrozar un cuerpo sin que haya sangre o vísceras de por medio. La violencia queda en el orden de lo simbólico. Ahora bien, la pregunta es si esta guerra simbólica logrará terminar con una cultura en que el racismo está enquistado en todas las esferas de la sociedad. Un racismo que está lejos de ser simbólico, sino que se expresa en un costo de sangre y heridos, un flujo ininterrumpido de violencia que hace que ser negro, inmigrante o pobre (que suele ser lo mismo) sea un peligro real y cotidiano.

POR RAFAEL GUMUCIO

El asesinato de George Floyd desencadenó un movimiento de protesta e indignación social que rompió incluso las infranqueables barreras sanitarias del coronavirus. En las más grandes ciudades de los Estados Unidos desfilaron miles de personas gritando “si no hay justicia no hay paz”. Bajo el lema de “Black Lives Matter”, o sea, “las vidas de los afroamericanos cuentan”, se pintaron avenidas, estatuas y muros. La violencia inicial de los primeros días, con sus habituales saqueos, lejos de ir escalando se fue moderando cuando las autoridades locales y sus policías fueron, de a poco, admitiendo las razones de la demanda. Que el presidente Trump hiciera justo lo contrario, sirvió para orientar el fuego: en plena campaña electoral, el racismo del presidente se convirtió en un argumento más de la oposición demócrata, la cual, además, tuvo el buen olfato (o la inteligencia) de no encabezar ni apropiarse del movimiento.

A diferencia de lo que ocurrió en Chile en octubre del 2019, la élite de la izquierda (o lo que se puede llamar así en Estados Unidos) no quedó aislada y a contramano del movimiento. Los Starbucks y las tiendas Apple dejaron de ser saqueadas, pero la rabia tantas veces juvenil se dirigió contra un objetivo que, para todo francotirador, tiene la enorme ventaja de no moverse: las estatuas.

Cuando se derriba una dictadura, de izquierda o de derecha, lo primero en caer son sus estatuas. Lo vimos en la ex Unión Soviética, lo vimos en Irak, lo vimos en Ucrania. Nadie derriba la estatua de un presidente mientras gobierna. Pero el hecho de que un presidente que encarna una supuesta supremacía blanca siga gobernando en EE.UU. es poco probable: las estatuas caídas de sus ancestros señalan que no tiene lugar en esta historia que se está escribiendo en las plazas de los Estados Unidos.

Derribar una estatua (como ha sucedido con los monumentos a militares del ejército del sur o de líderes racistas) es lo más cercano a matar sin matar. Es destrozar un cuerpo, que su cabeza ruede por el suelo, que las piernas y brazos se desprendan, sin que haya sangre o vísceras de por medio. Es una forma de vivir la violencia sin que esa violencia cueste vida o dolor. Todo queda en el orden de lo simbólico. El ataque continuo y coordinado a las estatuas se inscribe justo entre la acción directa de los Black Panther en los años 60, que no trepidaban en derribar también a humanos de carne y hueso, y la no violencia activa de Martin Luther King, quien decía que no había que tocar ni un solo cuerpo.

Las dos formas de lucha, activa o pasiva, implican sin embargo riesgos que están lejos de los que asumen



los derribadores de estatuas, hombres y mujeres generalmente anónimos. Las estatuas no responden con fusiles, y la policía generalmente se ha mantenido impasible ante los ataques. Se agrede una cosa que tiene forma y nombre de persona, pero no se mata a nadie. La amenaza de Donald Trump de condenar a 10 años de cárcel a quienes sigan derribando las estatuas de “veteranos de guerra”, se parece a la mayor parte de sus promesas: está completamente vacía.

Como el coronavirus está disparado, las grandes manifestaciones no han sido posibles. Otros actos de desobediencia civil, como huelgas de hambre, chocan con el mismo problema de salud pública. Y una resistencia armada choca con el poco apoyo de una población que siente por su Constitución un respeto casi religioso, y que tiene uno de los ejércitos y servicios de inteligencia más eficientes del mundo.

Con poca gente bien organizada, la caída de estatuas mantiene vivo el movimiento sin necesidad de un gran sacrificio humano. Bien lo supieron los talibanes al bombardear los monumentos budistas que contaminaban la Afganistán que deseaban fundar. Algo parecido se puede decir de Daesh, que acometió la destrucción de monumentos en Palmira, Siria, y si no es por la abundante exposición mediática que sus actos de iconoclastia tuvieron, nada los hubiera detenido.

La pregunta es si la guerra simbólica tiene los efectos que esperan, es decir, si logrará terminar con una cultura en que el racismo está enquistado en todas las esferas de la sociedad. Un racismo que está

lejos de ser solo simbólico, sino que se expresa en un costo de sangre y heridos, un flujo ininterrumpido de violencia que hace que ser negro, inmigrante o pobre (que suele ser lo mismo) sea un peligro real y cotidiano.

Desde un punto de vista, la muerte de George Floyd sería la confirmación de la ineffectividad de las guerras simbólicas. Porque nadie puede ignorar que en los Estados Unidos hay hasta palabras que no se pueden pronunciar en voz alta, días en que se conmemora a Martin Luther King y a otros próceres de los derechos civiles, que se estudian sus batallas, dolores y victorias en los colegios. Son muchas universidades las que se especializan en los estudios de la cultura afroamericana. Pero nada de eso paró a Derek Chauvin a la hora de estrangular a su víctima. Un acto, y este es el fundamento mismo de la protesta, que es cualquier cosa menos aislado.

Aunque podría ser al revés, que la airada reacción no solo de la comunidad afroamericana sino de la población general y de muchas autoridades, sea una victoria de la guerra cultural. El rechazo al racismo no tiene que reinventarse cada vez, encuentra su *pathos* en la vieja lucha por las palabras, las imágenes y los gestos. Los puños en alto, las canciones, los conceptos que el movimiento por los derechos civiles acuñó en sus años de gloria, resucitan de la misma forma en que lo hace un conocimiento que no es del todo instintivo, de cómo graduar su fuerza y mantener la tensión sin ceder terreno a sus enemigos.

En las guerras simbólicas nadie muere, y carecen de un resultado claro y evidente. Es imposible saber cuántos crímenes racistas impiden los grafitis, las canciones, las coreografías, las tesis universitarias. Es imposible, sin embargo, no constatar que hacen visibles temas y urgencias, que despiertan debates atávicos, y que muy lejos de las calles o las casas donde mueren las personas por las que marchan, hay algo importante que cambia y avanza.

No cabe duda de que sin esas luchas simbólicas jamás un afroamericano, hijo de un inmigrante nigeriano, habría llegado a ser presidente de Estados Unidos. Obama es un evidente fruto de la tan denostada corrección política y un reflejo de la apertura de las universidades y otras instituciones a cuotas de representación de minorías hasta ayer marginadas. Con todo, su llegada al poder no impidió que los policías siguieran matando a afroestadounidenses en las calles con una impunidad que hizo que varias veces los guetos se encendieran de impotencia y rabia. El sentimiento de injusticia, que era más que un sentimiento, se calentó mucho más, justamente porque en los símbolos la guerra parecía haberse ganado. Es como si les dijeran: no, era broma, no han triunfado.

La llegada de Donald Trump al poder fue quizás la prueba de que esa guerra simbólica tenía otras vueltas inesperadas. Revestido de un aura de desparpajo, Trump se convirtió en el hombre que podía hablar sin filtro, es decir, de comentar lo que muchos piensan pero no se atreven. Lo políticamente correcto resultó ser políticamente ineficiente o claramente perjudicial a la hora de conseguir que un hombre abierta y francamente xenófobo sucediera a un presidente afroamericano e internacionalista. Lo políticamente correcto implica la idea de que alguien corrige políticamente a otro. Ese alguien es con frecuencia de la élite universitaria, en su mayoría blanca. En Estados Unidos, donde el marxismo se enseña en

las escuelas de literatura y parece ignorarse en las de economía, la lucha de clases es para la izquierda la verdadera palabra prohibida. La idea de que es la clase privilegiada la que designa y elige cómo y cuándo hay que respetar a los menos privilegiados, conserva la distancia entre la universidad y el suburbio, donde siguen viviendo ajenos al debate aquellos que sufren la violencia no simbólica.

Desde la perspectiva de la lucha de clases, bien podría acusar a las guerras simbólicas de usar el dolor de George Floyd para promover agendas y temas y preocupaciones de la misma élite a la que el policía

que lo mató pensaba proteger. Obama, un representante de la élite afroamericana, se vio bendecido por la lucha que dio Rosa Parks en los 50, pero eso no impidió que en su mandato las nuevas Rosa Parks fueran arrastradas fuera de otros buses. Porque los buses aquí son como las estatuas: simbólicos.

Que una élite afroamericana, o que las mujeres profesionales, consigan un trato justo, es un logro que bien vale celebrar, pero, ¿qué parte de ello les toca a los George Floyd o a los cientos de miles de mujeres asesinadas por sus maridos?

Cuando la atención se focaliza en la plaza central de la ciudad, vuelve indefectiblemente a alejarse de los guetos donde viven los que no importan. Las estatuas sitúan la pelea justamente entre los que tienen el poder. Historiadores, sociólogos, escritores e intelectuales de toda laya defienden los méritos de tal o cual estatua. O la critican. Son estatuas, qué duda cabe, de hombres blancos. El sueño tantas veces negado por los hechos de que el pasado puede corregir el presente o evitar que los errores de ayer se repitan mañana, domina de pronto un debate por completo universitario, un debate que está muy lejos de la calle de Minneapolis donde todo empezó esa tarde de primavera en que un hombre gritó que no podía respirar y otro le quito incluso ese poco aire que le quedaba. [S]

En Estados Unidos, donde el marxismo se enseña en las escuelas de literatura y parece ignorarse en las de economía, la lucha de clases es para la izquierda la verdadera palabra prohibida. La idea de que es la clase privilegiada la que designa y elige cómo y cuándo hay que respetar a los menos privilegiados, conserva la distancia entre la universidad y el suburbio, donde siguen viviendo ajenos al debate aquellos que sufren la violencia no simbólica.

Xampurria

¿Es posible reimaginar un país mestizo o híbrido, considerando que la violencia en los territorios mapuche ha escalado tanto por el lado de los comuneros como del Estado? ¿Posee la violencia de Estado una dimensión racista? Y si retrocedemos en el tiempo, ¿no fue la “ocupación” de La Araucanía un proceso violento por medio del cual se construyó el Estado chileno? Con estas preguntas, el autor de este ensayo quiere contribuir a un debate que se ha vuelto más crispado en el último tiempo.

POR FERNANDO PAIRICAN

Con el estallido social del 18 octubre de 2019, una de las preguntas que escuchamos los mapuche fue: “¿Por qué en el sur no estábamos movilizándonos por una nueva Constitución?”. Había un dejo de crítica en la pregunta, al dar por hecho cierto desinterés por los acontecimientos que estaban sucediendo en el país.

Poco después, en una conversación con Ana Llao para el libro *Wallmapu. Plurinacionalidad y nueva Constitución* (Pehuén, 2020), le comenté que, ante los hechos ocurridos en Santiago, miembros del movimiento se reunieron para manifestar en la plaza Teodoro Schmidt, de Temuco, sus puntos de vista políticos. Durante la concentración, luego de marchar en dirección a la cárcel y exigir la libertad de los prisioneros políticos, algunas estatuas fueron derribadas. Lo mismo sucedió en Concepción con la imagen de Pedro de Valdivia y con la de Cornelio Saavedra en Collipulli.

Por otro lado, en la capital, donde vive un porcentaje significativo de la población mapuche, los grafitis y rayados daban cuenta de la presencia mapuche en las manifestaciones. La académica Elisa Loncon constató que esta presencia no se suscribía solo a la *wenufoye* (bandera), sino también al *mapuzungun* (idioma) en los

muros de la capital. La mapuchización del 18 de octubre concluyó con la instalación de un Rewe en Plaza Baquedano a las pocas semanas del estallido social, símbolo de la lucha por el reconocimiento y el fin a la exclusión política.

La pregunta latente era: ¿será posible reimaginar un nuevo país?

Los datos entregados por el Centro de Estudios Interculturales Indígenas (ELRI) el año pasado, dan cuenta de un aumento en la identificación en Chile como indígena. En este fenómeno, las políticas públicas de afirmación identitaria y la conformación del movimiento mapuche han contribuido a un cambio de imaginario en la población. Lo interesante es la identificación de las nuevas generaciones con una pertenencia étnica que no excluye, en algunos, asumirse como parte de la comunidad “chilena”; se trata más bien de la convivencia, en una perspectiva intercultural, de las identidades políticas (ELRI da cuenta de que sobre un 85% de andinos y mapuche se identifican como chilenos).

A las pocas semanas del 18 de octubre, el alcalde de Tirúa, Adolfo Millabur, viajó a Santiago a comprender lo que estaba ocurriendo. A juicio del edil, la nueva Constitución debía ser plurinacional, con perspectiva



La emergencia indígena en América Latina a partir de los años 90 aspiraba a ampliar los horizontes democráticos a través de la Autonomía.

intercultural. Según él, frente a la ausencia de derechos indígenas se vuelve necesario dismantlar algunas políticas públicas que fomentan la segregación. Si retomamos la idea de Norbert Lechner, es necesario un nuevo orden que responda a la desafección hacia la democracia. Un modo distinto de pensar la política.

Los desajustes entre los Estados nacionales, quienes deberían tutelar los derechos humanos indígenas, negados en reiteradas oportunidades, han terminado por crear ensayos políticos en los cuales la democracia no concuerda con las representaciones simbólicas existentes. Eso fue lo que sucedió el 18 de octubre del año 2019: múltiples culturas e identidades en pos de crear un nuevo país como sujeto de derechos que se unen para un cambio constitucional.

La emergencia indígena en América Latina a partir de los años 90 aspiraba a ampliar los horizontes democráticos a través de la Autonomía. La intención última era conciliar la situación de las naciones indígenas a través de la plurinacionalidad. A ese proceso lo

hemos llamado "vía política" a la Autodeterminación. Sin embargo, la vía democrática para consolidar las rebeliones indígenas en la década del 90 dio un giro hacia las revoluciones armadas, como lo constatan las insurrecciones del Ejército Guerrillero Tupak Katari en Bolivia y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México.

¿Por qué se optó por la violencia en Chile?

En primer lugar, porque la política indígena de los gobiernos de la Transición no logró canalizar los derechos políticos de los pueblos originarios dentro de la institucionalidad. Los indígenas quedaron como sujetos clientelares, debían recibir y ser acríticos ante las políticas públicas de los gobiernos.

La irrupción de la Coordinadora Arauco Malleco, en 1998, fue una crítica a las políticas indigenistas de aquella época; el uso de la violencia por parte de comuneros mapuche, si bien nació como un acto espontáneo (quema de los camiones de Lumaco en 1997), con el tiempo se adoptó como una forma de hacer política.

El movimiento mapuche teorizó sobre el ejercicio de la violencia política como instrumento entre 1997-2010. El “legado” de los toqui fue recuperado, igual que la historia de la Resistencia a la Guerra de Arauco. La narrativa de los sucesos ocurridos en la Ocupación de La Araucanía, tanto en el siglo XVI como XIX, al ser reinterpretada por los mapuche, derivó en una “reinención de la tradición”. Al hacerlo, el uso de la violencia como instrumento de acción colectiva se fortaleció ante el retorno de los *weichafe* (guerreros).

En poco tiempo, la violencia entre agricultores y mapuche fue escalando cada año un peldaño más. El Estado, a su vez, diseñó un plan de contrainsurgencia a baja escala, que se denominó Operación Paciencia (2002-2006) y que luego tendría una segunda oleada con la Operación Huracán (2010-2014).

La consecuencia ha sido el surgimiento de nuevos movimientos mapuche de resistencia. A mediados del 2013 nació Auka Weichan Mapu y hace pocos años la Resistencia Mapuche Lafkenche. Ambas comparten el uso de la violencia política como instrumento de acción colectiva.

Aunque el contexto latinoamericano era propicio, la historia local también potenciaba la violencia: ¿no fue la “ocupación” de La Araucanía un proceso violento por medio del cual se construyó el Estado chileno? La consecuencia de la derrota mapuche atrajo la pérdida de las tierras y la pobreza; también un lugar racializado al interior de la estructura económica del país. A partir de esta tesis, como han dado cuenta los historiadores Gabriel Salazar y Julio Pinto, la relación con el pueblo mapuche no sería distinta ni menos una excepción en los últimos años, sino una continuidad.

El mayor problema (o distinción) es que la violencia de Estado adquiere dimensiones raciales, al criminalizar a los activistas por la Autodeterminación.

Se puede discutir cuál “vía” es la mejor para llevar adelante la Autodeterminación. Me inclino por la que sitúe la democracia como mecanismo de representación, aunque la porfía en avanzar en torno

a los derechos fundamentales por el Estado chileno, que ha cerrado en todo momento la discusión para un cambio político, incluso ha hecho que la radicalización de ciertas facciones del movimiento autonomista sea considerada legítima por algunos miembros de su población.

Si sumamos el contexto de pandemia que vivimos, con los problemas de abastecimiento en la población mapuche y la ausencia de trabajo por una economía informal en Wallmapu, la radicalización étnico-política es muy factible. Y no hay que olvidar el encarcelamiento de los dirigentes.

En su último libro, la escritora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui hizo un llamado a recuperar el

concepto de René Zavaleta Mercado de lo “abigarra-do”. Lo llamó un *mundo ch’ixi es posible*, es decir, mestizo. Aspecto similar ha emanado de Elicura Chihuailaf, quien ya en 1999 escribió de la necesidad de fortalecer la “morenidad”. ¿Será que hemos perdido lo *xam-purria* (mestizo-híbrido) en detrimento de los absolutos políticos?

La historia mapuche de los últimos 30 años ha estado marcada por un crecimiento político-intelectual. El movimiento se convirtió en un laboratorio de ideas de humanidad que oxigenaron la posdictadura. Sin embargo, la respuesta del Estado con una doble política de

reconocimiento y criminalización ha terminado por acentuar las opciones radicales en el escenario político. Existen cicatrices, producto de los últimos 20 años de violencia estatal en las nuevas generaciones mapuche, que irrumpe hoy con mayor voluntad de operar en el territorio mapuche. En este contexto, es urgente un nuevo marco para las relaciones interculturales. Los gobiernos que vinieron después de la dictadura de Pinochet dieron pie a una época de mejores relaciones, pero hoy estamos en retroceso, a menos que se tome la opción de un nuevo acuerdo país: ¿Autodeterminación, Autonomía o un Estado Plurinacional? El debate está abierto. ¿Tendrá la élite la capacidad de comprender lo que está en juego en relación con los pueblos originarios? Parafraseando a Álvaro García Linera, aún es tiempo de repensar “un nuevo horizonte de época”. [S]

La narrativa de los sucesos ocurridos en la Ocupación de La Araucanía, tanto en el siglo XVI como XIX, al ser reinterpretada por los mapuche, derivó en una “reinención de la tradición”. Al hacerlo, el uso de la violencia como instrumento de acción colectiva se fortaleció ante el retorno de los *weichafe* (guerreros).

Vías respiratorias

A causa de la asfixia el coronavirus ha matado a cientos de miles de personas en el mundo entero. Asfixiado murió también George Floyd a manos de la policía. Sí, los dos hechos que han sacudido a Estados Unidos en el último tiempo tienen que ver con la asfixia. Y la falta de oxígeno se aprecia también en los cielos contaminados y en los incendios forestales cada vez más regulares. De todos modos, pulmones hinchados de aire han hecho su aparición en los gritos indignados de los manifestantes que piden terminar de una vez con la violencia racial.

POR MARY LOUISE PRATT

La rutina de Xigong que sigo todos los días en YouTube se basa en la respiración. “Si quieres más energía, el mejor lugar para comenzar es tu respiración”, dice mi adorable guía con los brazos flotando sobre la cabeza y luego bajando hasta agacharse. El Xigong volvió a mi mundo con el confinamiento del covid-19, un ritual para inaugurar un día más en el búnker. Todos hemos estado buscando pequeñas formas de afirmar la vida.

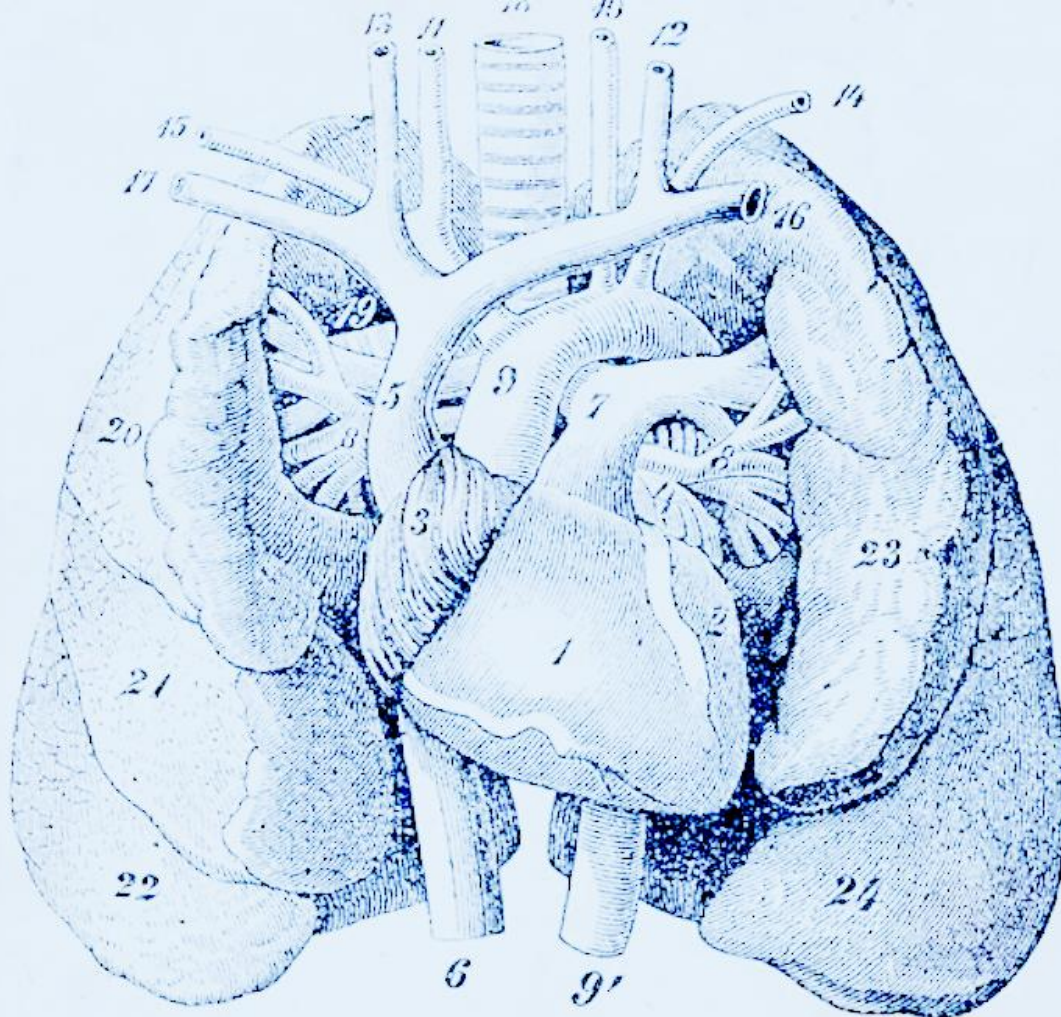
¿Es extraño o sobredeterminado que los dos eventos épicos que han sacudido a los Estados Unidos y al mundo —la pandemia y el asesinato de George Floyd— tengan ambos que ver con la asfixia? De las 112.000 personas (una cifra reconocida como subestimada) que han fallecido por causa del coronavirus en Estados Unidos, casi todas murieron asfixiadas al fallarles los pulmones, o murieron por los efectos devastadores de ser colocadas en máquinas de respiración. Al igual que Eric Garner y tantos otros, George Floyd también fue asfixiado cuando un policía le bloqueó la vía respiratoria durante el tiempo suficiente para matarlo. Los linchamientos clásicos consistían en estrangular a las personas al colgarlas; la versión contemporánea es ahogarlas con los brazos alrededor del cuello. Son exactamente lo mismo: espectáculos públicos que usan el bloqueo de las vías respiratorias como instrumento de terror racial.

Como la mayoría de los mamíferos, los cuerpos humanos tienen dos pulmones, dos ojos, dos riñones, dos orejas, pero solo una vía respiratoria cerca de la

superficie del cuerpo. Si se bloquea —con una uva, un brazo, o una horca— agonizas terriblemente y mueres. La estrangulación es una de las pocas maneras en que los humanos pueden matar a otros humanos sin usar un arma. En el caso del covid-19, son los pulmones que fallan, incapaces de absorber el oxígeno. Así también las personas agonizan terriblemente mientras mueren.

Hemos estado viviendo la política de la respiración —a quiénes agarran y estrangulan los policías, y a quiénes no; quiénes deben temer y quiénes no; quiénes reciben acceso a oxígeno, respiradores, ventiladores, y quiénes no; a quiénes se les dice que se queden en casa, y a quiénes se les obliga a exponerse; quiénes están atrapados en instituciones abarrotadas de gente; quiénes pueden auto-aislarse; a quiénes se les provee protección y a quiénes no; quiénes pueden hacerse la prueba y quiénes no. La gente guarda sus oxímetros al lado de sus cepillos de dientes. En este momento extraordinario, la pregunta “qué vidas son prescindibles” se responde en la administración de las vías respiratorias. Se lleva en el aliento. El lenguaje se tuerce: ser “esencial” es estar en riesgo. En riesgo porque eres esencial para el virus también. Requiere un portador vivo.

El virus mata por vía respiratoria pero también se propaga por vía respiratoria. La fuerza del aliento vivo lo transporta de portador en portador. Con la pandemia, el contrato social muta y se convierte en un asunto de cómo la gente administra su propia respiración. La responsabilidad cívica se reduce a no respirar cerca de los demás. Respirar a propósito sobre otra persona se



vuelve un arma y un crimen. La socialidad se tuerce: la separación física se convierte en la expresión primaria de la solidaridad cívica y de la amistad y el amor. Los gobiernos aprueban leyes que la requieren —hay respiración legal y respiración ilegal. Los opositores del gobierno, por supuesto, rechazan estos términos. Insisten en el contrato social pre-viral —el derecho a reunirse, el derecho a infectar y ser infectado, a respirar sobre alguien y a que le respiren encima a uno, sin normas del Estado. Las iglesias exigen estatus especial, y pierden en la Corte Suprema por un único voto. Pero solo la intervención divina podría conseguir que un servicio religioso sea seguro. Como aprendió un grupo en Washington, el ensayo del coro te puede matar.

Cuando el virus llegó al norte de California en marzo de 2020, mucha gente ya tenía mascarillas N95. Las usaron durante los incendios de noviembre de 2018 que llenaron sus vecindarios de humo, y que incendiaron todo a su paso a temperaturas nunca antes vistas en incendios forestales. Aunque los virus están vivos y el fuego no, ambos se propagan y ambos requieren oxígeno para hacerlo. Cuando los fuegos forestales matan a las personas, lo hacen también por asfixia, y de igual forma, la única manera de extinguir un incendio forestal es sofocarlo. De lo contrario, como el virus, hay que dejarlo quemar hasta que se quede sin combustible. Como el covid-19, como el gas lacrimógeno, como el aire contaminado, el humo ataca los pulmones. Hace daño al montarse en el aire y entrar en el cuerpo que lo respira. Las mascarillas te ayudan pero no te salvan.

Ochenta y dos personas murieron en los incendios forestales de Camp en 2018, además de un sinnúmero de animales salvajes. Aquí la política de la vida y la respiración generó dos preguntas análogas a las que genera el virus: ¿Deben los gobiernos intentar sofocar los incendios o dejarlos quemar? ¿Se les debe prohibir a las personas vivir en lugares propensos a incendios, o es su derecho cívico hacerlo, sin importar el riesgo para sí mismas y para los demás?

La contaminación del aire es, sin duda, el gran problema tácito de la política de la respiración. Es una de las razones por las que las personas negras, no-blancas y pobres tienen más probabilidad de morir de covid-19, ya que es más probable que sufran de afecciones pulmonares relacionadas con la contaminación. Existe una geografía política de la respiración, y esta también puede torcerse. En muchas ciudades, los cierres por el covid-19 redujeron la contaminación en el aire lo suficiente para volver a hacer visibles algunos puntos de referencia en el paisaje —se podían ver las estrellas en Mumbai, los Andes en Santiago, el Monte Everest en Katmandú. Se podía respirar mejor, incluso con la mascarilla puesta. Los paisajes sonoros también cambiaron. Se podían oír los pájaros en Brooklyn, y el silencio también. Para muchas personas, el confinamiento, además de traer tensiones, trajo también placeres, algunos nuevos, algunos perdidos hacía tiempo.

Alrededor del mundo, en ciudades cerradas, la gente conservaba un poco de colectividad a través de ovaciones de dos minutos a una hora específica cada

noche. Los ciudadanos no esenciales, y por ende protegidos, les rendían tributo a los ciudadanos esenciales, y por ende en peligro, que brindaban su cuidado y su mantenimiento. La gente llenaba sus paisajes urbanos no con cuerpos sino con aliento —alaridos, gritos y silbidos, acompañados de cacerolazos, sirenas, aplausos. Aquellos que aún respiraban solos representaban a los que no podían.

Y sin embargo, hubo otros sonidos impulsados por el amor que no zarparon en esas ondas sonoras comunales: los alaridos y gemidos del duelo. En otro giro cruel, el virus tornó peligroso que los vivos lloraran a los muertos, o que les susurraran o que les cantaran mientras morían. De todos los daños y destrozos que la pandemia ha causado en el mundo, este dolor truncado podría ser el más profundo y el más duradero. Los moribundos usando su último aliento para decir adiós por un celular que algún empleado les sujetaba al oído, antes de pasar a la próxima muerte sin aliento. Los familiares que no tuvieron la oportunidad de decir lo que nunca dijeron y ver fallecer a un ser querido. Los empleados abrumados por el peso de estas despedidas frustradas. Los sobrevivientes que no pudieron reunirse en rituales imposibles de sustituir. Como el virus mismo, el duelo se

desprende por la respiración, en palabras y canciones, suspiros, gemidos, llantos, rugidos de rabia. No ha surgido un ritual de las siete de la noche para esto.

El dolor y la rabia, creo yo, le dieron a la muerte de George Floyd la potencia para sacar a las calles a tantos millones alrededor del mundo. Ya estábamos de duelo, acosados y rodeados por la muerte durante meses. A partir del asesinato, y del video del asesinato, surgió una imperativa que superó las imperativas del virus. No había forma de quedarse en casa. La política de la respiración: la necesidad de vivir en un mundo libre del virus se vio superada por la necesidad de vivir en una sociedad libre del terror racial. Los sacrificios requeridos para extinguir el virus no se compensarían por un mero regreso a un mundo social en el que las muertes como la de Floyd siguieran siendo rutinarias. Las medidas extremas para responder al virus hicieron posibles los reclamos extremos en la calle, por dos semanas enteras. Cortarle el financiamiento a la policía,

abolir la policía, acabar con el racismo sistémico, ya estamos hartos, la verdadera pandemia es el racismo, no podemos respirar. El gas lacrimógeno fue otro jugador en la lucha (convertida en arma) por la respiración; las mascarillas fueron otro —los policías se negaron a usarlas, aun cuando te enfrentaban cara a cara.

El levantamiento de George Floyd fue el resultado de años de episodios de brutalidad policial grabados en video, años de activismo en su contra, años de intentos de reforma policial, años de coordinación, especialmente por parte del movimiento Black Lives Matter (Las Vidas Negras Importan). Fue una respuesta a los movimientos de supremacía blanca apoyados activamente por un presidente racista y sus secuaces. Reflejó un cambio en la conciencia de muchas personas blancas,

casi todas menores de 50 años, que han aprendido a reflexionar sobre su blancura como instrumento de injusticia. Hubo una transformación importante: las marchas no eran de gente blanca saliendo “a apoyar a la comunidad negra”. No se trataba de coaliciones. Se trataba de una enorme porción de la ciudadanía exigiendo no vivir en una sociedad fundamentada en el terror racial. Toda esta gente tuvo que elegir: seguir quedándose en casa para evi-

Los linchamientos clásicos consistían en estrangular a las personas al colgarlas; la versión contemporánea es ahogarlas con los brazos alrededor del cuello. Son exactamente lo mismo: espectáculos públicos que usan el bloqueo de las vías respiratorias como instrumento de terror racial.

tar la propagación del virus, o lanzarse a las calles para marchar y gritar, sabiendo que se propagará el virus. No gastar el aliento o ponerlo a trabajar. Los virus no tienen intenciones, pero las personas sí. Para la mayoría, la decisión no parece haber sido difícil de tomar, y casi todo el país y el mundo estuvo a favor. Fue una decisión significativa: habrá que pagar el precio. No sabemos qué tan grande será, pero sabremos su propósito y ojalá lo aceptemos. La libertad requiere riesgos. Claro que es precisamente eso lo que los conservadores blancos dijeron cuando salieron a las playas y a sus manifestaciones en coche. Pero a ellos nadie los está asfixiando hasta morir. [S]

Este texto apareció en la revista estadounidense *Contacto*, el 8 de junio de 2020. Se publica con la autorización de su autora; agradecemos también la traducción de Marlène Ramírez-Cancio.

Otro tiro de cámara

POR MANUEL VICUÑA

Filmada en 1974, aún no destiñe. La película *Diálogo de exiliados*, de Raúl Ruiz, tiene un humor difícil de extinguir. Ese humor que prescinde del chiste se aloja en una manera muy chilena de conversar y discursar, de irse por las ramas y, aun así, arribar a lo esencial. Ruiz tenía un oído privilegiado para los dobleces del habla local. Gran improvisador, le gustaba dejar en libertad al elenco de sus películas para rehuir lo actuado, que le resultaba tieso y declamatorio, y convocar el habla despelotada que termina robándose la escena porque no responde ante nadie.

Diálogo de exiliados narra las pellejerías de los desterrados chilenos en París. Los damnificados de la Unidad Popular todavía sueñan con el carácter pasajero de su condición. Gente de maletas hechas, de acomodos transitorios y renuente a aprender francés. Gente que vive en compás de espera, sin cortar amarras con lo perdido ni tender lazos fuertes con la sociedad de acogida.

La película no gozó del favor de la izquierda. Tampoco dejó contentos a todos los participantes del rodaje, amigos o conocidos de Ruiz la mayoría. Mucha gente le hizo la cruz. Ruiz era un cineasta ladino e inasible, un aliado del azar sin ningún lazo con el cine militante. En *Diálogo de exiliados* traza un retrato sin retoques de la comunidad chilena del exilio parisino. No se cuadra con los bandos en pugna. Ni con la dictadura ni con sus rivales, cuando solo se podía estar a favor o en contra, y cualquier resistencia a esas posiciones implicaba una concesión al enemigo. En ese ambiente, Ruiz, militante socialista, se desmarca y lo hace con estridencia. Tanto el lote de los desterrados como el cantante de derecha en gira por París para promocionar las bondades de la Junta son enfocados con un lente irónico, que se detiene en los gestos

cotidianos, en los diálogos íntimos, en las formas de relacionarse, en los discursos políticos. Todo se tambalea. Las cosas hechas "a la chilena" siempre quedan a medio camino, en un paradero donde impera el absurdo.

Me parece que no hay, en toda la película, conmiseración por las víctimas. Los exiliados no son redimidos por la desgracia que les toca vivir. Ruiz no acusa el golpe del destierro. Con esto quiero decir que evita acercarse al tema con las medidas de higiene que reclaman las experiencias traumáticas. Ruiz, antipañfletario y antisolemne por naturaleza, transforma la política en una farsa. Le pillan el lado cómico a cualquier asunto. Cuando todo daba para producir una película de la épica de la "resistencia", como se decía entonces, Ruiz presenta el antiheroísmo de unas figuras (masculinas, sobre todo) que mezclan la desidia con los residuos de un voluntarismo político que se presta para la sátira, en la misma medida en que se lleva mal con el idealismo. En ese circo pobre, la sombra del pícaro asoma con frecuencia, porque *Diálogo de exiliados* retrata, en el fondo, la picaresca del exilio. Ahí están esos personajes poco escrupulosos, a quienes les gusta sacar su tajada. Pillos, en buenas cuentas, que descubren en su condición de desterrados una treta para burlar a los franceses, y en la solidaridad, una excusa para el chantaje moral.

Atreverse a postular algo así, en esa época, suponía una independencia de juicio extrema. A Ruiz le gustaba hacer películas que no rimaran con nada, y este es el caso. En *Diálogo de exiliados*, la tortura y la prisión política pueden convertirse en logros curriculares que permiten avivarse cuando conviene. Las víctimas de la dictadura no son intocables. Y, por lo visto, tampoco del todo inocentes. Ruiz decía haber vivido el gobierno de Allende como si se tratara de una puesta en escena. Sentía que todos estaban actuando, que todos eran parte del reparto de una obra de teatro donde se derrochaban las palabras, y las acciones decisivas quedaban aplazadas con motivo del parloteo de cualquier perico exaltado por las circunstancias. Esa idea sigue presente en los diálogos de los exiliados que comen a la suerte de la olla.

Ruiz hace de la colonia del exilio un pequeño laboratorio en donde sintetizar los rasgos del carácter chileno que sobreviven a las pasiones políticas, a los descalabros históricos y a las diferencias de clases. Junto a esa cualidad ontológica del "ser chileno", expone el lado bufo de las prácticas que justificaban la percepción del período de la Unidad Popular como el colmo del histrionismo. El éxtasis del asambleísmo y la pantomima de la democracia directa dejan de hacer sentido, y esa pérdida, que en Ruiz supone un duelo sin alharaca, se introduce como una larva en el tronco caído de eso que la voz en *off* de la película llama el "proceso chileno". [S]

Eva Illouz: “El virus ha sido tanto un evento biológico como político”

La socióloga franco-israelí plantea que, después de cuatro décadas de permanente desprestigio hacia el Estado por parte del neoliberalismo, la política ha vuelto con toda su fuerza. Pero no podrá ser como antes, sino que deberá centrarse en la naturaleza, pues resulta evidente que en los próximos años la calidad de la vida dependerá de la forma en que enfrentemos los conflictos medioambientales, climáticos y biológicos. Aquí habla también del aumento de la violencia intrafamiliar durante el confinamiento y de cómo el coronavirus ha modificado radicalmente un componente esencial de la cultura humana: los funerales y la muerte.

POR JUAN ÍÑIGO IBÁÑEZ

Al comienzo de la película *Melancholia*, del director danés Lars Von Trier, la protagonista, Justine, descubre con asombro un pequeño punto azul titilando en el cielo estrellado. En la ficción, el extraño astro ha permanecido millones de años escondido detrás del sol hasta que, emergiendo súbitamente de su órbita, emprende una fatídica “danza de la muerte” que culminará en una inevitable colisión con el planeta. Mientras la enorme esfera se aproxima a la Tierra, los protagonistas se sumen en un estado de angustia y frustración ante un evento para el cual carecen de marcos de referencia, y que acabará para siempre con el mundo tal y como lo conocían.

Fue durante la segunda semana de enero cuando la socióloga franco-israelí Eva Illouz (Fez, Marruecos, 1961) leyó por primera vez sobre un extraño virus surgido en la ciudad de Wuhan, en momentos en que su hijo estaba por viajar a China. Pese a que la enfermedad todavía parecía una posibilidad remota, “como el disco lejano de un planeta amenazador”, dice, su inquietud

aumentaba ante un virus que se propagaba con rapidez inédita y que cada día cobraba más muertos. Aunque finalmente su hijo decidió cancelar el viaje a Asia, “el disco continuó su curso inexorable, chocando lentamente contra nosotros en Europa y Oriente Medio”.

Durante meses la vida se ha paralizado. Mientras la pandemia acelera su expansión en América, Sudeste Asiático y Oriente Próximo, en Europa los sistemas de salud de los países más desarrollados del mundo colapsaron, mientras la cotidianidad de millones de personas se ha visto repentinamente alterada por un evento cuyos alcances aún desconocemos y que nos ha obligado a reflexionar de forma abrupta sobre la enfermedad, el trato que merecen las personas mayores y la posibilidad de la muerte. La crisis también reveló el omnívoro poder de gobiernos democráticos que, por motivos de emergencia sanitaria, suspendieron las libertades básicas de sus ciudadanos, así como las falencias del modelo neoliberal, que en algo más de cuatro décadas ha desmantelado los sistemas públicos de salud y precarizado la fuerza laboral.



¿Cómo seguir después de esto?, ¿cómo descifrar el presente? Desde Jerusalén, Illouz propone una serie de lecciones para el mundo que se avecina: augura el surgimiento de una “nueva política” y advierte sobre los peligros para la democracia si los Estados abordan la crisis económica por la vía del “rescate a los ricos”.

Judía y de orientación marxista, la vida de esta socióloga ha estado marcada por la inmigración: a los 10 años arribó desde el norte de África a París, capital que conformaría su identidad intelectual y donde se beneficiaría de la excelencia educativa del republicanismo francés. Doctorada en Comunicación y Estudios Culturales por la Universidad de Pensilvania, en la actualidad alterna su vida entre Israel –donde es académica de la Universidad Hebrea de Jerusalén– y París, ciudad en la que es directora de estudios de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (EHESS).

Especialista en teoría crítica y en el impacto del mercado en la esfera cotidiana, sus planteamientos

en torno a los efectos del capitalismo constituyen uno de los aportes más frescos y sugerentes en el campo de la sociología de las emociones. En más de una decena de obras ha abordado cómo el mercado moldea las relaciones amorosas (*Intimididades congeladas*), criticado el psicoanálisis y analizado los vínculos afectivos (*Por qué duele el amor*). Incluso examinó la importancia de la cultura pop en fenómenos de masas como *El show de Oprah Winfrey* o el bestseller *Cincuenta sombras de Grey*.

En sus esfuerzos por develar cómo el mercado ha permeado diversos ámbitos de la vida privada, Illouz ha criticado “desde adentro” a un sector del feminismo que, al poner el foco en incorporar a las mujeres a la esfera productiva, en su opinión ha reforzado un modelo de “autonomía, autosuficiencia y racionalidad” propiamente masculino. Para la socióloga, en vez de convertir a las mujeres en las “fuerzas laborales del capitalismo”, el foco del feminismo debería ser otro: hacer de la esfera pública “un espacio de ardiente preocupación para las mujeres”.



—¿Cuáles son los sentimientos predominantes en este momento?

—La crisis del coronavirus ha sido particularmente inaudita y es respecto de ese estado de estupor sobre el que quiero reflexionar. El estupor es, en general, un estado muy raro. Es un estado que nos abruma, pero para el cual no tenemos una rutina o categoría previa con la que lidiar. En este estado de estupor, dos o tres emociones han sido predominantes: miedo, compasión e ira. Miedo a un desastre humanitario, compasión por los médicos y enfermeras de todo el mundo que trabajan para ayudar a los enfermos sin equipo adecuado, y enojo con países que, como Turquía, Israel, Hungría y Estados Unidos, utilizaron cínicamente la crisis para obtener más poder, cerrar los tribunales y gobernar por decreto.

—En los primeros días de encierro, el discurso imperante en redes sociales instaba a “aprovechar el tiempo” y a no dejar de hacer “cosas útiles”. ¿Qué le parecen estos discursos que imponen productividad en momentos de confusión?

—En el siglo XVII, el filósofo y matemático Blaise Pascal dijo que “la única causa de la infelicidad del hombre es que no sabe cómo mantenerse callado en su habitación”. Sentarse en silencio en la habitación de cada uno, que es la enseñanza de la mayoría de las sabidurías mundiales, resulta una forma de tortura silenciosa. Si eso era algo difícil de implementar en los tiempos de Pascal, es casi imposible de hacer en los nuestros, con nuestra identidad tan vinculada a la esfera pública del ocio. Pero confieso que tengo dos

tipos de sospecha: una es la que llama al individuo a retirarse dentro de su espacio interior. Es una forma de renunciar a la esfera política y pública para las personas hambrientas de poder, que lo querrán más que los que se repliegan dentro de sí mismos. Pero también hay una segunda sospecha, hacia aquellos que nos llaman a convertirnos en una unidad productiva, como si fuéramos una máquina que nunca deja de producir los signos de su propia salud y productividad.

—¿Qué le revela la condición de absoluta soledad en que muchas personas están muriendo?

—La muerte es el acontecimiento más codificado y de mayor carga simbólica de las culturas humanas. Pero ¿qué sucede con esta crisis? A las familias se les prohíben las visitas. Incluso, tienen prohibido participar en los funerales. Se ha hablado de entierros en Instagram. Como decía el historiador francés Stéphane Audoin-Rouzeau, se trata de una ruptura muy profunda con lo que constituye un componente fundamental de las culturas humanas y de los ritos funerarios. Piense también en el paciente en la cama de un hospital, ¿qué es lo que ve? No tiene contacto con su familia, no está acompañado por la gente que lo ama, no tiene contacto humano alguno en el sentido más pleno del término, ya que los médicos y los enfermeros están protegidos por un equipo de seguridad que no permite, con frecuencia, ni siquiera ver sus ojos. Es como si el enfermo estuviera cuidado por astronautas y perdiendo todo contacto humano durante los días en los que percibe que la muerte se le aproxima. Los religiosos o la familia ya no pueden acercarse a la cabecera de los moribundos, lo que representa una fractura abismal en la forma de morir. Añadido esto al hecho de que la enfermedad aterroriza a los pacientes, pero también aterroriza a los médicos y al personal que los cuida (en tiempos normales, el médico supone un puerto seguro). De ahí el carácter insostenible de la muerte por covid-19, una muerte que destruye las estructuras simbólicas fundamentales de sí misma.

—¿Qué piensa acerca de la forma en que los gobiernos liderados por mujeres han manejado la pandemia?

—El liderazgo político ha resultado crucial para salvar cuerpos y para rescatar economías e instituciones políticas en otra dimensión: la de género. Las mujeres que lideran gobiernos en países como Taiwán, Nueva Zelanda, Islandia, Noruega, Finlandia, Alemania y Dinamarca han manejado la crisis mucho mejor que la mayoría de sus homólogos masculinos, mostrando compasión, hablando en forma directa y frecuente a los ciudadanos de manera transparente, tomando los peligros en serio y con anticipación. Al hacer todo esto, evitaron una importante crisis sanitaria y económica. Muchos de los gobernantes varones se jactaban tanto como podían. Este estilo de liderazgo

femenino es el resultado del hecho de que las mujeres están socializadas para ocuparse del bienestar de los demás y parecen estar mucho mejor preparadas para cuidar una política de la vida misma, una política cuyo objetivo es preservar las condiciones de vida.

—Esta intimididad forzada también ha producido un aumento global de la violencia doméstica contra las mujeres y niñas, particularmente en los países más pobres. ¿Cómo contribuye este escenario a exacerbar la violencia masculina?

—El hogar está implícitamente estructurado sobre la posibilidad de que hombres y mujeres tengan vidas separadas, es decir, la posibilidad de tener y seguir caminos diferentes durante el día. Agregue a esto el hecho de que los hombres que han perdido su trabajo pierden una parte importante de su sentido del valor y pueden convertirse en una amenaza para sí mismos y para las mujeres de su hogar. La cantidad récord de violencia contra las mujeres durante las epidemias es un recordatorio, si necesitáramos alguno, de que el hogar es habitable para muchos solo si se basa en la presencia de un mundo exterior en el que los dos sexos pueden llevar vidas separadas y del cual puedan obtener un sentido de valor. Después de salir del encierro, en Hubei hubo un número récord de personas que solicitaron el divorcio: descubrieron que el hogar no era el lugar para casarse, al menos no el exclusivo. Para ellas (y muchas otras) el hogar no era tan dulce, después de todo.

—Muchos predicen que aumentará la digitalización de nuestra vida cotidiana. ¿Podría esto tener algún efecto en nuestras relaciones, produciendo una especie de despersonalización del deseo?

—No lo puedo decir aún. Pero lo que es seguro es que nos hemos trasladado de la noche a la mañana a un mundo virtual, lo hemos hecho en todas las esferas, ocio y trabajo al mismo tiempo, y en muchas partes del mundo. Hicimos en un mes lo que podría habernos tomado 10 años. El mundo virtual está aquí para quedarse porque, de repente, descubrimos que

podemos celebrar fiestas de cumpleaños, presentaciones de ballet y óperas a través de Zoom. Eso se mantendrá, hasta cierto punto.

—Algunas democracias semiliberales e iliberales han aprovechado esta crisis para restringir aún más los derechos de sus ciudadanos. ¿Cree que este peligro pueda extenderse a las democracias consolidadas, con un fortalecimiento de la tecno vigilancia, por ejemplo?

—Existe el riesgo de que los Estados piensen en la "emergencia" como un modo de gobernanza, lo que daría demasiado poder al ejecutivo y a los organismos que, normalmente, se encuentran en el trasfondo de los asuntos cotidianos, como es el caso de las agencias de inteligencia. Eso es precisamente lo que ha sucedido en Israel, donde las dos agencias más poderosas -espionaje e inteligencia- tomaron un papel muy activo y frontal en el manejo de la crisis.

—Esta crisis ha revelado repentinamente los problemas de los países más desarrollados del mundo. ¿Qué lecciones podemos aprender de ello?

—Los neoliberales han estado anunciando durante los últimos 40 años que el Estado era demasiado fuerte, inflado y superfluo, pero esa misma gente cambió abruptamente de opinión de la noche a la mañana. Después de décadas en las que el crecimiento económico

sin fin aparecía como la condición ineludible de los seres humanos, la política volvió con toda su fuerza al frente de nuestras sociedades. Pero la política que ha llegado es nueva y lo ha hecho para quedarse: será una política de la naturaleza, que tendrá que enfrentarse cada vez más a catástrofes naturales, ecológicas y biológicas. El coronavirus supone una vista previa de lo que será la política de la naturaleza (ecológica) cuando el medio ambiente y el clima se hundan. Esta política no solo tratará de mejorar vidas, sino también las condiciones de vida. Pero, y esta es la lección número dos, no todos los Estados han ejercido su poder de la misma manera. La crisis del coronavirus mostró a las naciones y a los países en todas las fortalezas y disfunciones de sus regímenes políticos. Israel demostró ser lo que siempre supimos: un Estado en

**"Es como si el enfermo
estuviera cuidado
por astronautas
y perdiendo todo
contacto humano
durante los días en
los que percibe que la
muerte se le aproxima.
Los religiosos o la
familia ya no pueden
acercarse a la cabecera
de los moribundos, lo
que representa una
fractura abismal en la
forma de morir".**



que los problemas civiles se consideran problemas de seguridad. Los servicios secretos no utilizaron tecnología antiterrorista para rastrear a los ciudadanos solo porque el gobierno no pudo proporcionar al Comité de Defensa de la Knéset (Parlamento) datos sobre la cantidad de personas que han violado sus órdenes de aislamiento y sobre cómo se mantiene la base de datos. Estados Unidos mostró lo absurdo de su libertad religiosa radical: algunos estados (como Kansas) rechazaron las órdenes de encierro en nombre de su derecho a reunirse en iglesias, mientras que otros estadounidenses exigieron insistentemente su derecho a comprar. El virus ha sido tanto un evento político como biológico.

—¿Cómo podría surgir una política de la naturaleza, considerando que la administración Trump ha aprovechado la actual crisis para bajar los estándares de las reglas que protegen el medio ambiente y la salud pública?

—Trump sabe que morirá, y probablemente sea relativamente pronto, dada su edad. Entonces, simplemente no le importa. “Después de mí, el diluvio”, o más bien “después de mí, el calor insoportable” es la filosofía que lo guía. No le importa hacer cosas que afecten a la humanidad, siempre y cuando él y sus amigos puedan seguir disfrutando. Él encarna todo lo que está roto y corrupto respecto de la política contemporánea. Bolsonaro es otro ejemplo de político que pasará a la historia por haber contribuido al colapso del sistema ecológico. Habrá un tribunal de la historia en algún momento. No excluyo que, en tales tribunales, Trump o Bolsonaro aparezcan como monstruos que voluntariamente tomaron decisiones que llevaron al planeta a una profunda crisis. No quiero decir que habrá una gestión exitosa de desastres naturales —yo misma

escribí sobre Trump recortando presupuestos para la lucha contra las pandemias—, simplemente dije que si eres o no un político corrupto, tendrás que lidiar con este tipo de crisis. Cada vez más tendrán que lidiar con desastres naturales. Esperemos que poco a poco sea más claro para los ciudadanos que tales líderes están unidos en acelerar el proceso por el cual el mundo se volverá un lugar imposible de habitar.

—¿Cómo afectará esta pandemia al sistema capitalista?

—Tenemos dos modelos de intervención masiva del Estado en una gran crisis económica: el *New Deal* (ayuda que llega a todas las clases sociales) o el rescate de 2008. Si los paquetes de estímulo se destinan principalmente a ayudar a los ricos, en forma de exenciones fiscales y una mayor desregulación y explotación de la crisis, habrá disturbios masivos y la democracia estará en peligro. Si queremos mantener la democracia, tendremos que hacer que los ricos sean solidarios.

—Como ocurre cada tanto, ya hay quienes auguran el fin del neoliberalismo frente a un nuevo “retorno del Estado”. ¿Vaticina usted lo mismo?

—Habrá cambios pero, una vez más, es difícil decir quién sabrá mejor cómo explotar la falta de confianza en los líderes y políticos en muchos o la mayoría de los países del mundo. También, como dije, dependerá de la forma que tome la ayuda que irá a los trabajadores, desempleados y pequeñas empresas. Si es bajo la forma de un *New Deal* o, por el contrario, un rescate a los ricos, como sucedió en 2008: eso hará una gran diferencia. Creo que esta crisis empoderará a los partidos verdes y, sobre todo, a los jóvenes de la generación covid que habrán llegado a presenciar cómo se ve el colapso del mundo. [S]



Ilustración: Verena Urrutia

“A veces, simplemente vivir es un acto de valentía”.

- Montaigne

La medicina como religión

Durante la pandemia, el filósofo italiano ha escrito una serie de columnas para la página de la editorial Quodlibet, las cuales fueron publicadas por revista *Santiago* en su sitio web en dos entregas. Ahora reproducimos uno de sus textos más profundos y punzantes, donde Agamben intenta establecer las características esenciales de esta fe con la cual comenzamos a lidiar de manera creciente: la ciencia, y en particular la medicina, que hoy más que nunca se ha erigido por sobre las otras dos religiones modernas: el cristianismo y el capitalismo.

POR GIORGIO AGAMBEN

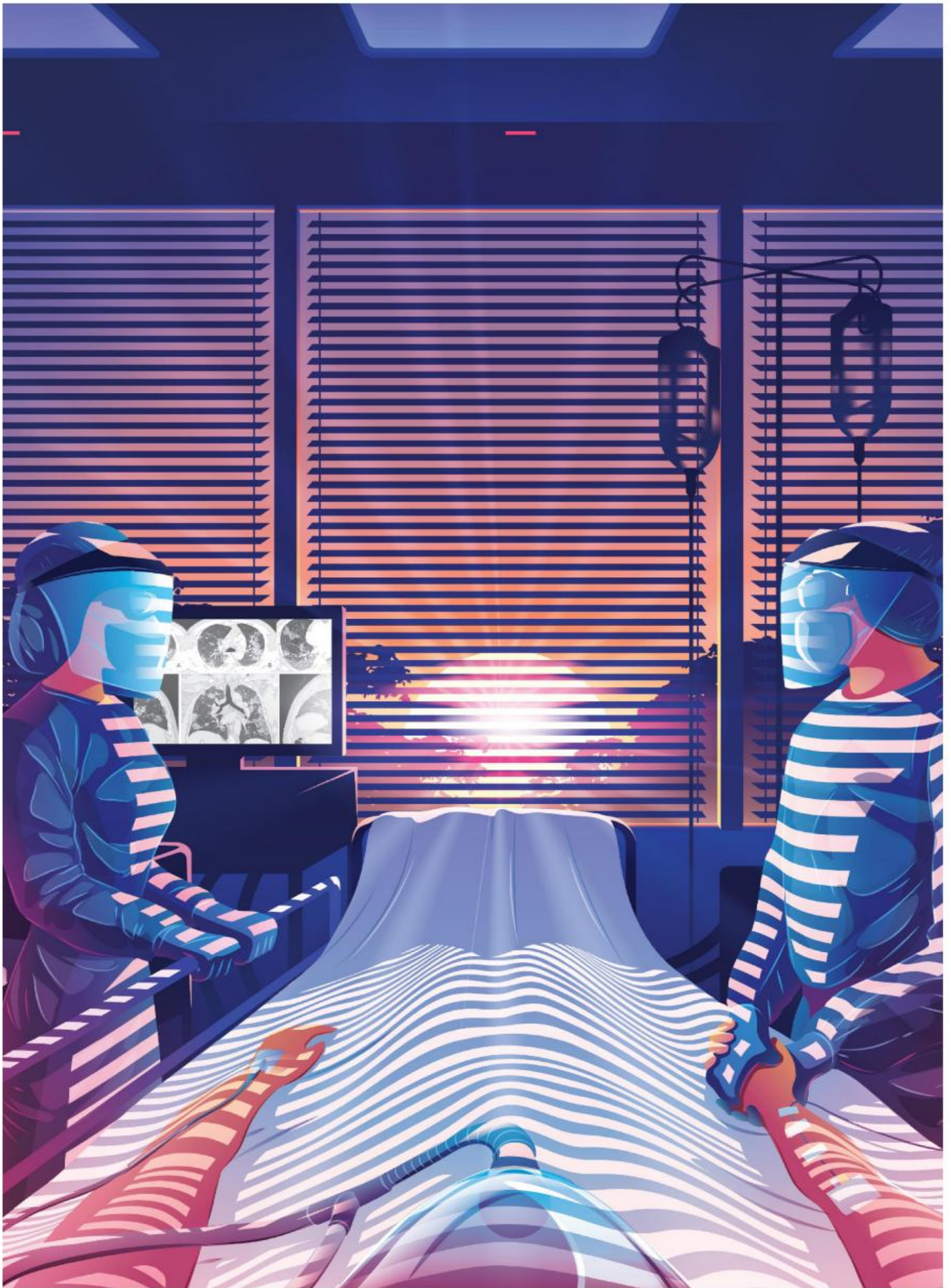
Que la ciencia se ha convertido en la religión de nuestro tiempo, aquello en lo que los hombres creen que creen, es ya desde hace tiempo evidente. En el Occidente moderno, han cohabitado y hasta cierto punto todavía coexisten tres grandes sistemas de creencias: el cristianismo, el capitalismo y la ciencia. En la historia de la modernidad, estas tres “religiones” necesariamente se han cruzado una y otra vez, entrando de vez en cuando en conflicto y luego reconciliándose de varias maneras, hasta alcanzar progresivamente una especie de convivencia pacífica y articulada, si no una verdadera y apropiada colaboración en nombre del interés común.

El hecho nuevo es que entre la ciencia y las otras dos religiones, sin que nos percatáramos, se ha reavivado un conflicto subterráneo e implacable, cuyos resultados victoriosos para la ciencia están ahora ante nuestros ojos y determinan de manera sin precedente todos los aspectos de nuestra existencia. Este conflicto no concierne, como sucedía en el pasado, a la teoría y a los principios generales, sino, por así decirlo, a la práctica cultural. Incluso la ciencia, de hecho, como toda religión, conoce diferentes formas y niveles a través de los cuales organiza y ordena su propia

estructura: a la elaboración de una dogmática sutil y rigurosa corresponde en la práctica una esfera cultural extremadamente amplia y extendida, que coincide con lo que llamamos tecnología.

No sorprende que el protagonista de esta nueva guerra religiosa sea aquella parte de la ciencia donde la dogmática es menos rigurosa y más fuerte el aspecto pragmático: la medicina, cuyo objeto inmediato es el cuerpo vivo de los seres humanos. Tratemos de establecer las características esenciales de esta fe victoriosa con la cual tendremos que lidiar de manera creciente.

1) La primera característica es que la medicina, como el capitalismo, no necesita de una dogmática especial, sino que se limita a tomar prestados de la biología sus conceptos fundamentales. A diferencia de la biología, sin embargo, articula estos conceptos en un sentido gnóstico–maniqueo, es decir, según una exasperada oposición dualista. Existe un dios o un principio maligno, la enfermedad precisamente, cuyos agentes específicos son las bacterias y los virus, y un dios o un principio benéfico, que no es la salud, sino la curación, cuyos agentes de culto son los médicos y la terapia. Como en toda fe gnóstica, los dos principios están claramente separados, pero en la práctica pueden contaminarse y el principio benéfico



y el médico que lo representa pueden equivocarse y colaborar de manera inconsciente con su enemigo, sin que esto invalide de ninguna manera la realidad del dualismo y la necesidad del culto a través del cual el principio benéfico libra su batalla. Y es significativo que los teólogos que deben fijar la estrategia sean los representantes de una ciencia, la virología, que no tiene un lugar propio, sino que se encuentra en la frontera entre la biología y la medicina.

2) Si esta práctica de culto era hasta ahora, como toda liturgia, episódica y limitada en el tiempo, por el inesperado fenómeno al que estamos asistiendo es que ella se ha vuelto permanente y ubicua. Ya no se trata de tomar medicamentos o de someterse cuando es necesario a un examen médico o a una intervención quirúrgica: la vida entera de los seres humanos debe convertirse en todo momento en el lugar de una celebración de culto ininterrumpida. El enemigo, el virus, está siempre presente y debe ser combatido de manera incesante y sin tregua posible. También la religión cristiana conoció tendencias totalitarias similares, pero se referían solo a algunos individuos –en particular a los monjes–, quienes eligieron poner toda su existencia bajo la consigna “orar incesantemente”. La medicina como religión recoge este precepto paulino y, al mismo tiempo, lo revierte: donde los monjes se reunían en conventos para rezar juntos, ahora el culto debe ser practicado con la misma asiduidad, pero manteniéndose separados y a distancia.

3) La práctica del culto ya no es libre y voluntaria, expuesta únicamente a sanciones de orden espiritual, sino que debe hacerse normativamente obligatoria. La colusión entre religión y poder profano, por cierto, no es un hecho nuevo; es del todo nuevo, sin embargo, que ya no concierne a la profesión de los dogmas, como era el caso de las herejías, sino exclusivamente a la celebración del culto. El poder profano debe vigilar que la liturgia de la religión médica, que ahora coincide con la vida entera, sea puntualmente observada en los hechos. Que se trate aquí de una práctica de culto y no una exigencia científica racional es inmediatamente evidente. La causa de mortalidad más frecuente en nuestro país son, con mucho, las enfermedades

cardiovasculares, y se sabe que podrían disminuir si se practicara un estilo de vida más saludable y se siguiera una alimentación particular. Pero a ningún médico se le había ocurrido que esta forma de vida y de alimentación que aconsejaban a los pacientes, se convertiría en objeto de una regulación jurídica, que decretaría *ex lege* qué se debe comer y cómo se debe vivir, transformando toda la existencia en una obligación sanitaria. Es precisamente esto lo que se ha hecho y, al menos por ahora, la gente ha aceptado, como si fuese obvio, renunciar a la propia libertad de movimiento, al trabajo, a las amistades, a los amores, a las relaciones sociales, a sus propias convicciones religiosas y políticas.

Aquí medimos cómo las otras dos religiones de Occidente, la religión de Cristo y la religión del dinero, han cedido la primacía, aparentemente sin combatir, a la medicina y a la ciencia. La Iglesia ha renegado pura y simplemente de sus principios, olvidando que el santo cuyo nombre tomó el actual pontífice abrazaba a los leprosos, que una de las obras de la misericordia era visitar a los enfermos, que los sacramentos solo pueden administrarse en presencia. El capitalismo, por su parte, aunque con alguna protesta, ha aceptado pérdidas de productividad que nunca se había atrevido siquiera a considerar, probablemente con la esperanza de encontrar

después un acuerdo con la nueva religión, que en este punto parece dispuesta a transigir.

4) La religión médica ha recogido del cristianismo sin ninguna reserva la instancia escatológica que este había dejado caer. Ya el capitalismo, secularizando el paradigma teológico de la salvación, había eliminado la idea de un fin de los tiempos, sustituyéndola por un estado de crisis permanente, sin redención ni final. *Krisis* es en su origen un concepto médico, que designaba en el corpus hipocrático el momento en que el médico decidía si el paciente sobreviviría a la enfermedad. Los teólogos han tomado el término para indicar el Juicio final que tiene lugar en el último día. Si se observa el estado de excepción que estamos viviendo, se diría que la religión médica combina la crisis perpetua del capitalismo con la idea cristiana de

**La Iglesia ha renegado
pura y simplemente
de sus principios,
olvidando que el
santo cuyo nombre
tomó el actual
pontífice abrazaba
a los leprosos, que
una de las obras de la
misericordia era visitar
a los enfermos, que
los sacramentos solo
pueden administrarse
en presencia.**



"Al menos por ahora, la gente ha aceptado, como si fuese obvio, renunciar a la propia libertad de movimiento, al trabajo, a las amistades, a los amores, a las relaciones sociales, a sus propias convicciones religiosas y políticas", observa el filósofo italiano.

un tiempo último, de un *eschaton* en el que la decisión extrema está siempre en curso y el fin es al mismo tiempo precipitado y dilatado, en un intento incesante de poder gobernarlo, pero sin resolverlo de una vez por todas. Es la religión de un mundo que se siente llegando al final y, sin embargo, no puede, como el médico hipocrático, decidir si sobrevivirá o morirá.

5) Como el capitalismo y a diferencia del cristianismo, la religión médica no ofrece perspectivas de salvación y redención. Por el contrario, la curación que busca no puede ser sino provisoria, desde el momento que el Dios malvado, el virus, no puede eliminarse de una vez por todas, más bien muta continuamente y asume siempre nuevas formas, presumiblemente más riesgosas. La epidemia, como la etimología del término sugiere (*demos* es, en griego, el pueblo como cuerpo político y *polemos epidemios* es en Homero el nombre de la guerra civil), es sobre todo un concepto político, que se apresta a convertirse en el nuevo terreno de la política –o de la no política– mundial. Es posible, de hecho, que la epidemia que estamos viviendo sea la realización de la guerra civil mundial que, según los politólogos más atentos, ha tomado el lugar de las guerras mundiales tradicionales. Todas las naciones y todos los pueblos están ahora en guerra duradera consigo mismos, porque el enemigo

invisible e inasible con el que estamos luchando está dentro de nosotros.

Como ha sucedido muchas veces en el curso de la historia, los filósofos nuevamente deberán entrar en conflicto con la religión, que no es más el cristianismo, sino la ciencia o esa parte de ella que ha asumido la forma de una religión. No sé si las hogueras volverán a encenderse y los libros se incluirán en el Índice, pero ciertamente el pensamiento de aquellos que continúan buscando la verdad y rechazan la mentira dominante será, como ya está sucediendo ante nuestros ojos, excluido y acusado de difundir noticias (noticias, no ideas, ¡porque las noticias son más importantes que la realidad!) falsas. Como en todos los momentos de emergencia, real o simulada, se volverá a ver a los ignorantes calumniando a los filósofos y a los canallas intentando sacar provecho de las desgracias que ellos mismos han provocado. Todo esto ya ha sucedido y continuará sucediendo, pero aquellos que dan testimonio de la verdad no dejarán de hacerlo, porque nadie puede dar testimonio por el testigo. [S]

Este texto fue publicado el 2 de mayo en la columna "Una voz", de la página de la editorial italiana Quodlibet, y se reproduce con la autorización de su autor. Traducción: Patricio Tapia.

La impaciencia

De Albert Camus y Virginia Woolf hasta Susan Sontag y Rebecca Solnit, este ensayo indaga en la noción de obediencia del paciente ante el médico. A partir de los años 60 la situación empezó a cambiar, si bien todavía sobreviven médicos que procuran enfermos y enfermas dóciles, médicos a quienes les irritan los pacientes que piden segundas opiniones y hasta aprenden la lengua de su biología. Pero como dice Lina Meruane, "ser un enfermo entendido e impaciente es una de las condiciones de la sobrevivencia cuando los gobiernos propician que cada uno se salve como pueda".

POR LINA MERUANE

El enfermo pide demasiado, es impaciente en todo.
Anatole Broyard

1) Los pacientes ya no son lo que fueron, la impaciencia es ahora su modo y estos son sus verbos. Desconfiar. Inquirir. Refutar. El impaciente se resiste a la salud como dogma. Ya no acepta la verdad única sobre su cuerpo, rechaza el lenguaje incomprensible que lo describe y aquellos remedios que resultan peores que su enfermedad. Es un paciente activado en la gestión de su propio devenir.

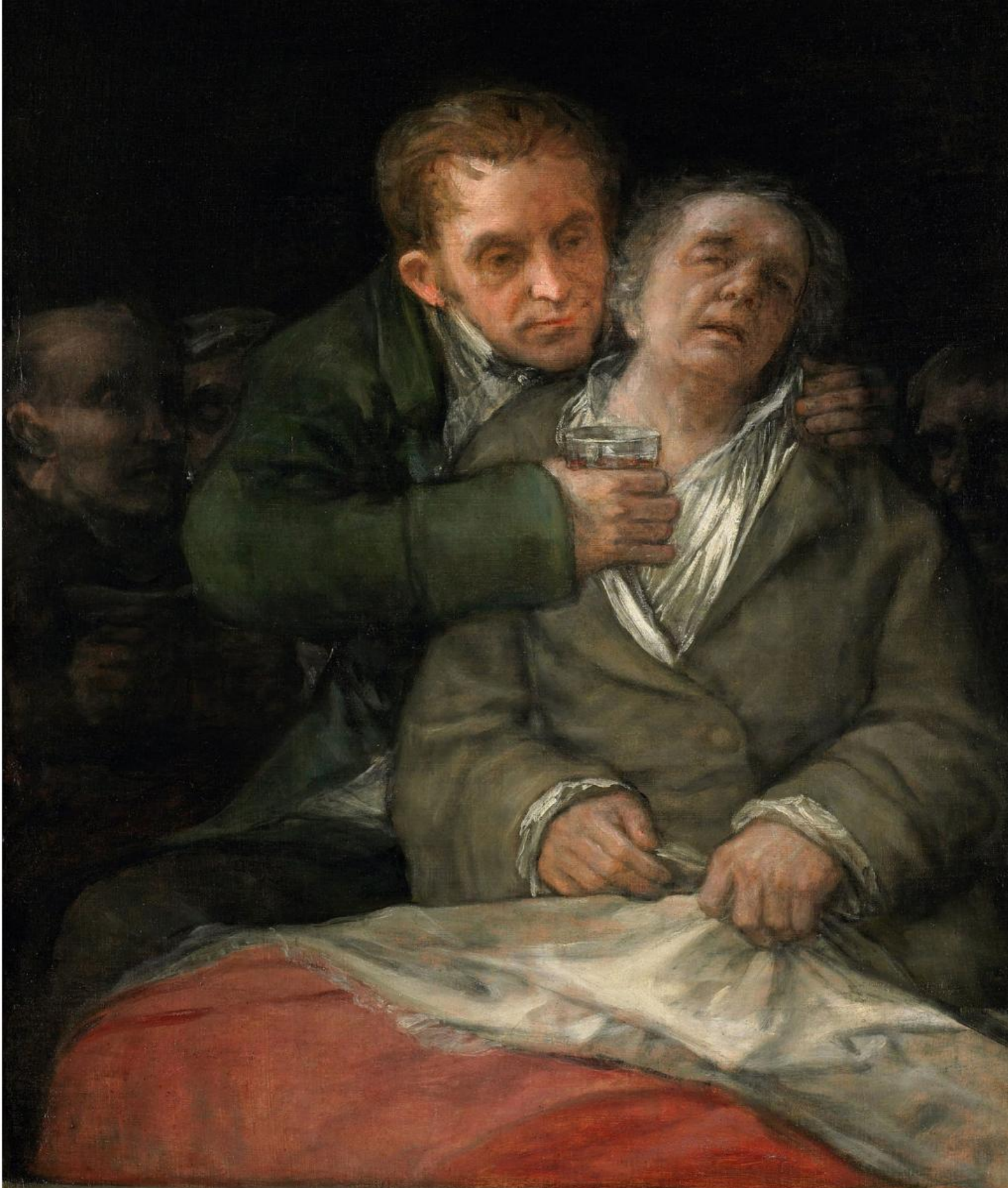
2) El cuerpo es el lugar de los síntomas, esos signos secretos mediante los cuales nuestro organismo expresa sus contradicciones. Y aunque somos nosotros quienes los experimentamos o los sufrimos, no siempre hemos sabido decodificarlos y por eso hemos delegado en otros lectores, entrenados en esas señales, la tarea de descifrarnos mientras nosotros guardamos un atento y esforzado silencio.

3) No siempre fue el médico ese lector preferente de la enfermedad. Antes de que su rol se validara y se institucionalizara, los expertos del síntoma eran los

representantes de la divinidad. Sus interpretaciones estaban atadas a las ficciones de la fe y al ejercicio de una moral muy a menudo punitiva.

4) Desconocido el mecanismo de contagio, ellos solían (aún suelen) empeorar las cosas: en los años de la peste negra (o bubónica) y de la peste blanca (o tísica) no faltó párroco que llamara a sus fieles a congregarse para honrar a Dios besando uno tras otro las imágenes sagradas, agudizando la transmisión y la muerte de manera exponencial.

5) Esas disposiciones y otras recomendaciones ineficaces irían erosionando la autoridad diagnóstica y paliativa de la religión, pero fue el auge de la ciencia lo que acabó validando al médico como lector, intérprete y efectivo gestor de la cura. Esa legitimación fue paulatina: todavía en el siglo XIX seguía en vigencia la antigua teoría miasmática que postulaba el aire contaminado como origen de todos los males (su expresión era la fetidez) y se hacía burla de aquellos científicos capaces de



Goya agradecido, a su amigo Arrieta: por el acierto y esmero con q. le salvó la vida en su aguda y peligrosa enfermedad, padecida a fines del año 1819. a los setenta y tres de su edad. Lo pintó en 1820.

pesquisar microorganismos bajo un lente. Sus hallazgos diferían radicalmente de los preceptos hipocráticos impuestos desde la academia como verdad irrefutable.

6) Resulta sorprendente el acto de fe que exigían tanto la religión como la medicina en los asuntos del cuerpo. Los enfermos eran llamados (todavía lo son) a aceptarlos aun cuando contradijeran sus intuiciones y contrariaran sus deseos.

7) La literatura del siglo XX da cuenta de esta tensión. Pongo por caso la crítica que elabora Virginia Woolf en una novela de 1925: *La señora Dalloway* presenta las reflexiones de una señora londinense que, al igual que tantas mujeres de su clase y de su generación, sufre de extraños males femeninos alentados por una casta de médicos que concebía, por conveniencia económica y convicción ideológica, a las mujeres de la clase alta como “enfermas” y a las de la clase trabajadora como sanas pero “enfermantes”. En la novela, las señoras aceptan esos diagnósticos que las mantienen en casa y en cama, más aburridas y atormentadas que otra cosa. Pero es aún más angustiosa la situación de Septimus, un veterano de guerra que ha perdido la razón. Su joven esposa italiana es quien lo cuida y quien lo lleva a la consulta de dos médicos sucesivos, insistiendo en que Septimus está gravemente enfermo. El primer doctor es un médico general, experto apenas en resfríos y otros males menores, y sin saber qué cosa es el trauma, negando su existencia, criticando las “extravagancias” del veterano, repite una y otra vez que “no tiene nada serio” o “de qué preocuparse”, que simplemente debe distraerse y dejar de conversar consigo mismo. Sobre todo debe comportarse como hombre en vez de avergonzarse a su mujer, que no está preocupada por la masculinidad de su marido, o tal vez un poco, porque toda enfermedad se piensa como debilidad y lo débil es, en esos tiempos, un signo de lo femenino. Lo que verdaderamente le preocupa a ella es la salud de él, su intuición de que el *family doctor* está completamente equivocado. Por eso lleva a Septimus a ver a un segundo médico que resulta ser un temible especialista de esos que recién empiezan a aparecer en el horizonte de la medicina, y este, sin prestarle atención ni considerar su situación, diagnostica un mal sin nombre y prescribe su internamiento solitario en una costosa clínica de la cual es dueño. No importa que ella cuestione esta medida que la excluye del cuidado ni que tampoco la acepte Septimus: ese médico es inmune a las razones de los afectados. Conclusión: en un ataque sicótico detonado por la idea de que vienen a llevárselo, Septimus se lanza por la ventana para escapar del destino que le impone la ciencia.

8) Ninguno de estos médicos autoritarios se detiene a escuchar al enfermo ni menos a quien lo cuida, sobre todo, pienso, porque quien explica el caso, quien se niega a consentir la terapia, quien se queja cuando se lo permiten, es una mujer. Virginia Woolf conocía

estos protocolos: sufría de un desconocido desorden siquiátrico y había consultado con múltiples médicos que le habían prescrito, con no poca soberbia, una serie de soluciones equivocadas, desde guardar reposo y suspender la escritura hasta arrancarle algunas muelas para disminuir la presión cerebral que estaría causando sus crisis. Esa ineficiencia y esa desafección es la que Woolf traslada a su novela años antes de suicidarse.

9) Pero *La señora Dalloway* es mucho más que una ficción con tintes autobiográficos. Woolf urde en ese libro una denuncia que, adelantándose a las sofisticadas formulaciones teóricas de Michel Foucault, acusa a la salud como extensión ideológica del *proyecto* colonial. En las páginas menos novelísticas (las más ensayísticas) del libro, expone las dos premisas de la medicina británica: el “culto a la Proporción”, es decir, al orden ciudadano, al control del disenso, y la imposición, “más formidable y severa” y hasta violenta de la “diosa Conversión”, que opera confinando aquellos cuerpos que no se ajustan al sistema de creencias del imperio.

10) Se escribe la denuncia pero aparece como reflexión: demorará en narrarse la protesta ciudadana.

11) Es por la razón pero sobre todo por la fuerza que se acallan los primeros brotes de impaciencia de los pacientes. Pienso en un breve episodio descrito por Albert Camus donde la gente más pobre de Orán ha quedado dentro del cordón sanitario sin posibilidad de escapar hacia zonas menos contaminadas: el desconsuelo y la ira pronto surgen en los rayados de los muros, en los lemas que se oyen en las calles. “¡Pan o aire fresco!”. Son duramente reprimidos por las fuerzas policiales y no se vuelve a decir nada al respecto.

12) Releyendo, en estos días pandémicos, ese clásico contemporáneo que es *La peste* (1947), me centro en el privilegiado punto de vista del protagonista, un médico desorientado por los síntomas epidémicos. El doctor Rieux no logra determinar si lo que afecta a las ratas y luego a hombres y mujeres es un nuevo brote del cólera o el retorno de la peste medieval. Esa epidemia (que los críticos leyeron como alegoría del nazismo y que yo elijo examinar sin recurso a la metáfora) no corresponde con exactitud ni a una ni a otra: los síntomas se traslapan y se trenzan con la neumonía haciendo colapsar toda posibilidad diagnóstica. Rieux reconoce que no puede ni leer apropiadamente ni menos medicar, y a pesar de eso, o tal vez debido a eso, impone los mandamientos confinatorios dictados por el gobierno francés en su colonia africana. No objeta nada, Rieux, no pone nada en cuestión, tampoco escucha.

13) La ciencia destrona a la superstición en las postrimerías del siglo XIX, cuando por fin se disipan los aires de la teoría miasmática y surge un nuevo paradigma basado en la observación microscópica de los gérmenes. Es entonces que se instala en el imaginario social (y por qué no decirlo, en la realidad) la fuerza diagnóstica del doctor, su certeza predictiva,

su autoridad discursiva; el médico usurpa el lugar sagrado del religioso en los saberes del cuerpo y pacta con las instituciones del poder prodigando normas de higiene que coinciden con las de buena moral y recto comportamiento ciudadano. El médico adquiere un poder (objetivo) que le permite prescindir del relato (subjetivo) del paciente de quien se espera obediencia. No hace falta decirle por qué sufre ni a qué corresponden sus síntomas ni cuál es su prognosis ni cuánto tiempo le queda. No se le dice si está muriendo ni de qué. Los médicos hacen y deshacen y deciden sin consultarle.

14) En un ensayo literario que es también memoria, la ensayista estadounidense Rebecca Solnit relata los últimos tiempos del alzhéimer de su madre y su propia experiencia de cáncer. En *The Faraway Nearby* (2013), Solnit escribe agradecida del afecto y la consideración que ha recibido de parte de un personal médico ya transformado por una "revolución en el cuidado" que empezó a ocurrir, dice Solnit, tras las "revoluciones antiautoritarias" de los años 60, así como de la "revolución de los pacientes que insistieron en su derecho a estar plenamente informados y a participar en las decisiones sobre sus cuerpos".

15) Es cierto que abundan esos médicos atentos, pero ese no es el punto sino la transformación a la que Solnit apunta. Porque sobreviven todavía los médicos que procuran pacientes dóciles, médicos altaneros a quienes les irritan las pacientes impacientes: la que se rehúsa a comportarse como tal, la que pregunta, pide exámenes adicionales o segundas opiniones, la que estudia su caso clínico y aprende la lengua de su biología y que se niega a seguir el tratamiento. La impaciente que desobedece para obedecerse a sí misma. Esa rebelde se materializa en la ya difunta figura de Susan Sontag, a quien su impaciencia salvó. En 1974 no aceptó el diagnóstico terminal que había recibido: exigió un tratamiento de quimioterapia que pudo matarla y se hizo extraer no solo la mama sino los músculos del pecho y hasta del brazo. Esa odisea le aseguró 30 años que ella aprovechó

para escribir una serie de libros emblemáticos, entre los que se cuentan dos ensayos esenciales sobre las metáforas de la enfermedad.

16) En *La enfermedad y sus metáforas* (1978), al que siguió *Las metáforas del sida* (1988), Susan Sontag examina los usos perniciosos del lenguaje que se les imponen a los enfermos haciéndolos y haciéndolas responsables de sus males, estigmatizándolos socialmente, incidiendo en las políticas que se establecen para ayudarles o negarles toda ayuda. Sontag se propuso alertar a los lectores de las consecuencias reales que tiene el lenguaje metafórico, sea literario, sea oficial, y entregarles

herramientas críticas para combatir la opresión del mismo sistema que había descartado su vida de antemano.

17) Si su primer ensayo examinaba la histórica mutación de las metáforas, el segundo se centraba en la denuncia contemporánea: eran los años 80 y en las grandes y pequeñas ciudades del planeta había miles de personas rechazadas y abandonadas, muriéndose de sida.

18) Es entonces que emergen los impacientes como actores políticos decisivos. Cientos de hombres y decenas de mujeres se saben sentenciados a muerte por la sociedad, comprenden que sus vidas dependen de que se ayuden mutuamente y se eduquen en su propio virus, que activen estrategias de desobediencia

civil y se hagan notar con protestas y performances que convoquen a la prensa; esos impacientes reclaman recursos estatales para desarrollar vacunas y apurar los protocolos. Proclamando su estatuto ciudadano y sus derechos humanos demandan ser atendidos y cuidados como personas enfermas, en vez de inculpadados por la orientación de su deseo.

19) Porque ser un enfermo entendido e impaciente es una de las condiciones de la sobrevivencia cuando los gobiernos propician que cada uno se salve como pueda, mientras los Estados se ocupan de mantener los ideales de moral o los mandatos de la economía. La respuesta impaciente no es nunca una respuesta solitaria sino colectiva, crítica, consciente del derecho a la vida y decidida a exigirla. [S]

**El cuerpo es el lugar
de los síntomas, esos
signos secretos mediante
los cuales nuestro
organismo expresa sus
contradicciones. Y aunque
somos nosotros quienes
los experimentamos o los
sufrimos, no siempre hemos
sabido decodificarlos y por
eso hemos delegado en
otros lectores, entrenados
en esas señales, la tarea
de descifrarlos mientras
nosotros guardamos un
atento y esforzado silencio.**

No tenía que ser así

Una bioeticista en el corazón de la crisis italiana del coronavirus se pregunta: ¿por qué no hablamos de las ventajas y desventajas del encierro?, ¿sacrificamos nuestra libertad por el bien público o por el temor a morir o a las sanciones?, ¿debemos darles a los jóvenes algo a cambio por quedarse encerrados?, ¿qué pasaría si nos convertimos en una sociedad que se acostumbra a la distancia?

POR SILVIA CAMPORESI

Qué es el “hogar” no es una pregunta abstracta en una pandemia. Se convierte en un asunto concreto sobre dónde y con quién uno quiere estar confinado —si es que se tiene la suerte de poder elegir.

Viajé desde Londres hasta mi ciudad natal, Forlì, en el norte de Italia, a mediados de diciembre. Tenía 35 semanas de embarazo en ese entonces. A pesar de vivir y trabajar en el extranjero por 15 años, sentí el impulso de volver, como lo hice antes del nacimiento de mi primer hijo, hace dos años. El plan era aprovechar los beneficios del excelente sistema de salud italiano, como también la presencia de mi familia extendida antes de volver en mayo a mi trabajo en la universidad, en el Reino Unido.

Las vacaciones de Navidad vinieron y se fueron, y a mediados de enero le dimos la bienvenida a nuestro segundo hijo. Prestamos poca atención a los informes sobre la aparición de un nuevo coronavirus en China. Estábamos ocupados con nuestro nuevo retoño, y queríamos creer lo que la Organización Mundial de la

Salud (OMS) decía sobre la posibilidad de contención de la enfermedad.

Una mañana fui al café que está abajo de nuestro departamento y pedí un expreso antes de instalarme a leer uno de los diarios comunales. Hombro con hombro con los otros clientes del *bancone*, eché un vistazo a las noticias sobre el brote de coronavirus en Lodi, una ciudad de Lombardía a unos 260 kilómetros de donde estaba. El paciente cero era supuestamente un hombre de 38 años, que se había enfermado después de ver a un amigo que había vuelto hace poco de China. Aunque todos estábamos un poco inquietos por la noticia, mis vecinos trataban de tomarla a la ligera. Los expertos citados en el diario comparaban los síntomas de covid-19 —como se conocía la enfermedad causada por el virus— con los síntomas de la gripe estacional, solo que un poco más fuertes.

En las siguientes 48 horas, el número de casos en Lombardía se duplicó, y la región registró sus primeras muertes. El gobierno italiano cerró las fronteras de las ciudades afectadas, y comenzó a rastrear a las



personas que habían estado en contacto con los enfermos. En el café, el consenso fue que la reacción fue “exagerada”. No somos como China, dijimos, donde la gente puede estar encerrada en sus casas. Era la temporada de carnaval; ese domingo tuvimos una fiesta en el barrio. Nuestro hijo mayor se disfrazó de Rey Arturo, con un manto rojo y una espada de espuma, y se entretuvo lanzando serpentinas y confeti junto a docenas de otros niños.

Los eventos de los últimos meses aquí en Italia parece ahora como si hubieran pasado hace diez años. Lo que hace tan poco era inconcebible se ha convertido en la norma en las sociedades de todo el mundo.

Como bioeticista, no puedo evitar pensar en esta situación desde un punto de vista profesional. Un gran problema ético durante la crisis italiana ha sido el hecho de que los médicos se han visto obligados a asumir la responsabilidad de asignar recursos de salud en condiciones de dramática e inesperada escasez. Tras el brote de Lodi, los hospitales de Lombardía alcanzaron rápidamente su capacidad, con camas dispuestas en

condiciones similares a las de un campamento y con un número insuficiente de respiradores y ventiladores para todos los pacientes que los necesitaban. El Colegio Italiano de Anestesia, Analgesia, Reanimación y Cuidados Intensivos trató de transparentar los criterios de decisión para el acceso a cuidados intensivos, a fin de aliviar parte de la presión ejercida sobre los médicos. El documento que publicaron a principios de marzo tenía como objetivo garantizar los respiradores a los pacientes con mayor probabilidad de éxito terapéutico, es decir, aquellos con “mayor esperanza de supervivencia”. El criterio adoptado fue utilitario: la edad y las condiciones médicas preexistentes eran factores que hacían que el paciente estuviera más abajo en la lista.

El documento provocó escándalo. Los medios de comunicación se dieron un festín con él y sembraron el pánico. La situación en Italia era sin duda excepcional por el gran número de casos que se presentaban cada día. Es probable que sea la primera vez que muchos de estos médicos, sobre todo los más jóvenes, se

enfrentaran a decisiones tan angustiosas. Sin embargo, desde un punto de vista ético, el documento no era ni inédito ni revolucionario. En otro contexto de recursos escasos –la donación de órganos– los pacientes son rutinariamente clasificados en listas de espera usando un algoritmo. Los criterios estándar hacen coincidir los órganos del donante con los del receptor mediante un cálculo de las posibilidades de éxito del trasplante y la supervivencia del paciente. También se pueden aplicar criterios más controvertidos. Por ejemplo, si alguien tiene cirrosis hepática causada por el alcohol, su responsabilidad personal en la causa de la enfermedad será, en algunas circunstancias, un factor que pesa en contra para recibir un trasplante.

No hay forma de escapar a tales dilemas en nuestro sistema de salud, que siempre tendrá una capacidad finita. Como bioeticistas, estamos entrenados para pensar en cómo desarrollar criterios apropiados, para preguntarse qué necesita la justicia, y para reflexionar sobre qué características, si las hay, hacen que un caso particular sea similar o diferente de otro. En la situación actual, hay que reconocer que existe una diferencia notable entre la asignación del escaso recurso de un órgano y el uso de los también escasos ventiladores: mientras los pacientes pueden vivir durante años en diálisis si sus riñones están fallando y necesitan un trasplante, muchas personas con síntomas graves de covid-19 morirán de forma inminente si no pueden respirar. Esta distinción es la que hace tan difícil para los médicos, y tan difícil para el público, aceptar que, pese a todo, tales decisiones se deben tomar. Aun así, no hay nada intrínsecamente atroz en el uso de criterios: de hecho, es apropiado e incluso reconfortante saber que los médicos responden a normas objetivas al momento de decidir quién debe estar al inicio de la fila para el tratamiento.

El hecho de que nosotros, los italianos, pensemos que estas decisiones son excepcionales revela las

El auto-aislamiento y la cuarentena son cargas físicas y mentales mucho más pesadas para los que viven solos. John Ioannidis, profesor de medicina de Stanford que expuso la “crisis de replicación” en la psicología social, ha argumentado que las implicancias económicas, sociales y de salud mental de los encierros deben ser tenidas en cuenta en los cálculos de costo-beneficio de la salud pública, incluyendo las muertes causadas por la alteración del tejido social.

formas en que nuestro privilegio ha ocultado la realidad de la finitud de los recursos sanitarios. Una de mis estudiantes de bioética, Caitlin Gardiner, también es doctora en accidentes y emergencias en el Reino Unido. Ella me recordó que, en su Sudáfrica natal, estos actos de equilibrio son la norma. Allí, como me dijo, solo la más mínima fracción de los pacientes que “no están demasiado enfermos” –es decir, que no son demasiado viejos, que no viven con el VIH/sida, que no están demasiado enfermos o que son demasiado prematuros, si son bebés– pueden recibir cuidados intensivos. Y la muerte por tuberculosis (otra enfermedad respiratoria infec-

ciosa), tras negarles el acceso a cuidados intensivos, es completamente normal. Hay lecciones que se pueden aprender del sur global (o *Global South*, como se llama a los países en vías de desarrollo, *N. de la T.*), por ejemplo, en cuanto a cómo tener discusiones humanas pero también abiertas sobre la prioridad de los pacientes. Es mejor tener este tipo de conversación en una situación que no sea de emergencia, cuando las emociones de los pacientes, los familiares y el personal médico no están tan intensas. Podría decirse que deberíamos hablar no solo de a quién intubar, sino también de cuándo retirar la ventilación si llegara un paciente con más posibilidades de sobrevivir. Más allá del contexto de una pandemia, los países

desarrollados no suelen enfrentarse a estos dilemas, lo que explica la angustia moral en las salas covid-19 del norte de Italia, donde se han visto a médicos y enfermeras llorando en los pasillos.

Italia no es un lugar particularmente patriótico, al menos hasta ahora. Mi marido estadounidense se sorprendió en su primer viaje al notar que los italianos no solemos colgar banderas en nuestras casas o departamentos, y que casi nunca cantamos el himno nacional (excepto en el Mundial de fútbol y, aun así, no nos sabemos la letra). Ahora, por primera vez

en mi vida, veo todos los días banderas italianas en las ventanas, a veces acompañadas por una bandera europea, a veces por el escudo rojiblanco de la ciudad de Forlì. La gente canta el himno nacional, así como las arias de las óperas de Verdi o Puccini, desde sus balcones. Tal vez, milagrosamente, los italianos hemos aprendido al fin a hacer filas (y a hacerlas de manera espaciada).

Pero la distancia social también se produce a expensas de ciertos hábitos nacionales. Los apretones de manos y los besos como forma de saludo se han vuelto un tabú. El abandono de este saludo tradicional no es algo menor; para un italiano, es nada menos que el desaprendizaje de un instinto de toda la vida, algo que está en el corazón de la socialidad italiana. Las primeras impresiones pueden ser engañosas, pero mi abuela me enseñó a no confiar nunca en alguien que tuviera un apretón de manos débil.

Me he estado preguntando qué diría mi abuela sobre el covid-19 si todavía estuviera viva. Aunque no vivió la pandemia de gripe H1N1 (o gripe española) de 1918-19, se estima que al menos 30.000 personas murieron solo en Emilia-Romaña, la región del norte de Italia de donde vengo. Mi abuela tuvo un papel activo en la crianza de sus nietos, al igual que muchos abuelos en la Italia actual. Una de las características más tristes de la pandemia es la brecha que ha creado entre generaciones, ya que los nietos se han convertido en vectores potenciales de la enfermedad ante los ancianos y vulnerables.

Esto me hizo reflexionar sobre la ética intergeneracional en relación a cómo los países han respondido a la crisis. El covid-19 parece ser relativamente leve en los niños, según los datos disponibles hasta el momento, mientras que los síntomas más graves, que amenazan la vida, se agrupan de manera desproporcionada (aunque no exclusivamente) entre las personas mayores y las que tienen enfermedades reexistentes. Esto lo diferencia de la pandemia de

gripe española, en la que tanto los niños pequeños (menores de cinco años) como las personas mayores de 65 años estaban entre los más afectados. Todavía más inusual, la gripe española también afectó a personas de entre 20 y 30 años de edad, en su mayoría hombres, por razones que no comprendemos completamente. Sin embargo, las medidas de confinamiento actuales tratan a todos de la misma forma. Algunos países, incluido el Reino Unido al comienzo del brote, propusieron políticas centradas en el aislamiento de las personas vulnerables, pero en su mayoría estas se han ido abandonando en favor de prohibiciones generales.

En mi propia ciudad, las camionetas de la policía patrullan las calles con megáfonos, recordándome el futuro distópico que nunca pensé que viviría.

Cuando se enfrentan a los modelos de los epidemiólogos que muestran que determinadas medidas salvarán X número de vidas, es difícil que los políticos no apliquen estas disposiciones, especialmente si otros países ya lo están haciendo. Salvar vidas a corto plazo protegiendo el sistema de salud y aplanando la curva de infecciones es obviamente un objetivo vital. Sin embargo, no puede ser el único. El encierro social tiene repercusiones económicas y de salud mental muy reales para grandes sectores de la población. Los daños y las muertes que este causa serán más difíciles de cuantificar que los causados directamente por el covid-19, pero aun así existirán. Como ha argumentado el experto en estadística italiano Maurizio Bettiga, no se trata solo de una cuestión científica, sino también moral sobre qué valores debemos priorizar.

No existe un modelo sin costo. El auto-aislamiento y la cuarentena son cargas físicas y mentales mucho más pesadas para los que viven solos. John Ioannidis, el profesor de medicina de la Universidad de Stanford que expuso la "crisis de replicación" en la psicología social y más allá, ha argumentado desde el principio de la pandemia que las implicancias económicas, sociales y de salud mental de los encierros deben ser

Cuando las generaciones más jóvenes hacen demandas a las generaciones más viejas —por ejemplo, sobre el cambio climático y la futura salud del planeta— da la impresión de que a las personas mayores que están en el poder les cuesta aceptarlas. Después de pedir a los jóvenes que hagan tanto por los ancianos durante esta crisis, quizás deberíamos darles algo a cambio.

tenidas en cuenta en los cálculos de costo-beneficio de la salud pública, incluyendo las muertes causadas por la alteración del tejido social. Podríamos terminar mirando hacia atrás al coronavirus, según Ioannidis, como un “fiasco de evidencia único en un siglo”. Actualmente hay pocas pruebas de que las medidas más agresivas funcionen, y si continúan, podrían terminar causando más daño a largo plazo que subirse a la cresta de una ola epidémica aguda. Sin embargo, subestimar el futuro es un sesgo típicamente humano, como bien saben los economistas de la salud gracias a los estudios sobre cómo piensa la gente frente a las consecuencias de fumar, beber o no hacer ejercicio.

En ausencia de datos sólidos, las políticas generales podrían justificarse recurriendo al “principio de precaución”, según el cual es mejor prevenir que curar. Esto también podría ser la base para continuar el confinamiento por un periodo de tiempo prolongado. Pero incluso con estas advertencias, una política de encierro no es la única solución al brote. Suecia ha experimentado con la limitación de las libertades solo para los segmentos de mayor riesgo de la población, y ha mantenido abiertos los colegios, bares y restaurantes. Las investigaciones realizadas en el University College London han demostrado que los beneficios

de cerrar las escuelas son muy limitados en comparación con los costos económicos y sociales a largo plazo. En lugar de limitar la libre circulación, existe otro enfoque que tiene por objetivo reducir los viajes a determinadas horas del día, creando un horario de apertura espaciado y turnos de trabajo para evitar el hacinamiento en el transporte público. Esta política se utilizó con cierto éxito en la ciudad de Nueva York durante la gripe española.

Estas políticas se basan en los datos disponibles (aunque parciales) que muestran que determinados grupos identificables son los más vulnerables a la enfermedad. También se basan en un “principio de proporcionalidad”, según el cual la severidad de las restricciones debe estar en consonancia con la probabilidad y la gravedad de los riesgos que compensan, especialmente si las medidas se aplican

durante un cierto tiempo. Este principio es una de las normas éticas fundamentales que orientan la gestión de los trastornos infecciosos emergentes, según lo establecido por la OMS, el Consejo Nuffield de Bioética del Reino Unido y el Consejo de Ética de Alemania. Mis tres hermanos menores, todos de veintitantos años, tienen pocos motivos para temerle al covid-19; sobre la base de las pruebas disponibles, el índice de mortalidad por infección (el porcentaje de personas infectadas que mueren) está directamente correlacionado con la edad, y la mortalidad en la categoría de 20 a 29 años es del 0,1% en Italia al momento de redactar este informe. Eso no significa que las personas menores de 30 años no puedan morir de covid-19, sino que es extremadamente improbable.

A las generaciones más jóvenes se les ha pedido que hagan sacrificios enormes por las generaciones mayores, con la expectativa de recibir beneficios muy limitados para su propia salud, y con repercusiones importantes para su bienestar físico y mental, como el cierre de universidades y la pérdida de oportunidades de trabajo. Esta es también la generación que tendrá que pagar el grueso de las deudas que estamos acumulando para pagar los paquetes de asistencia del gobierno.

**He discutido la prohibición
de correr con mis amigos,
buscando una indignación
cómplice, y me ha
sorprendido descubrir
que varios están de
acuerdo con ella. ¿Sobre
qué base?, me pregunto.
No hay fundamento
científico para afirmar que
la gente propaga el virus
simplemente por ir a correr
o caminar.**

Más allá de los lazos familiares, la base moral de esta petición no es obvia. Por un lado, hemos pedido mucho a la gente joven, sin demostrar realmente la utilidad de estas políticas. Por otro lado, cuando las generaciones más jóvenes hacen demandas a las generaciones más viejas —por ejemplo, sobre el cambio climático y la futura salud del planeta— da la impresión de que a las personas mayores que están en el poder les cuesta aceptarlas. Después de pedir a los jóvenes que hagan tanto por los ancianos durante esta crisis, quizás deberíamos darles algo a cambio.

La ética de cómo priorizar ciertas vidas sobre otras, y sobre qué base, va más allá de encontrar criterios justificables sobre la forma en que se asignan los escasos recursos sanitarios. Una de las repercusiones muy palpables, aunque poco reconocida, de la pandemia de covid-19 es el cierre casi total de la

industria de los ensayos clínicos, a medida que los hospitales llegan a su capacidad máxima y los laboratorios se movilizan para encontrar y agilizar la creación de nuevos medicamentos para inocular y tratar el covid-19. Para las personas que tienen otras enfermedades que amenazan sus vidas, y que han agotado sus opciones de tratamiento, el cierre de la industria de ensayos clínicos es un desastre. Entrar en un ensayo para un medicamento "experimental" o "en investigación" podría ser su mejor oportunidad de llevar una vida soportable, o simplemente de tener una vida. Una querida amiga en Estados Unidos, que tiene cáncer de mama metastásico en fase 4, ha estado en un ensayo durante más de un año. Ahora la pandemia le ha hecho imposible visitar el hospital de investigación donde se está llevando a cabo el ensayo, porque sería demasiado vulnerable si contrae covid-19.

Otra "víctima" de la crisis es el atraso o la cancelación de los programas rutinarios de inmunización infantil en países de todo el mundo, mientras los gobiernos intentan detener la propagación de la enfermedad. Como madre de un bebé, quiero que mi hijo sea vacunado contra el sarampión, la rubéola, la polio y la gran cantidad de enfermedades infecciosas que son una amenaza tangible para un recién nacido. Puede haber justificaciones para dar prioridad a las personas que sufren de covid-19, sin embargo, como sociedad necesitamos al menos tener una conversación honesta sobre el precio humano que estamos pagando por esto.

Al momento de escribir este artículo, estas son las cosas que puedo hacer: ir a la farmacia o al almacén, siempre y cuando vaya sola y lleve una mascarilla (obligatorias ahora en Forlì); llevar a mis hijos a dar un paseo por los alrededores de mi casa; y pasear un perro, si lo tuviera. No puedo salir a correr, mi forma preferida de ejercicio, lo que fue prohibido por la creciente presión de la sociedad y de los medios de comunicación. Una amiga que vive sola en Milán, y que también es corredora, me dijo que la gente había empezado a gritar insultos desde sus balcones a quienes salían a correr incluso antes de que la prohibición entrara en vigor; más preocupante aun es que están apareciendo noticias de ataques a corredores en todo el mundo.

Los vecinos se han convertido en vigilantes, asumiendo la responsabilidad de hacer respetar la ley. La gente busca un chivo expiatorio, alguien a quien culpar, como se ha hecho en pandemias anteriores. El escritor italiano del siglo XIX Alessandro Manzoni exploró el fenómeno en su novela *Los novios* (1827), ambientada durante un brote de la peste en Lombardía en 1630: una muchedumbre cree que unos jóvenes franceses, a los que encuentra tocando una cortina y unos bancos dentro de la catedral de

Milán, estaban propagando deliberadamente la enfermedad, por lo que la gente se vuelve violenta y comienza a sospechar de todos los extranjeros.

Cuando he discutido la prohibición de correr con mis amigos, buscando una indignación cómplice, me ha sorprendido descubrir que varios están de acuerdo con ella. ¿Sobre qué base?, me pregunto. No hay fundamento científico para afirmar que la gente propaga el virus simplemente por ir a correr o caminar. ¿No es una restricción injustificada de la libertad básica de las personas? Según la mayoría de los estudiosos de la salud pública y la ética, lo sería. Tener acceso al exterior ayuda a aliviar la presión en una situación que es extremadamente agotadora psicológicamente, y las políticas de salud pública deberían tener en cuenta las implicancias del encierro en la salud mental de sus ciudadanos. Sin embargo, mis amigos tuvieron respuestas llamativamente similares: nos quedamos en casa por respeto a los médicos y enfermeras de la primera línea; estamos todos juntos en esto; estamos sacrificando nuestra libertad individual por el bien público; tenemos que mostrar respeto. Salir a correr o a caminar es una falta de respeto, dicen.

Sigo sin estar convencida. La mayoría de los países permiten (o fomentan) al menos una corrida o paseo diario durante el confinamiento. Desde el punto de vista de la salud pública, la prohibición italiana está muy por debajo del criterio de proporcionalidad y carece de pruebas sustantivas para realizar una intervención de salud pública en el contexto del brote de una enfermedad infecciosa. En definitiva, ¿voy a salir a correr? No lo haré. No porque esté de acuerdo con la prohibición, sino porque la experiencia quedaría arruinada al saber que alguien podría denunciarme a la policía.

Me encuentro en la posición privilegiada de estar aislada con mi familia, con acceso a un jardín. Imagino que le contaré a mi hijo menor cómo pasamos los primeros meses de su vida. El mundo que mis hijos van a heredar tendrá una textura social muy diferente a la de mi infancia, cuando jugaba sin supervisión en los callejones empedrados de Forlì. La pandemia de covid-19 se convertirá en un hiato en nuestras vidas, un tiempo que marcará un "antes" y un "después". ¿Recuerdas cuando íbamos a los cafés y leíamos el diario comunal?, podríamos decir. *Oh sí, antes del coronavirus*. ¿Y después? Aún es demasiado pronto para hacer predicciones sólidas. Solo espero que no sea una sociedad en la que todos llevemos mascarillas, tomemos nuestros expresos a una distancia educada, hablando por video con familiares y amigos lejanos. [S]

Este ensayo fue publicado en Aeon (<https://aeon.co>) el 27 de abril de 2020. Traducción: Virginia Moreno.

Por qué aferrarse a todo esto

POR ALEJANDRA COSTAMAGNA

Las patas son largas, flacuchentas, medio chuecas. Ocho hilos desviados hacia cualquier parte. No hace falta que te acerques demasiado para ver los visos café oscuro en su cuerpo trigüeño. Aunque no sabes si *cuerpo* es la palabra. Sabes, eso sí lo sabes, que las arañas tigre no son venenosas y que se comen o pelean o disputan el espacio con las de rincón, que sí son venenosas. Sabes que las tigre suelen ser lentas y desplazarse con parsimonia. La miras bien: parece congelada en la pared, al lado de tu cama. Te acercas, la fotografías, subes la imagen a redes y preguntas si es tigre o no. Mientras esperas la respuesta, buceas en Google. Te enteras de que las arañas son miopes, que tienen ocho rodillas, que los machos son más chicos que las hembras. Ves muchas fotos de arañas, muchas. No te da ni un poquito de miedo. Lo que se ve no da miedo, te dices. Es una idea absurda, piensas, demasiado llevada por la contingencia. Las redes lo confirman: es tigre, no la mates, adóptala, te va a proteger contra las de rincón, es la Tigresa del Oriente, es hermosa. Todo el mundo la piropea. Te da un orgullo ridículo, como si estuvieras exhibiendo la foto de tu hija o de tu novia. No pensabas matarla, pero tampoco la quieres en tu almohada. La operación es sencilla: deslizas un papel por debajo de sus patas y, una vez que está bien acomodada en la superficie, la cubres con una taza. Llevas la taza al balcón, sacas el papel y la dejas libre.

Buenas noches, Tigresa. Cierras el ventanal, cubres tus párpados con un antifaz y te duermes.

Lo primero que haces al día siguiente es ir a verla. Sigue adentro de la taza, quieta, paralizada. Tiene todo el mundo por delante y se confina en ese espacio minúsculo. Estúpida. Inclinas la taza, a ver si entra en razón. A las dos horas, la medida surte efecto: la Tigresa sale y se aguacha en una orilla del balcón. Te tiendes en el suelo y le sacas muchas fotos. A algunos les toca ver cóndores o pumas o ciervos o incluso osos estos días, a ti te toca ver arañas. No puedes salir a cazar por ella, ni siquiera te puedes asomar al jardín del condominio porque la administración ha prohibido circular por los espacios comunes mientras dure la cuarentena. No te queda más que cortarle un brazo al aloe vera de interior y dejárselo en un costadito a la pequeña huésped para que se alimente. A las cuatro horas, a las seis, a las 10, a las 24 horas, la Tigresa sigue en su orilla, pero va cambiando de posición. A las 33 horas, vas a mirarla y ya no está. Es extraño lo que sientes: te apena su partida, pero te alegra que al fin se haya atrevido a seguir su vida.

Esa noche, al entrar a la cocina, enciendes la luz y la ves en el suelo. Te sorprende que ande paseándose por la casa tranquilamente. Quiubo, le dices contenta. Pero te acercas un poco y lo descubres. No es ella. Esta es de color pardo, sus patas no son ni delgadas ni largas ni chuecas, el abdomen tiene forma de



violín. Has leído lo suficiente como para estar 99,9 por ciento segura de que es de rincón. Su reacción lo confirma. Empieza a correr en círculos sobre sí misma, enloquecida. Una imagen del mundo estos días. Dejas los pensamientos a un lado y actúas por inercia o por puro miedo: la aplastas con la pantufla y zanja las cosas. Se te ocurre que tal vez has matado a la asesina de la Tigresa.

Dice Idea Vilariño:

Ya no tengo
no quiero
tener ya más preguntas
ya no tengo
no quiero
tener ya más respuestas.
Tendría que sentarme en un
banquito
y esperar que termine.

“El corona no existe, nos están matando”, grita un hombre en la calle. Te despiertas, caminas unos pasos y abres la ventana que da al poniente. No es posible distinguirlo bien, es un bulto en la penumbra. Se tambalea de un lado a otro, ¿lleva una botella en la mano? Desafía el toque de queda. Que no aparezca un milico, piensas, ruegas. Se te vienen a la cabeza las palabras de la anciana por teléfono, un par de días atrás: “Hace tiempo que no hablo con mi hermano. Desde antes del Golpe que no hablamos”. Y tu pregunta asombrada: “¿Cómo desde antes del Golpe?”. Y su corrección: “Bah, desde antes del bicho este”. El tiempo se ha dislocado, piensas, los miedos se traspapelan. Del futuro no sabemos nada, el presente nos apabulla y el pasado regresa todos los días para recordarnos cómo era el mundo cuando era narrable. La voz del hombre se apaga con la noche.

Tienes dos ventanas: una da al oriente, otra al poniente. Tu día consiste en rotar de una a otra, como si los mundos de afuera amplificaran la vida puertas adentro. A veces miras por la ventana en la madrugada y todo te parece brillante y como recién hecho: la montaña al fondo, la luz entre las nubes, el cemento en la calle. Te vuelves a asomar por la ventana poniente. En la penumbra ves el murito que han empezado a construir allá abajo. Esta semana te has

detenido a mirar a los trabajadores que llegan temprano, despliegan sus mascarillas y se dan a la tarea de ganarse los pesos para asegurar la sobrevivencia. La cuarentena no existe para ellos. No deberías estar mirando, te has dicho. No deberías estar escribiendo. ¿Qué deberías hacer? Ya hicieron la mezcla del cemento. Van poniendo capas y capas, lentamente. Serán varios días, supones. Piensas en el avance del virus, en su tiempo lento que, sin embargo, va dejando esquirlas de estallido. Un virus como un Golpe, un martillo que alerta el peligro. Un virus que deja al desnudo lo que se venía vociferando en las calles. “Los pájaros que no tienen nido son los que van a morir”, te dijo la anciana antes del encierro. El eco del hombre ebrio allá afuera se mezcla con las imágenes

que te arroja el recuerdo. Piensas que es imposible construir un muro mental y aislarse cuando al otro lado el mundo se desploma.

Ahí están, ahí los ves. Son ocho o 10, caminan por el medio de la calle con sus armas en alto, con cascos, alumbrándose con linternas. Unos metros más allá, otro grupo igual. Hace unos meses, desde esta misma ventana, los veías disparando al cuerpo, a los ojos de los manifestantes. Qué es esto, piensas. Nos custodian los que antes nos mataban. Qué es todo esto. Desvías la vista hacia el balcón. Miras el brazo de aloe vera en la esquinita donde pasó 33 horas la Tigresa. En la tarde

has abierto una cajonera y has encontrado una bolsa llena de antifaces. Deberían ser mascarillas. Mejor, deberían ser capuchas. Pero son antifaces. Los has lavado a mano, uno a uno. Veintiún antifaces tendidos ahora en tu colgador. Cuarenta y dos ojos en reposo.

Dice Anne Carson:

¿Por qué aferrarse a todo eso? Y yo dije
¿dónde puedo dejarlo?

Habían aprendido a encontrarse. Por fin, habían recuperado el abrazo colectivo. Habían aprendido a salir de la burbuja del *sálvese quien pueda* para encontrarse con el vecino en el caceroleo del balcón, en el pasillo del edificio, en la fila del negocio para comprar el pan,

en las esquinas del barrio, en el Metro, en la plaza. Habían vuelto a cantar “El derecho de vivir en paz” o “El baile de los que sobran” desde las ventanas durante el toque de queda de ese octubre del 2019. Ver a los milicos custodiando la ciudad les traía los peores recuerdos de la dictadura. Les parecía una pesadilla de la que querían despertar con urgencia. Pero estaban juntos y se volcaban a la calle. Coreaban y saltaban en perfecto desorden, sudor con sudor, confundidos entre la multitud. Iban a cumplir cinco meses en ese despertar colectivo cuando llegó la pandemia y los recluyó. Adiós, abrazos; adiós, manos; adiós, besos. Debieron cambiar las capuchas por las mascarillas, llenar los rociadores de agua con cloro para desinfectar las bolsas de basura y mitigar el riesgo que corren los trabajadores del aseo. Los ronquidos de los gatos reemplazaron el murmullo de los bares. Y de pronto los vecinos pasaron a ser sonidos de fondo en el silencio de la noche o en la intermitencia de las sirenas que golpean los oídos. Debieron aprender, debiste aprender a reconocerlos detrás de los muros por sus voces, por sus ruidos domésticos. Sin caras. Reconocer los gritos que se multiplican por la ciudad, las llamadas de auxilio de unas mujeres atrapadas puertas adentro, el sonido de una tina que se llena de noche, el volumen de los televisores, los aullidos de los perros cada vez que pasa una ambulancia, el niño que se ríe a carcajadas y que cada noche canta el cumpleaños feliz a quién sabe quién: a su gato, a su peluche, a sí mismo, en una existencia imaginaria en la que todos los días se cumplen años. O la celebración de ese otro cumpleaños desde la puerta: el padre y la madre sostienen una torta en la entrada del departamento y la hija les canta desde el pasillo del edificio. Debiste aprender a mirar estas escenas por la mirilla, en silencio, infiltrada. Te preguntaste si verían la sombra de tus pies debajo de la puerta. Te apoyaste sin querer en la cadena y el ruido alertó a los vecinos. La hija se dio vuelta y miró fijamente hacia tu puerta. Debiste sentirte una intrusa, una aguafiestas. Debiste aprender otras formas de reunión colectiva, encuentros remotos, contactos sin contacto, pantallas divididas en cuadraditos. Debiste explicarle a la anciana lo que era eso. “Ah, son como estampillas en un televisor”, le escuchaste decir. Debiste aprender a contener las ganas de abrazar.

Dice Natalia Ginzburg:

Cuando somos felices, nuestra fantasía tiene más fuerza; cuando somos infelices, actúa de modo más vivaz nuestra memoria.

Lees dos páginas y paras, empiezas un libro y saltas a otro. Una línea te deja pensando en mil cosas y no vuelves, no vuelves. Tienes una montaña de libros a medio leer. Con la escritura pasa igual. Con estos apuntes, sin ir más lejos. Entrás y sales. Todo te parece una cadena interminable de sinopsis. La palabra que más dices estos días es “ya”, que es como un “listo, ahora sí”, que daría el puntapié para ponerte a hacer lo que te has propuesto. Pero cuando vas a hacerlo se te ocurre que con un café te concentrarías más y caminas hasta la cocina y aprovechas de clorificar lo que compraste ayer y de darle comida al gato y de mirar por los rincones por si encuentras alguna araña y de hacer una lista de las cosas pendientes en lo inmediato y de las que vas a hacer cuando acabe la crisis sanitaria y de cómo se verán las calles con las nuevas marchas, enérgicas, rabiosas, urgentes, y de la tristeza que nos recorrerá al mismo tiempo porque serán días de duelo y de hambre, y mientras imaginas todo eso piensas que tienes que lavarte las manos por quincuagésima vez en el día y que hay partes en Chile donde, desde antes del covid-19, no hay agua para lavarse cincuenta veces las manos porque la tienen secuestrada los grandes agricultores, y entonces recuerdas que tienes que mandar una chorrera de mails, pagar las cuentas, leer los artículos que querías leer y no alcanzaste a leer, limpiar el baño, cerrar las cortinas. Recuerdas que debes llamar a la anciana y hacer como que escuchas por primera vez cuando te diga que a ella le gustaba sentarse en el banquito de la plaza, pero que ya no hay niños ni plaza ni banquito. También te pasa que te quedas pegada en asuntos completamente irrelevantes. Hace unos días, por ejemplo, apareció una araña tigre al lado de tu cama, cerca del antifaz que ocupas todas las noches. Sabes que son inofensivas y se comen a las de rincón, pero tampoco la querías en tu almohada, así que la pusiste con mucho cuidado en una taza y la llevaste al balcón. Le hiciste una guarida con unas ramitas y ella, muy dócil, se quedó ahí. Cada media hora ibas a ver cómo estaba. Después te largaste a fotografiarla y fantaseaste con escribir acerca de ella. Lo descartaste, te pareció que estabas perdiendo un poco el norte. Te preguntaste dónde estaba el norte. Dijiste: el norte está en los recuerdos. Dijiste: el norte está en el acto de recordar. Dijiste: el norte está en lo que queda almacenado detrás de los ojos. Abriste con mucha curiosidad un archivo guardado como “escritura 2019”. Y te encontraste con cuatro palabras: “Se mandó a cambiar”.

Dice Clarice Lispector:

Ya que hay que escribir, al menos no opaquemos con palabras la entrelínea. [S]

Preguntas ante nuestra nueva cotidianidad digital

Dos aspectos estructurantes de nuestra vida en sociedad, como son la educación y el trabajo, se han movido al mundo online a una velocidad insospechada desde que se declaró la pandemia. ¿Qué consecuencias y desafíos traerá, en el futuro próximo, esta aceleración de lo digital? ¿Qué transformaciones vendrán en el plano de la subjetividad, la afectividad y la forma de comprender lo real?

POR CAROLINA GAINZA Y CAROLINA ZÚÑIGA

No más beso o dar la mano al saludarse. No más abrazos. Mantenerse a más de un metro. No salir a las calles. No tomar medios de transporte colectivos. No más visitas al cine, teatros, librerías y museos. ¿Cómo la limitación del contacto físico y el encierro afectarán nuestra vida, tanto colectiva como individual? ¿Cómo cambia nuestra vida cuando lo digital se convierte en la vía principal para comunicarnos? ¿Qué ocurre cuando lo virtual efectivamente se vuelve nuestra “realidad”, desvaneciéndose la separación entre lo real y lo virtual?

El discurso dominante establece que la urgencia del momento tiene que ver con medidas sanitarias. Sin embargo, no hay que perder de vista que el impacto del virus es multidimensional y, por lo mismo, ha entrado con fuerza en el debate público la necesidad de abordar los aspectos sociales, políticos, económicos y culturales que plantea esta coyuntura, especialmente para el futuro. Es posible identificar que el traslado masivo de nuestras actividades al plano digital, producto de las medidas de distanciamiento físico, impacta en el ámbito de las acciones públicas (lo colectivo) y

privadas (lo íntimo), donde, además, ambos planos se entrecruzan, como cuando en una videollamada se vislumbra el espacio privado de los otros.

Lo digital nos atraviesa

La vida digital no es tener una doble vida. Lo que llamamos “real” en todo momento está atravesado por lo digital. La brecha tecnológica hace patente la falta de ese elemento de lo real en la vida humana: aquellos que no poseen acceso suficiente a dispositivos electrónicos o a internet quedan, de alguna manera, fuera de un aspecto de la realidad en la que vive gran parte de la humanidad hoy en día. Esta brecha también tiene que ver con las habilidades para procesar información y nuevas formas de aprendizaje para utilizar las tecnologías creativamente, aspectos relacionados con la alfabetización digital. Esto se hace aún más visible hoy, cuando las actividades se trasladan al espacio digital, desde las clases escolares y universitarias hasta los afectos.

Dos aspectos estructurantes de la vida en sociedad, como son la educación y el trabajo, se han movido al mundo online a una velocidad insospechada desde



que se declaró la pandemia. Esto tiene una serie de alcances que solo se podrán calibrar en el futuro: ¿Cómo volverán las escuelas y universidades a la clase presencial? ¿Cuántos trabajos que antes se realizaban en oficinas continuarán desarrollándose online? Seguramente será una combinación de cosas, pero es muy probable que nada vuelva a ser como antes. Estamos aprendiendo que el medio digital no es igual a las formas presenciales, y que requiere comprender su lógica y su lenguaje. El mundo online ha permitido que continuemos realizando nuestras actividades cotidianas, pero no sin grandes paradojas. Esto ocurre porque, así como lo digital nos permite movilizarnos y organizar acciones conjuntas, también se ha convertido en una fuente de desigualdades sociales y territoriales.

La falta de libertad para moverse se ha compensado con la posibilidad de navegar en los flujos de internet. Los encuentros sociales, tales como las fiestas y celebraciones, proliferan en plataformas como Google Meet, Houseparty, Skype o Zoom, que si bien compensan la cercanía, se utilizan sin tener en cuenta los riesgos que conllevan respecto de la seguridad de

los datos personales entregados. Las videollamadas disponibles en distintas plataformas nos permiten vernos, ante la imposibilidad de tocarnos. Podemos escuchar conciertos, visitar museos, ver películas y bajar libros en nuestros dispositivos. Tomamos clases de gimnasia y ensayamos recetas de cocina a través de videos de YouTube o Instagram Live. En redes sociales podemos asistir a charlas con escritores y analistas de diversos ámbitos. La banda ancha no estaba preparada para la “cultura de la virtualidad real” como la llamó Castells en su ya clásico *La era de la información* (1997). Internet comenzó a colapsar, y los gobiernos han tenido que tomar medidas para asegurar la conectividad.

En esta entrada masiva a lo digital existen peligros, como han señalado varios autores en sus últimas columnas sobre la pandemia: un empoderamiento mayor de los gigantes tecnológicos (Néstor García Canclini), que ya están haciendo acuerdos con los Estados para construir “un futuro permanente y altamente rentable sin contacto” (Naomi Klein), donde nuestros datos y nuestra privacidad son capitalizados y nuestros movimientos controlados y trazables. Seguramente

tendremos que pensar políticas públicas no solo enfocadas en desarrollar tecnologías e inteligencia artificial, sino también abordar el acceso a estas como un derecho, la protección de los trabajadores en contexto de teletrabajo y reforzar el derecho a la privacidad de las personas.

Sin embargo, también surge una oportunidad. Como ha señalado Jean-Luc Nancy, en el aislamiento al mismo tiempo se genera un sentido de singularidades compartidas, donde la comunicación a través de las redes tecnológicas puede representar una oportunidad para imaginar formas de intercambio que fortalezcan la idea de comunidad. De esta manera, el énfasis en el uso y la apropiación de las tecnologías no debiera estar solo dirigido a desarrollar competencias; es fundamental mirar aquellos lugares de empoderamiento ciudadano y fomentar un uso crítico y consciente de las tecnologías por parte de la población.

Remediaciones de lo cotidiano

En este período la percepción del tiempo y la vivencia del espacio doméstico parecen haberse transformado en un *loop* continuo de días. El calendario se rearmó sobre la base de necesidades vitales, donde a los gastos básicos hoy se suma internet, lo cual, como ya mencionamos, vuelve latente la desigualdad en el acceso a la información y la cultura que fluye por esta red.

Es en este mismo espacio del hogar donde hoy hacemos nuestra vida pública, por lo que la privacidad también se ha visto expuesta, en reuniones que hoy ocurren en nuestros dormitorios, en niños que se cruzan en conversaciones importantes del trabajo de los padres, en periodistas conduciendo noticias desde sus escritorios en casa, en el ruido del lavado de platos que se cuele en una seria discusión en una clase online. La pandemia y el aislamiento social readecuaron una separación de espacios que antes se daba naturalmente.

Por otra parte, a esta conexión digital permanente con el mundo exterior se suman nuestros afectos. Poder escuchar al otro, verlo viviendo del otro lado de la pantalla nos reconforta, ya sea en tiempo real o a través de audios, imágenes y videos. El lenguaje multimedia se transforma en una herramienta necesaria para que, ante la imposibilidad de tocarnos, podamos sentirnos cerca. No es un sustituto, por supuesto, pero sobrellevar esta pandemia sin estar conectados parece imposible, impensable, porque estas interfaces permiten empatizar, generar recuerdos, reírnos, discutir y reflexionar, acciones primordiales de lo que nos hace humanos. Si bien compartimos una nostalgia de nuestras vidas en libertad, de abrazos y contactos físicos, los remediamos con la ayuda de softwares, algoritmos y gigas que nos permiten estar virtualmente comunicados. Por supuesto, acá también hay una paradoja: está latente el peligro de la vigilancia y

el control biopolítico a través del almacenamiento de datos que dejan nuestras huellas digitales.

En las interacciones a través de internet mantenemos los mismos gestos y la personalidad que nos caracteriza, pero sin corporalidad, sin la presencia física que es la que hoy nos tiene en jaque. Esta nueva cotidianidad obliga a mirar hacia adentro, cuestionando nuestras existencias y vidas automatizadas bajo formas de interacción humana que dábamos por sentado, que establecíamos como nuestra única realidad posible. Al comunicarnos sin contacto físico, sin tocarnos, sin respirar unos cerca de otros, nos volvemos inmunes al virus. Sin embargo, nuestras vidas son acechadas por otros mecanismos que pueden afectar nuestra subjetividad, convirtiendo ámbitos de la vida privada en productos transables.

En este escenario, nos vemos forzados a abrazar las oportunidades que presentan las plataformas para seguir produciendo, ahora en un ambiente de mayor flexibilidad laboral. La expansión de lo digital provoca que la productividad atraviese todos los ámbitos de la vida, con lo cual se hacen visibles nuevas caras de la explotación y precarización, cuestiones que permean y complejizan la relación con la intimidad que llevamos en nuestras casas, hoy también convertidas en oficinas. En este contexto, aquella idea de que las tecnologías digitales permitirían contar con un mayor tiempo de ocio se vuelve una falacia a la luz de la interrelación entre plataformas digitales, trabajo y vida cotidiana.

Así, nos desenvolvemos en un movimiento constante entre mecanismos que nos hacen entrar de lleno en el aparato de producción digital y, por otro, el surgimiento de formas de apropiación, donde construimos significados y damos sentido a nuestras vivencias. No somos pasivos frente a las tecnologías, las estamos resignificando constantemente, cuestión que pasa también por hacernos conscientes de sus alcances y límites. ¿Cómo cambiarán nuestros estilos de vida? ¿Qué espacios veremos surgir? Estamos inventando nuevas formas de relacionarnos en este cambio de paradigma que trastorna la dimensión de lo privado y lo público. Al verse alterados los espacios del trabajo fuera del hogar y unirse virtualmente la separación con el exterior, se vuelve necesario pensar en nuevos códigos que puedan establecer contratos sociales inéditos, aún no escritos, que permitan vincularnos desde dimensiones colectivas e individuales contemporáneas.

La realidad no es binaria, existimos en distintos niveles. Y aunque hoy la urgencia es mantenernos vivos, es necesario pensar que más allá de cuerpos biológicos somos seres sociales, políticos y culturales. Convivimos con otras existencias, por lo que las respuestas surgirán en las interconexiones, allí donde en nuestra condición digital y poshumana nos relacionamos con los otros, humanos y no humanos. [S]

Encerrados con un solo juguete

Existe el escritor volcado por entero a la vida, a la exterioridad tumultuosa de la historia (Hemingway, Simone de Beauvoir, Carrère), pero hay otros para los que el encierro constituye un espacio de libertad, utópico, condición esencial para producir su obra. Flaubert, Proust, Kafka, Lezama Lima, Onetti y Juan Emar pertenecen a este linaje que irrumpe junto a la modernidad, cuando la trama se vuelve indisociable del estilo, en la misma forma en que no podemos separar la realidad de la subjetividad.

POR MAURICIO ELECTORAT

Como muchos santiaguinos, desde el 16 de marzo pasado estoy encerrado. Mañana cumpliré tres meses, o sea 91 días, 2.184 horas, 131.040 minutos, 7.862.400 segundos de encierro. No sería mala idea, de hecho, titular este texto: Siete millones de segundos. ¿Alguien podrá contar lo que son siete millones de segundos? Se supone que yo. Pero en realidad no tengo idea, porque el encierro trastoca sibilinamente nuestra percepción del tiempo. Para quien nunca ha estado preso, ni ha vivido en un submarino o en un convento, el encierro es súbito y radical: un buen día el mundo queda “afuera” y tú, “adentro”. Es conocida la meditación de San Agustín: “¿Qué es el tiempo? Si nadie me hace la pregunta, lo sé; si alguien hace la pregunta y quiero explicarlo, ya no lo sé”. (*Confesiones*, XI, 14-17).

Como muestra Paul Ricoeur en *Tiempo y relato*, San Agustín resuelve la aporía del tiempo introduciendo en el presente, un tiempo largo hacia atrás, el pasado, y un tiempo largo hacia adelante, el futuro.

Eso es lo que nos permite escapar a la paradoja ontológica del tiempo, según la cual el tiempo no “es”, puesto que el pasado ya no existe, el futuro no ha llegado y el presente se escurre a cada segundo. “Ya no es ayer, mañana no ha llegado/ hoy se está yendo sin parar un punto”, escribe Quevedo.

El encierro nos deja, así, en una situación de incertidumbre ontológica: al estar encerrados –“adentro”– tememos cortarnos del mundo –“afuera”–, o sea del porvenir y también del pasado, puesto que el pasado ocurrió en ese mundo en el que ya no estamos. Por eso el tiempo se vuelve como un túnel algodonoso: ¿qué ocurrió ayer, qué la semana pasada o hace un mes? Ni idea. Lo que sí sé es que he vuelto a estar, al cabo de tantos años, encerrado con un solo juguete. Si estuviera en el diván de un psicoanalista, diría que se trata, otra vez, de un recuerdo de infancia. Porque, entre paréntesis, en el dilatadísimo tiempo en que un segundo se suma con otro y otro y otro, más que el porvenir –pues el futuro es justamente lo

que la pandemia amenaza: se trata en primer lugar de saber si tendremos futuro— es el pasado el que acude a nosotros como una tabla de salvación: somos lo que fuimos. Un recuerdo de infancia, entonces: me veo en los largos veranos de Antofagasta devorando *Encerrados con un solo juguete*, la primera novela que leí, creo, más allá de las lecturas escolares, esto es, con la que establecí un diálogo íntimo. Después vinieron *La oscura historia de la prima Montse* y *Esta cara de la luna*. ¿De dónde habré sacado yo las novelas de Marsé, de escasa circulación en Chile? No lo sé. El hecho es que en esos luminosos veranos del norte me acostumbé a pasar las lánguidas horas de la adolescencia encerrado con un solo juguete: la literatura. No diré, porque en ese momento no podía siquiera imaginarlo, que 20 años más tarde iba a conocer a Juan Marsé, en Roma y luego en Barcelona, y que llegaría a su casa de Calafell con mi hijo menor casi recién nacido y Joaquina, su mujer, me iba a dar a probar el mejor conejo al ajillo que he comido nunca.

El tiempo largo de la memoria nos salva de la rudeza del tiempo fenomenológico. De hecho, el encierro es quizás una de las condiciones de la literatura o, si se prefiere, de la escritura. La invención literaria exige morosidad, primero para asegurar la traslación desde el plano de la imaginación al de la escritura. Ese lento transcurrir es indispensable para irse acercando a la forma final de un relato, que obtenemos solo cuando logramos la mayor correspondencia posible —persiguiendo una especie de isomorfismo utópico— entre la historia que tenemos en la cabeza —que es siempre una imagen, algo magmático, del orden del significante si se quiere— y aquella que termina por aparecer en la narración, que vendría a ser la traducción de ese “significante” en un “significado” llamado texto.

Cualquiera que sea el resultado —cercanía relativa o distancia absoluta entre el objeto textual imaginado y el real—, escribir es operar con el tiempo. La literatura es un arte temporal. Pero hay una operación anterior a la sintaxis y a la trama y es aquella que consiste en entrar en el tiempo vital de la escritura. La escritura supone una suerte de encierro, un “adentro”, por oposición al “afuera” de la vida.

Todos los escritores componen con —y en— estos dos tiempos. Existe el escritor volcado por entero a la vida, a la exterioridad tumultuosa de la historia haciéndose. Hemingway, Simone de Beauvoir, Romain Gary, Sergio Ramírez, entre muchos otros, representan al escritor que narra desde las entrañas de su época. Pero hay muchos más: Garcilaso de la Vega, soldado y poeta, que murió de una pedrada en la frente escalando una torre en Niza; François Villon, bandolero, forajido, genio de la poesía medieval. En la tradición no se era únicamente poeta, porque el poeta —como dice Borges

citando el *Ion*—, es “una cosa liviana, alada y sagrada, que nada puede componer hasta estar inspirado, que es como si dijéramos, loco”.

Contra eso se rebelan los escritores de la modernidad que eligen el encierro. En la literatura occidental, dos son las figuras paradigmáticas del encierro como sacerdocio literario y renuncia a la vida: Gustave Flaubert y Marcel Proust. El que elabora por primera vez una moral del escritor como sacerdote, es Flaubert. Este “hombrón huesudo, querible, con el aire y la risa de un paisano”, en palabras de Borges, le hace una finta a la obligación burguesa de “ser alguien en la vida” —en este caso, abogado—, mediante una serie de crisis de epilepsia que sufre durante los primeros años de derecho.

Flaubert —mucho más que Dostoievski, el otro gran epiléptico del XIX— ha sido probablemente el enfermo más escrutado de la literatura occidental. Entre otros diagnósticos, además del de epiléptico (a secas), se lo trató de: esencial, neurótico, histérico; pseudo epiléptico, epiléptico del lóbulo temporal izquierdo, epiléptico egotista, exhibicionista, sádico, masoquista y parricida. El hecho es que el doctor Achille Flaubert, su padre, cirujano jefe y director de la Escuela de Medicina del Hospital de Rouen, se convenció de que Gustave debía quedarse en casa. Flaubert había ganado su primera batalla: la del encierro. Su salud precaria solucionaba muy rápido el dilema entre literatura y vida. La residencia familiar de Croisset sería el teatro de su martirio, el de la búsqueda de la palabra justa, y de su cruzada: la del estilo.

Para Flaubert la búsqueda del estilo —como dice Barthes— es un dolor infinito. “Cuatro páginas en la semana” —leemos en su correspondencia—, “cinco días para una página”, “dos días para la búsqueda de dos líneas”. En esta búsqueda hay dos planos: el de la palabra exacta (“le mot juste”) y, en un espacio de significación más amplio, el de la frase precisa. Flaubert intuye, o anticipa, algo que los lingüistas modernos consagrarán un siglo más tarde: que, en la lengua, la unidad mínima de significación no es la palabra —el signo lingüístico—, sino la frase. La comunicación no se ejerce con palabras aisladas, sino mediante un encadenamiento de frases. Esta búsqueda de exactitud y concisión, de palabras y frases perfectas, hacen que la prosa sea trabajada con la misma exigencia que el poema.

El novelista trabajando el lenguaje como un poeta: allí está la novela moderna. Joyce, Woolf, Faulkner no hubiesen podido existir sin Flaubert. Y es porque trabaja cada línea como un poeta que Flaubert escribió, antes de comenzar *Madame Bovary*, que quería “hacer un libro sobre nada, un libro que se sostuviera solo por la fuerza interna de su estilo”.

Ahora, allí donde Flaubert suprime y reemplaza, Proust agrega. La agonía de Flaubert es guiada por

la búsqueda de exactitud y de síntesis. Como dice Barthes, Flaubert se encierra porque tiene mucho que corregir, Proust porque tiene mucho que decir y lo persigue la muerte cercana. La exactitud y concisión flaubertianas apuntan a la "claridad" clásica. Proust, en cambio, goza liberándose del arnés de la concisión y va a buscar la fuerza poética en la libertad del párrafo infinito, su prosa es como una cascada de imágenes que no terminara nunca.

Walter Benjamin afirma que Proust persigue la eterna restauración de la felicidad original, para escapar de lo que él mismo llamó "la imperfección incurable en la esencia misma del presente".

Esa imperfección del presente es tristeza, melancolía, añoranza. ¿Qué escritor no las padece? Y quizás huir de esa imperfección justifica el encierro, la renuncia al presente. Por eso, sin duda, Proust en vez de corregir pruebas, aumenta sus textos. En vez de la elipsis, recurre a la digresión: reconstituir el pasado es, en su caso, una manera de aspirar a una felicidad ciega, insensata, fanática, dice Benjamin citando a Cocteau. Por eso, también, Proust albergaba el sueño de que su monumental obra fuese publicada en un solo tomo y fuese leída de una sola vez, sin separación de párrafos, capítulos ni volúmenes. Como una infinita letanía o poema eterno.

He allí dos anacoretas practicando de manera opuesta una misma religión: la del estilo.

Otra diferencia, acaso tan importante como las ya mencionadas: Flaubert salía a cenar y visitaba, a lo lejos, a algunas duquesas en sus salones. Proust, que había hecho tapizar con paneles de corcho su estudio para no percibir ni el más mínimo ruido del exterior, renuncia a su vida de dandy y no sale nunca más. Su criado le dejaba cada noche una bandeja con pollo frío y champaña del otro lado de la puerta. Era lo único que comía.

Pollo frío y champaña –otro excelente título– era también el sueño de Kafka, pero nunca pudo

cumplirlo porque entre otras cosas para encerrarse –como volvemos a saber hoy– hay que tener capital y Kafka vivía de su trabajo.

¿Y en América Latina?

El más grande de los "encerrados" es José Lezama Lima. Abogado, como Kafka, Lezama comparte con Proust el amor del caudal infinito y la precisión manierista de la imagen. Con apetito interminable, lee a los griegos, a los latinos, a los chinos y toda la literatura occidental y funda, desde la revista *Orígenes*, una nueva estética que es casi una religión:

la que sitúa a la Grecia clásica en la Cuba moderna. A eso le llama "la refundación mítica de la isla". No necesitaba salir de su casa, decía que le bastaba un viaje entre su habitación y su baño para dar la vuelta al mundo. Y sin duda era cierto. Pocos como él mezclaron el refinamiento gastronómico con la digestión pantagruélica de eras, épocas y mundos englutidos.

Enrique Lihn contaba que lo podías llamar a cualquier hora de la noche y leerle tu último poema. Él, siempre afable, se deleitaba en glosas y comentarios, como el consejero áulico de un príncipe renacentista. Cuando murió, su cuerpo era inmenso como su cultura y tuvieron que sacar el ataúd por la ventana de su casa de

la calle Trocadero 162, que es el verdadero epicentro de La Habana.

Hay dos casos más: el de Juan Carlos Onetti y, entre nosotros, el de Juan Emar. Onetti fue un personaje de una novela de Onetti. Para no salir de su propia atmósfera de novela existencialista latinoamericana, Onetti se encierra a fumar, leer y escribir durante los últimos años de su vida. El documental que le dedica Ramón Chao es uno de los mejores retratos literarios que se pueden encontrar. Juan Emar, escapando acaso de la imperfección del presente del París de la Belle Époque, se exilia en la Araucanía y escribe en la soledad de esos bosques una obra, a su manera, barroca, no por el trabajo de la frase ni del párrafo, sino por la proliferación de mundos. [S]

**Como dice Barthes,
Flaubert se encierra
porque tiene mucho que
corregir, Proust porque
tiene mucho que decir y lo
persigue la muerte cercana.
La exactitud y concisión
flaubertianas apuntan a la
"claridad" clásica. Proust,
en cambio, goza liberándose
del arnés de la concisión
y va a buscar la fuerza
poética en la libertad del
párrafo infinito, su prosa
es como una cascada
de imágenes que no
terminara nunca.**

Diego Portales: cartas de la escarlatina

“Celebraré que Ud. se halle bueno, gordo, alegre y libre hasta del riesgo y temor de la escarlatina: antes de abrir sus cartas todos los días me persigno, porque ya me parece que me anuncia hallarse con los síntomas”, escribía Diego Portales a su amigo Antonio Garfias en marzo de 1832, en medio de la epidemia de escarlatina que amenazaba la vida de una de las hijas que tuvo con Constanza Nordenflycht y por la que se encontraba recluso en una quinta. Los textos aquí recogidos están cruzados por esta enfermedad y forman parte del libro *Portales: ese maldito entusiasmo. Estudio y antología del epistolario*, que próximamente publicará Ediciones UDP.

POR ADÁN MÉNDEZ

En 1827 se menciona por primera vez la escarlatina en Chile, que hacía estragos en Europa al menos desde el siglo XVIII —pese a que algunos autores afirman que esta enfermedad ya pudo ser la famosa peste de Atenas que mató a Pericles. A fines de 1831, empezando por Valparaíso, se desató su primera epidemia local, que en dos años causó unas siete mil muertes —unas 120 mil, proporcionalmente, para la población actual.

El *Epistolario* de Diego Portales (Ed. UDP, 2007) toca el tema varias veces, desde que en un primer momento se piensa él mismo infectado hasta un novelístico y oscuro clímax, cuando la epidemia casi mata a Constanza Nordenflycht, su amante y la madre de sus hijos. Los rasgos más intensos de su personalidad se delatan en torno a la tragedia: para empezar en el tono casi jovial y algo inmisericorde con que la afronta; la racionalidad estricta con que aconseja aislamiento a sus amigos; la ironía implacable hacia las soluciones religiosas; la confianza en su propio

conocimiento de “la profesión médica” —algo celoso por cierto: advierte a sus amigos que no se apresuren en darse también por conocedores—; y, sobre todo, en las indescriptibles cartas del 13 de mayo de 1832, únicas que recojo íntegras aquí.

Diciembre 12 de 1831

(A Antonio Garfias)

Estoy con un dolor de cabeza tan fuerte que lo creo principio de una epidemia, que aflige a este pueblo, de escarlatina, garganta, fiebre y demonios; por esto no puede continuar su S.S. (abreviatura de Su Servidor, *nota del editor*).

Febrero 10 de 1832

(A Antonio Garfias)

Después de dar a usted las debidas gracias por el interés con que su amistad se pronuncia por mi salud, le noticio que no gozo de la más completa; pero que no siento actualmente cosa que merezca cuidado: un

CHILE

CAMONEDA CHILE

5
PESOS

D. PORTALES

dolorcillo al vientre y algún pequeño dolor quiero decir, pero en la cabeza, es todo lo que me queda de mi pasada indisposición: crea usted que aquí no corro otro riesgo que el que corren todos los vivientes en el mundo, de morir cuando viene la muerte. Estoy en esta quinta más preservado de la escarlatina que en Santiago: habiendo andado por los alrededores de ella la ha respetado tan profundamente, que no se ha atrevido ni a mirar a un criado, a un peón, ni a ninguna de las personas que la habitamos.

Febrero 15 de 1832

(A Antonio Garfias)

Véame a don Fernando Elizalde, dígame que es mi amigo: que los papeles de Echaurren y mi contestación están en el baúl de Ovejero desde que llegó; que éste se siente mejor y que espero podrá salir de aquí mañana o pasado: que por falta de proporción (ocasión propicia, *nota del editor*) segura no los había devuelto antes. Memorias a Juanita. A su hijito Ossa que vino de paseo le ha dado un coscorrón más que fuerte la escarlatina, le he descubierto que no tiene muy buenas mañas y le hago esta prevención para que esté con cuidado con él.

Abril 29 de 1832

(A Antonio Garfias)

Celebro la venida de la comadre y familia al pueblo, si ha pasado la escarlatina: dígame Ud. que me parece que estando en Santiago la tengo más cerca.

Enero 19 de 1832

(A Antonio Garfias)

Hoy me he dado por noticioso, porque estoy escribiendo por distracción. La peste o fiebre escarlatina parece que va desapareciendo en el puerto, aunque sigue en el Almendral, porque no pasa el sacramento: es la prueba que yo tengo más a la vista, porque siento las campanas en la Merced y una tambora que lo acompaña de noche y que no sé cómo no se ha hecho mil pedazos con tanto trajín. En el puerto han muerto algunos chiquillos de familias conocidas, y hemos tenido sacramentada a la Nieves Santa María; y, al largarla, la mujer de Manterola, (Martín), la de Almeida, y otros visibles; pero por la infinita misericordia de Dios, ya están todas fuera de peligro. El domingo en la noche vi salir el rosario de Santo Domingo, que fue a ofrecer a la puerta de la casa de la Santa María; pero ha sido patente el milagro; porque mediante el rosario y los purgos, sudoríficos, vomitivos y refrigerantes, la Nieves comenzó a mejorar desde el lunes. Mas, por uno de aquellos altos juicios, que no alcanzamos a comprender, han sanado las otras enfermas, que aunque no se les ha llevado el Rosario, tomaron los mismos medicamentos que la Nieves. ¡Oh Dios! ¡qué grandes son tus bondades para con tus cristianos! Si no vemos más que hombres de todas las edades jodidos a dos cabos, es porque así convendrá,

y si d. Antonio Garfias y yo, que sabríamos hacer tan buen uso de la plata, no la tenemos, es porque conviene que la tengan tantos pícaros, miserables, enemigos de los de su especie. ¡Qué consuelos suministra nuestra santa religión! En ella espero vivir y morir creyendo y confesando todo cuanto cree y confiesa nuestra Santa Madre la Iglesia.

Febrero 5 de 1832

(A Antonio Garfias)

A mí no me da la peste porque estoy en un lugar que es contra el contagio y a precaución voy a traer en lo sucesivo la cinta de San Nicolás.

Marzo 27 de 1832

(A Antonio Garfias)

Celebraré que Ud. se halle bueno, gordo, alegre y libre hasta del riesgo y temor de la escarlatina: antes de abrir sus cartas todos los días me persigno, porque ya me parece que me anuncia hallarse con los síntomas.

Abril 4 de 1832

(A Antonio Garfias)

Ya veo toda la familia de Ud. y a Ud. también en cama: así lo he estado esperando todos los días: es imposible que escape del contagio una familia numerosa y reunida; ¡carajo, que no pueda Ud. desprenderse de la zoncera de cargar inútilmente con los pesares ajenos! ¿De qué podrá servirle a una persona el que yo me aflija por sus desgracias? Mi aflicción no puede ser un remedio y si este está a mis alcances no habrá más que proporcionarlo sin la mortificación de sentir. Bien pudiera la escarlatina haber entrado por una de las tías viejas que Ud. tiene en casa y parar en ella, o al menos que golpease a su tío Miguel, que al cabo es hombre; pero que en la pobre Rosa haya venido a cebarse, es cosa triste.

Abril 9 de 1832

(A Antonio Garfias)

Ante todas cosas manifestaré mis sinceros sentimientos y cuidados que me causa la visita que ha hecho la escarlatina a la familia de Ud. Celebro la providencia de mandar fuera de casa al niño de Fernando, si muere no será lo que yo más sienta ya por su edad, ya porque tal vez haya heredado la cabeza de su infeliz padre. Celebro que Rosa y Bernarda estén alentadas y espero con ansias la plausible noticia de haber caído la Rosarito. Creo muy prudente no elogiar ni despreciar los aciertos de Ud. y de d. Tadeo (a quien dará mis memorias); lo mejor es librar al tiempo la calificación de los conocimientos y progresos de Ud. en la profesión médica.

Abril 10 de 1832

(A Antonio Garfias)

Celebro la mejoría de las niñas y el que vaya cediendo

tal epidemia. Por una carta del teniente que he recibido hoy, sé que mi comadre y la familia se vuelven de Quilicura a Santiago: haga Ud. todo esfuerzo por impedir este imprudente viaje; pues en nada puede perjudicarles el permanecer en la chacara 15 días más por no exponerse al riesgo inminente con que amenaza el estado de esa población. Si va cediendo la escarlatina, ¿por qué no esperar que se acabe, lo que no puede tardar mucho?

Abril 15 de 1832
(A Antonio Garfías)

Ayer no le escribí por la razón que no lo hago en los sábados, aunque yendo la escarlatina tan en derrota según se dice, he sospechado que ya mi comadre está en Santiago y mucho más después de haber sabido por el insigne Ochoa que el mismo contagio había en la chacara y que en la familia había empezado por una criada, lo que me tiene con cuidado. Diga Ud. a doña Dolores que buenas son mangas después de Pascua, que celebraré las haya pasado muy felices y en gracia de Dios.

(...)

Quedan contestadas en la parte que lo exigen sus dos cartas de 12 y 13 y acabo de recibir la de ayer que voy a contestar. Los estériles ofrecimientos de las convalecientes, son de agradecerse aunque estériles, porque yo no encuentro ocupación alguna que darles que sea digna de ellas. Si fuera el Gran Señor ocuparían buen lugar en mi casa; pero los mandamientos de Dios, y las preocupaciones de los hombres hacen inútiles unas personas que debían ser tan provechosas a sus semejantes del género masculino. Diga a doña Rosario que estoy conociendo que me quiere en el hecho de *viejejar* a un joven que todavía no tiene 10.000 canas en la cabeza y cuya calva no alcanza a ocupar el espacio de una mano: que en materias de arrugas aunque no faltan que digamos; pero que pienso retocarme con un barniz, que tiene don Pedro García de la Huerta, con el que sin duda quedará más estirado que un pergamino

y que sepa que uno de los cariños más apreciados es el de *mi viejecito*, y que en este sentido he recibido su recado aunque la vergüenza le haga retraerse después y darle otra interpretación.

Abril 30 de 1832
(A Antonio Garfías)

Siento mucho la indisposición de Rosarito aunque no sea de cuidado; más bien que se hubiesen afectado otras partes de que no sabe hacer uso y que le son casi inútiles; todo sería menos que el atentado de la escarlatina en acometer el santuario de su garganta. Anoche hemos tenido un aguacerito como de seis horas aunque lento y aunque el tiempo ha mejorado mucho creo que esta noche volveremos a tener agua porque empieza a descomponerse: mucho nos hemos acordado de Santiago, esperando que allí haya sido más fuerte y que acabe con la epidemia.

Mayo 13 de 1832

Mi querido Garfías:

Si hay algún bien en la vida es el consuelo de tener un amigo a quien entregarse y que merezca este título sagrado.

Tenga Ud. paciencia. Debe saber mis relaciones con Constanza Nordenflicht. No es del caso entrar en historia tan desagradable y en que tendría que hacer yo mismo mi panegírico. Sabe Ud. que tengo dos chicos de ella: que quiero y compadezco a la que está en el colegio y que, a más,

no está fuera de mi deber propender a hacerla feliz en cuanto pueda.¹ Declaro a Ud. también, que no he contraído obligación alguna con su madre y que para la puntual asistencia que ha recibido siempre de mí, no he tenido otro móvil que mi propio honor, la compasión y el deber de reparar los daños que hubiese recibido por mi causa.

Después de estos antecedentes, debo poner en su noticia que se halla gravemente enferma y que la escarlatina puede concluir de un momento a otro con sus días: quiero hacer menos desgraciados a los inocentes frutos de mi indiscreción y juventudes, casándome con la madre en artículo de muerte y, al

**"Por una carta del
teniente que he
recibido hoy, sé que mi
comadre y la familia se
vuelven de Quilicura
a Santiago: haga Ud.
todo esfuerzo por
impedir este imprudente
viaje; pues en nada
puede perjudicarles
el permanecer en la
chacara 15 días más
por no exponerse al
riesgo inminente con
que amenaza el estado
de esa población. Si va
cediendo la escarlatina,
¿por qué no esperar
que se acabe, lo que no
puede tardar mucho?"**

efecto, cuando llegue el caso será Ud. avisado por los facultativos o uno de ellos, para que se presente a representarme y contraer a mi nombre: para esto remito a Ud. el poder necesario.

Debo prevenirle que formada mi firme resolución de morir soltero, no he tenido embarazo y he estado siempre determinado a dar el paso que hoy le encargo; pero con la precisa calidad de que la enferma no dé ya, si es posible, señales de vida: hace cinco años estuvo desahuciada y abandonada de los médicos y hasta del ministro que la auxiliaba: hice varias tentativas para dirigirme a su casa con este mismo objeto; pero me fue imposible vencer el temor de que sobreviviese a aquella enfermedad. Yo no tendría consuelo en la vida, y me desesperaría si me viera casado: esta declaración reglará la conducta de Ud. y me avanza a aconsejarle que, si le es posible, se case, a mi nombre, después de muerta la consorte: creo que no faltaría a su honradez criaturas. Constanza hizo su testamento cerrado en aquel entonces; deja por herederos a sus hijos y por albacea y tutor a don Manuel Rengifo, en cuyo poder se hallan esas disposiciones. De consiguiente, el engaño no perjudica a sus hermanos que podrían heredarla *ab intestato*.

En fin, a Ud. me entrego y esta consideración solo puede hacerme suspender toda otra instrucción. Tengo despedazada el alma, por lo que no me contraigo a sus cartas que he recibido.

Mayo 13 de 1832

Señor don Carlos Burton:

Tengo a la vista sus dos apreciadas 11 y 12 del que rige, por las que quedo instruido de cuanto deseaba saber acerca del asunto que tuve la franqueza de encargarle. Doy a Ud. las debidas gracias por sus buenos oficios, y quedo muy reconocido a la atención que ha querido prestar a mi recomendación.

No me parece hay inconveniente para que consulte Ud., si lo estima necesario, con cualquier otro facultativo, sobre la enfermedad escarlatina que padece actualmente esa persona, y por supuesto desearía también que ni este ni persona alguna tuviese la menor noticia de su primera enfermedad, a menos que de ocultarla se siguiese el peligro de la vida.

Si desgraciadamente muere la enferma, es preciso que se haga pública la causa o enfermedad que le da la muerte: es preciso hacer una junta, y me sería muy sensible que los facultativos que la compongan se impusiesen de la primera enfermedad porque ya sería difícil guardar un secreto entre tantos. Así pues, si Ud. no cree necesario someter a la consideración de la junta, el secreto, puede omitirlo, y tratar solamente de la escarlatina, como único mal.

Ya es Ud. depositario de mis confianzas y debo hacerle otra nueva. Acaso conozca Ud. a una chica Rosalía que tiene madama de Versin en su colegio:

quiero y compadezco a esta niña, y Ud. debe saber que a más del desprecio con que carga en la sociedad una hija o hijo natural, nuestras leyes le reducen a una condición triste: querría hacerla menos desgraciada legitimándola, y para ello no hay otro remedio, pero será cuando no haya absolutamente esperanza de la vida de la enferma: de otro modo quiero más bien que me acompañe toda la vida la amargura de reconocerme autor de las desgracias de esa inocente criatura; porque me será imposible conformarme con vivir casado un solo día. Debo advertir a Ud. que ahora 5 años, estuvo la misma paciente en tal estado de peligro que fue abandonada de los facultativos, porque todos opinaban que debía morir sin remedio de un momento a otro, y sin embargo de esta casi certidumbre de su muerte, no pude resolverme a dar este paso por el temor de que pudiese sobrevivir burlando tan fatales pronósticos: yo me habría llevado el chasco del que quiero huir, y así ruego a Ud. que se sirva seguir como me promete comunicándome sus noticias, para según ellas dar mi poder a d. Antonio Garfias a fin de que en artículo de muerte, me represente y contraiga a mi nombre. Si el peligro fuese tan inminente que no diese esperanza, tendrá la bondad de verse con Garfias, y poner en su noticia esta mi resolución para que proceda conforme a ella, protestando manifestar mi poder.

Dispénseme Ud. y disponga de su reconocido, y afecto servidor.

Diego Portales

P. S.—Es preciso no dar a la enferma ni el más pequeño indicio de mi determinación. Puede Ud. encaminarme sus cartas por la estafeta directamente. [S]

Notas

1 “A la fecha de esta carta la señorita Nordenflicht solo había dado dos hijos a Portales. A la muerte del ministro ya había nacido el tercero” —cuenta Ernesto de la Cruz, editor del epistolario (1936), en nota a esta carta. En esa misma nota copia el decreto por el cual, tras la muerte de Portales, se legitimó a sus hijos.

Plaza pública

“Si vamos a juzgar todo el pasado con los criterios morales del presente, el único camino va a ser borrar la historia completa. Para mí, se trata de abrir el panteón y renovarlo, no de botar a todo aquel que nos merezca algún reproche. Que la historia conviva. El pasado no es *a foreign country*, un país lejano, es nuestro. ¿Por qué no botar la escultura de Marco Aurelio en el Campidoglio? ¿O la catedral del Zócalo? Porque las consideramos un patrimonio, aunque no compartamos su contenido”.

Sol Serrano, historiadora

“No tengo mucho optimismo cuando me preguntan si después de este sufrimiento, que fue particularmente difícil en Italia, en números de muertos, contagios y el daño económico, si hemos aprendido algo. Yo leo bastante de historia, en Europa hemos tenido dos guerras mundiales y no es verdad que el individuo medio aprendió y se volvió mejor después de mucho sufrimiento. No. En algunos casos la gente se volvió incluso más cínica, después de demasiada destrucción y muertos (...) lo que queda es la paranoia, la desconfianza; algunos aprenden del sufrimiento, pero en general la sociedad no. La gente no se volvió mejor”.

Luigi Zoja, psicoanalista italiano

“Y el conde preguntó al judío: ‘Salomón, ¿qué piensas del mundo?’. ‘Señor conde’, dijo Piniowsky, ‘ya no pienso nada de nada’”.

Joseph Roth en La marcha del emperador

“En mi sector hay un lote duro que cree que todo está bien; que vamos perfectamente encaminados al desarrollo; que no es verdad que hay desigualdad; que no es cierto que el modelo tenga distorsiones. No les molesta que una isapre sea dueña de la clínica, del laboratorio. Consideran que es parte del mercado”.

Mario Desbordes

“El alma lumpen se forma con vitrinas llenas/
y papelillos/ celulares/ juegos
tecnológicos y sicopáticos/ hambre/ hambre de tener y ser bacán.
Falta de amor y compasión.
Haber vivido harta vida nacional”.

José Ángel Cuevas en “Sobre cómo se forma un alma lumpen”

“¡Mejor que la aprobación de la multitud, la indignación de un solo hombre honrado”. *Sima Qian (145-90 a.C.)*

“Las redes sociales también acaban con la dimensión social al poner el ego en el centro. A pesar de la hipercomunicación digital, en nuestra sociedad la soledad y el aislamiento aumentan. Hoy se nos invita continuamente a comunicar nuestras opiniones, necesidades, deseos o preferencias, incluso a que contemos nuestra vida. Cada uno se produce y se representa a sí mismo. Todo el mundo practica el culto, la adoración del yo”.

Byung-Chul Han, filósofo

“Una de las pocas cosas que se propaga más rápido en el mundo que el virus son los mensajes digitales, y en ambos, la difusión es exponencial. Por lo tanto hay que tener una reacción muy rápida. Como el covid-19, nuestro ecosistema digital también plantea un problema de acción colectiva. (...) Igual como uno se convierte en un vector de propagación del virus, de la misma manera eres un vector del virus contagioso en las redes sociales si desinformas o compartes teorías conspirativas”.

Martin Hilbert, experto en Big Data

“Para mí la humanidad es una y los anhelos son los mismos. No hay diferencias en las aspiraciones, sea que se trate del pueblo argelino, mexicano, chileno o chino. Fundamentalmente el mundo no consiste en humanidades, sino en una sola humanidad, eso sí con todo tipo de expresiones y realidades económicas y culturales, pero con esa vocación a un solo sistema de valores. Esta convicción profunda subyace en todo lo que escribo”.

Amin Maalouf, novelista

Crónica de una catástrofe

En *Diario del año de la peste*, Daniel Defoe toma a un personaje sacado de la realidad —su tío— y relata una serie de hechos verificables, como ocurriría en una crónica o reportaje periodístico. Hay testimonios de sobrevivientes, datos rigurosos de los recuentos oficiales de muertos y descripciones de cómo los ricos partían a sus casas de campo mientras los pobres se contagiaban entre ellos. Publicada en 1722, hoy se lee como un híbrido entre la crónica periodística, la autoficción y la novela histórica. Tal vez el anticipo de un falso documental, que en este caso tiene la virtud de proyectar con precisión lo que hoy padecemos por el coronavirus.

POR CRISTÓBAL PEÑA

Por alguna razón que no es clara, Daniel Defoe (1660-1731) no quiso firmar el libro con su nombre. Defoe, que de hecho no era Defoe de nacimiento sino solo Foe, era un hombre atípico para su época y, más todavía, como se verá, un escritor atípico. En sus publicaciones usó múltiples seudónimos, por lo que hasta el día de hoy se debate sobre la autenticidad de algunos de sus textos, incluso este *Diario del año de la peste*, quizás uno de los menos exitosos en su momento, pero ahora, por razones obvias, el que más resuena.

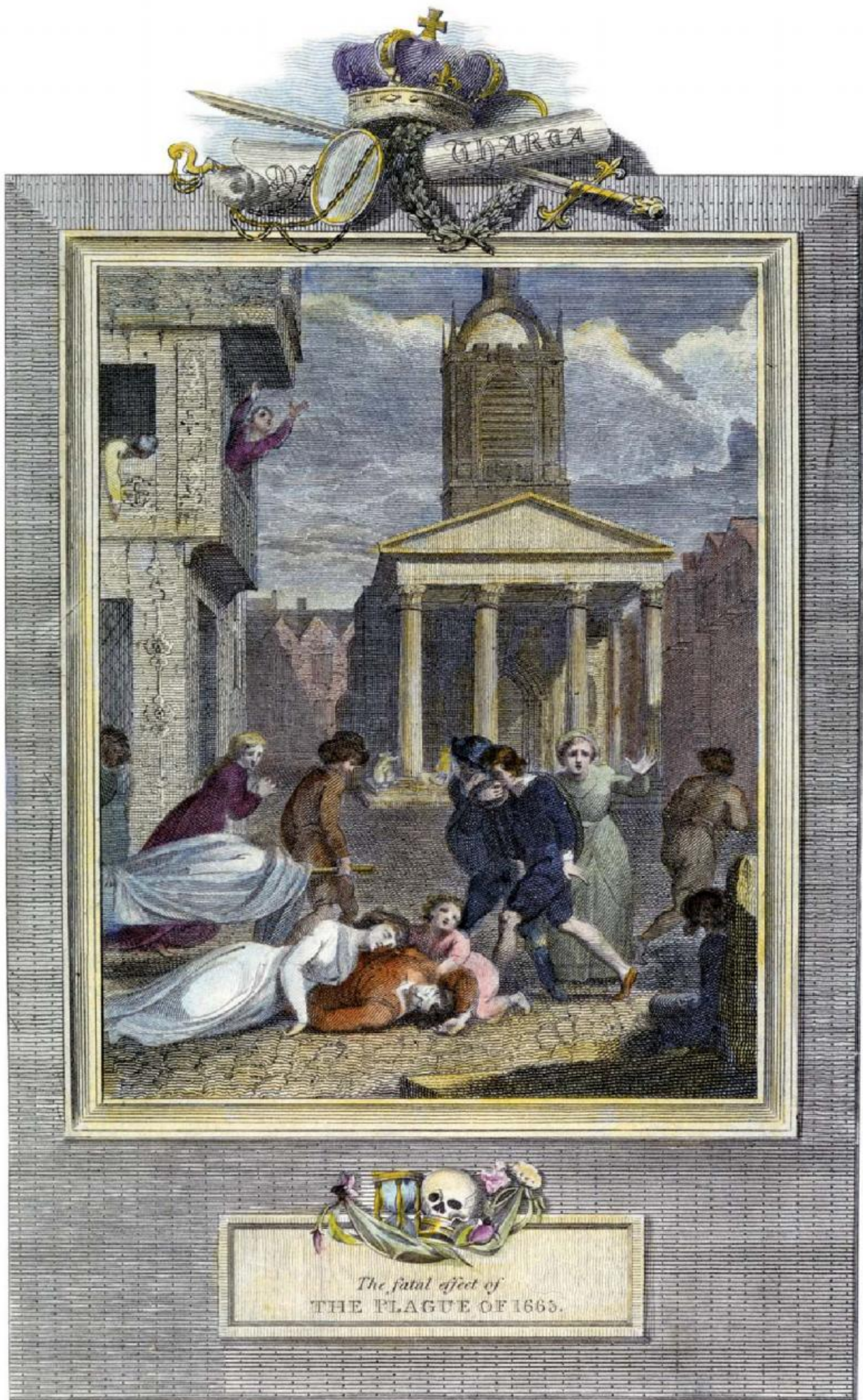
El libro apareció en 1722 y está firmado por un autor de iniciales H.F., quien, se cree, era su tío Henry Foe y en cuyo diario de vida se habría basado su sobrino para escribir uno de los relatos más conmovedores y certeros sobre la última gran epidemia de peste bubónica que asoló a Londres en 1665 y diezmo a un cuarto de su población.

El autor de *Robinson Crusoe* tenía cinco años cuando sobrevino la plaga y muy difícilmente pudo haber recordado los episodios que narra desde la perspectiva de un joven talabartero que, a diferencia de muchos de los de su clase acomodada, decide

permanecer en la ciudad para ser testigo de los horrores de una enfermedad de la que no se conocía origen ni tampoco cura.

Al igual que en *Robinson Crusoe*, el narrador es un personaje sacado de la realidad, pero a diferencia de aquel, en *Diario del año de la peste* gran parte de lo que se cuenta se basa en hechos reales y verificables, como ocurre en una crónica o reportaje periodístico. Hay testimonios de sobrevivientes, hechos históricos y datos muy precisos de los recuentos oficiales de muertos, de los que el narrador, de cualquier modo, desconfía, pues en los peores días de la pandemia "publicaban una lista semanal y decían que eran siete mil u ocho mil, o lo que querían, y lo cierto es que morían a montones y a montones eran sepultados, es decir, sin que pudieran contarse".

Esa licencia para transitar entre la ficción y la no ficción hacen de este libro un híbrido entre la crónica periodística, la autoficción y la novela histórica. Tal vez un anticipo de un falso documental, que en este caso tiene la virtud de proyectar con precisión un futuro muy lejano.



Londres durante el brote de peste de 1664-1666, que mató a más de 70.000 personas. Enciclopedia Británica.

Como ha ocurrido en estos días, cuando se desató la epidemia de 1665 las familias ricas huyeron a sus casas de campo, mientras los pobres quedaron en la ciudad, entregados a su suerte y a la caridad del gobierno y la Iglesia, forzados a salir a trabajar en lo que fuera. Morir de hambre o de peste, era la disyuntiva. Pero claro, al tiempo que los ricos que huían iban contagiando a los habitantes de los pueblos cercanos a la ciudad, los pobres que tenían la suerte de encontrar trabajo terminaban contagiándose entre ellos.

En ese estado de cosas, a medida que avanzaba la peste, la mejor prevención era abastecerse de provisiones y encerrarse en casa, tal como recomienda el personaje de Defoe, a la espera de que aplacase lo que se consideraba un castigo divino.

Aún faltarán dos siglos para que se sepa que la peste bubónica se origina en una bacteria transmitida por picaduras de pulgas, que a la vez habitan en las ratas negras, de modo tal que la ignorancia y el terror fueron caldo de cultivo para la aparición de lo que el autor llama "un escandaloso fraude" de embaucadores a honorarios: charlatanes, adivinos, astrólogos, profetas, chamanes, hechiceros, magos y curanderos que andaban por las calles pregonando alguna cura o antídoto milagroso, si es que no dando consejos o vendiendo "diabólicos talismanes y demás baratijas".

Pese a los intentos de las autoridades, no hubo modo de ponerles atajo. "Un mal siempre atrae otro", se lamenta el autor.

Pero ya entrado el invierno, los embusteros y charlatanes comenzaron a enfermar. Y, de pronto, "era imposible encontrar un solo", reporta el autor, no sin cierta satisfacción. Entonces Londres fue una ciudad fantasma, habitada por carruajes que no hacían más que recoger cuerpos de las calles y las casas; por gente hambrienta y desesperada, y por locos y enfermos que vagaban sin rumbo o iban camino a lanzarse vivos a las fosas comunes, "ese espantoso abismo, pues era un abismo más que una fosa".

La autoridad hacía lo que podía, y no estaba exenta de críticas. Prohibió los espectáculos callejeros, como

La autoridad hacía lo que podía, y no estaba exenta de críticas. Prohibió los espectáculos callejeros, como peleas de osos y combates con espada, y ordenó el sacrificio de todos los perros y gatos domésticos, bajo el supuesto de que lo que fuera que diera origen a ese mal, podía alojarse en el pelaje de los animales.

peleas de osos y combates con espada, y ordenó el sacrificio de todos los perros y gatos domésticos, bajo el supuesto de que lo que fuera que diera origen a ese mal, podía alojarse en el pelaje de los animales. Con esa obsesión por los datos, el autor calcula que fueron ejecutados 40 mil perros y un número cinco veces mayor de gatos, "pues eran pocas las casas que no tenían un gato, y a veces cinco o seis" para ahuyentar a las ratas.

Con todo, ese no fue el mayor problema. Siguiendo una ley vigente desde las primeras pestes de siglos atrás, se ordenó la clausura de las casas donde habitaba algún apestado, obligando a sus moradores a permanecer dentro. Como se dispuso de guardias

día y noche en cada casa, de no ser que lograra arrancar, ya sea a golpes o mediante sobornos, el destino seguro de esa familia era la muerte.

La clausura de casas fue quizás la medida más resistida y controversial, reporta el autor, cuestionando su efectividad. Juntar a los enfermos con los sanos "significaba inconvenientes gravísimos, en algunos casos verdaderamente trágicos". Lo lógico habría sido aislar únicamente a los enfermos, pero en la ciudad solo había dos hospitales para apestados y en ambos había que pagar una cuenta. En uno murieron 156 personas y en el otro

159, apunta el texto. Una cifra insignificante, si se contrasta con las cerca de 100 mil que se calcula murieron en un año en toda la ciudad.

En este infierno que fue Londres en 1665, el único que parece conservar el juicio es el narrador, que procura mantenerse encerrado en su casa, cosa que no siempre logra, bien provisto de pan, mantequilla, queso y cerveza, y "convencido de que era preferible vivir unos cuantos meses privado de carne que salir a comprarla exponiendo nuestras vidas". Había que mantener distancia, previene el autor, especialmente de "esa abominable caterva de falsos magos" y de esa gente en apariencia sana, que a la tarde sonríe y a la noche ya está muerta. "Muchos -escribe Defoe- perecieron de este modo en las calles de repente, sin ningún aviso".

Cuando lo publicó, Daniel Defoe pensó que el relato podría ser útil como experiencia ante un próximo rebrote de la peste. Morir de neumonía o con inflamaciones ardientes en la piel era común en Europa desde la Edad Media. Pero es posible que también el autor haya pensado en su carrera literaria. Tenía 62 años y hacía tres había publicado *Robinson Crusoe* (1719), libro que inauguró la novela británica y le valió un éxito inusitado: 12 meses después ya sumaba seis ediciones y traducciones a tres idiomas.

De cualquier modo, hacía tiempo que Defoe era una figura pública que solía arrastrar deudas y controversias. En 1703 había pasado tres días expuesto en una picota del centro de Londres, en castigo por un panfleto en que ironizó contra los conservadores afines a la reina Ana, y luego de purgar una condena en la cárcel de Newgate, en 1704 fundó la revista de política, actualidad y chismes *Review*, en la que firmaba como Mr. Review y ventilaba ideas liberales y procuraba, ahora con poco más de medida, incidir en la política del reino.

Es probable que al momento de escribir el libro sobre la peste haya pensado en el modelo literario de *Robinson Crusoe*, narrado en clave de memorias en las que quien firma no es el autor sino el protagonista. Y es probable también que en este y en aquel relato haya echado mano a la técnica del primero de sus libros, *The Storm* (1704), sobre una devastadora tormenta que golpeó las costas de Inglaterra, construido a partir del testimonio de testigos. Con esta pieza pionera de periodismo moderno, Anthony Burgess ha considerado que Defoe se consagró como "nuestro primer gran novelista", al contribuir al desarrollo del realismo en la convención literaria.

El hecho es que, al momento de ser publicado, *Diario del año de la peste* tuvo una modestísima repercusión si se lo compara con los otros. Quizás porque ese mismo año se publicó otro libro del mismo autor que se transformó en clásico, *Moll Flanders*, en el que

este firma como editor y atribuye la autoría a las memorias de la protagonista. Quizás también influyó que un año antes, otro escritor de cierto renombre de la época –Richard Bradley– publicó un libro similar sobre el azote de la peste en Francia: alcanzó cinco ediciones y, como dice el estudioso David Roberts, pudo "capitalizar el mercado".

Diario del año de la peste alcanzó una segunda edición recién tres años después de la primera, para cuando el autor ya sumaba otros libros, además de artículos políticos y manuales de comercio y de conducta social. "Una verdadera máquina para escribir",

lo definió uno de sus biógrafos, John Richetti. Pero como en ese entonces, al igual que ahora, nadie vivía bien de la literatura y menos del periodismo, y como Defoe tenía un particular talento para fracasar en los negocios, vivió endeudado hasta los últimos días, arrancando de acreedores que incluso se iban a instalar a su casa, tal como lo retrata J. M. Coetzee en la novela *Foe*.

Pese a sus tediosas repeticiones, *Diario del año de la peste* es una valiosa obra literaria y aún hoy cumple con su propósito original de prevenir a la población ante una nueva epidemia. "La peste –ilustra el autor– es como un gran incendio, que si en el lugar donde se declara no encuentra más que unas pocas casas contiguas, solo

puede devorar estas pocas casas, o si se declara en una casa aislada, solo esta arderá. Pero si el incendio empieza en una villa o ciudad en la que las casas están muy juntas las unas a las otras, redoblará su violencia, arrasará todo el lugar y consumirá cuanto encuentre a su paso".

Mientras no haya cura, hoy como entonces no queda otra que aislarse ante ese incendio sin control en que puede derivar una epidemia. Aislarse y, para quienes comparten el credo de Defoe, rezar de rodillas. [S]

**En este infierno que fue
Londres en 1665, el único
que parece conservar
el juicio es el narrador,
que procura mantenerse
encerrado en su casa,
cosa que no siempre
logra, bien provisto de
pan, mantequilla, queso
y cerveza, y "convencido
de que era preferible
vivir unos cuantos meses
privado de carne que salir
a comprarla exponiendo
nuestras vidas".**

Max Weber, un liberal sin ilusiones

Se cumplen 100 años desde que Max Weber sucumbió a la gripe española. Su obra, un verdadero océano de erudición e ideas, es insustituible a la hora de comprender la condición contemporánea: el devenir de la democracia en la sociedad de masas, el sentido religioso que brota en toda existencia colectiva, el papel del intelectual y la jaula de hierro en que, en su opinión, se convertiría la sociedad moderna.

POR CARLOS PEÑA

Según dijo Karl Jaspers en el discurso fúnebre que le dedicó, Max Weber indagó más que ningún otro “en la total vastedad de la existencia humana”. Y su obra, como “las piezas de una catedral inacabada, nunca podrá ser concluida”.

La frase no exagera en lo más mínimo.

Max Weber sentó las bases de una sociología que considera el horizonte de sentido de los actores; investigó la historia económica; describió las líneas evolutivas del derecho moderno; iluminó, explorando casi en detalle las religiones mundiales, el sentido que anida cualquier cultura humana; exploró por qué y de qué forma la modernidad se había desencantado; llamó la atención acerca de los desafíos de la democracia de masas; y advirtió que la racionalización occidental acabaría poniendo al individuo en “una jaula de hierro”.

¿Es posible identificar algunas líneas que permitan explorar, sin extraviarse, esa verdadera selva de erudición?

Sí, y quizá la principal de todas sea la idea de racionalización. Ella subyace en su sociología de la religión, en su sociología política y del derecho, en sus estudios económicos, en la forma de concebir el trabajo científico y en su concepción más general de la condición humana. Es el hilo con el que se teje buena parte de su obra. Es lo que hace de Max Weber un liberal plenamente consciente de las dificultades de la libertad en la sociedad moderna, un liberal sin ilusiones, alguien que sabía que lo más profundo de la condición humana era la posibilidad de decidirse ante la propia existencia; pero que al mismo tiempo estaba consciente de que esa decisión nos condenaba sin que pudiéramos saber el desenlace. Al revés de las filosofías de la historia, desde Condorcet a Hegel o a Marx, que concibieron el transcurrir como un extravío o alienación que acabaría una vez que la humanidad gracias al progreso se reencontrara consigo misma, Weber vio en esa oposición un rasgo constitutivo



de la existencia humana, una dialéctica permanente de la historia.

Veamos.

En sus estudios sobre sociología de la religión (leerlos es asomarse a una erudición inhumana), Max Weber explora de qué forma el cristianismo y el judaísmo, a diferencia por ejemplo del budismo, habían erigido una visión sistemática de la existencia humana. Mientras el budismo alejaba al ser humano de los contornos de su vida mundana, el cristianismo y el judaísmo lo hundían en ella como única forma de alcanzar la salvación. En los términos empleados en *Economía y sociedad* (un texto póstumo compilado por su mujer, Marianne) esas concepciones habían contribuido a concebir la existencia "bajo la forma de un plan". La concepción de la vida y el quehacer humano como un plan, algo susceptible de cálculo y de previsión bajo la forma de medios y fines, es lo que Max Weber llamó racionalización. Iniciada bajo

la búsqueda de un sentido transmundano que guía la existencia, la racionalización acaba, sin embargo, olvidando ese origen suyo y se esclerotiza en formas rígidas, cuya expresión más acabada sería la burocratización del mundo moderno.

La racionalización de la vida tiene así un doble carácter, que es quizá la línea que unifica la totalidad de la reflexión weberiana. Ella, en efecto, muestra que la existencia humana reclama un sentido; pero al mismo tiempo, muestra que ese sentido al convertirse en rutina, al hipostasiarse en las instituciones, se olvida. Las primeras páginas de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (se publicaron como texto independiente no obstante que eran la primera parte de su sociología de la religión) sugieren que uno de los aspectos básicos para comprender la vida social es captar la forma en que los seres humanos encaran su destino, los límites últimos de la vida social; pero, al mismo tiempo, las últimas páginas de ese

texto subrayan que el “liviano manto” del sentido religioso que inspiró el capitalismo moderno, acabó convirtiéndose en una “jaula de hierro”, un férreo estuche. Así, el sentido que desata la racionalización moderna, acabaría apagándose como consecuencia de su propio éxito. La paradoja de la modernidad derivaría del hecho de que en ella el control del individuo humano sobre el mundo en derredor es más eficaz que nunca; pero se trata de un control desértico, en medio del cual no es posible encontrar significado alguno para la existencia, ningún valor que la altere o la oriente como no sean medios pervertidos en fines, un quehacer performativo que se justifica en su pura realización.

Las actitudes valorativas, cuya expresión cultural más acabada es la concepción religiosa del mundo, son entonces para Max Weber la clave en la constitución y posterior comprensión de la vida social. Ello no significa descuidar las condiciones materiales de la existencia (cuya importancia, como lo muestran sus comentarios sobre Marx, conocía ampliamente), pero para él no cabía duda de que sin esa actitud valorativa lo humano simplemente se esfumaba. Esto explica lo insustituible que era para él el examen de lo que identificó como “las cinco religiones mundiales” (confucionismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo. Y el estudio del judaísmo que en su opinión permitía inteligir a las dos últimas). Cada una de esas religiones, al orientar la decisión del ser humano frente a los límites últimos de la vida, lo apartaba de su existencia mundana o lo hundía en ella.

La importancia de lo religioso en su obra no deriva del hecho de que Weber haya sido creyente (en cambio era profundamente agnóstico), sino porque la decisión humana frente a la propia existencia, concebirla de esta manera o de esta otra, asignarle este valor o aquel sentido, operaba como una guía del quehacer humano, sacudiéndolo cada cierto tiempo, sacándolo de la somnolencia y la modorra, mostrando el fondo de libertad individual que, por debajo de los acontecimientos, subyacía a la historia; aunque casi siempre acabara petrificándose en instituciones y

en prácticas. Un individualismo nietzscheano, por decirlo así, junto a una realidad social que lo apaga, son las dos ideas que, sin fundirse nunca, aparecen una y otra vez en la totalidad de su obra.

La sociedad humana y la historia eran así una rara dialéctica de sentido y rutina, o, como va a preferir en sus trabajos más políticos, de carisma y racionalización.

En efecto, la literatura weberiana de índole más directamente política, insiste una y otra vez en la importancia que el liderazgo carismático poseería en la moderna democracia de masas. Esta última arriesgaría el peligro de simplemente reproducir una y otra vez la burocratización del mundo, la sombra de una racionalización meramente formal, donde los in-

dividuos, como “nulidades sin corazón”, desenvolverían su existencia. La única posibilidad entonces en la moderna democracia de sacudir de sí ese sombrío destino era la aparición de un individuo carismático, capaz de insuflar ideales y nuevos horizontes al quehacer humano, ganar para sí la adhesión de las masas, y recuperar de esa forma el sentido de la existencia colectiva. Su concepto de “democracia plebiscitaria del líder” tenía ese significado.

El liberalismo en condiciones modernas estaría así en una situación límite: la única forma de que resplandezca la libertad insobornable de lo humano es el carisma, este es el único poder, dijo, verdaderamente revolucionario de la historia. Es la única forma, pensó, en que en medio de la mayor dominación posible, irrumpa la mayor libertad posible.

Y su defensa del parlamentarismo se justificaba en que él permitiría asomar a esos liderazgos a los que más tarde la democracia plebiscitaria seleccionaría. ¿Se equivocó Weber en esto? Parece que no del todo si se atiende a la experiencia. ¿Qué otra cosa sino liderazgos excepcionalmente carismáticos fueron los de Adenauer, Churchill, De Gaulle, sujetos que lograron insuflar un sentido renovado a la vida colectiva sacándola del sopor de la mera causalidad?. El fundamento de la democracia para Max Weber deriva del hecho de que en ella se hace posible y se expresa la libertad humana; aunque en las condiciones de la sociedad de masas esa libertad deba manifestarse en la forma torcida del cesarismo o del bonapartismo. El liberalismo en condiciones modernas estaría así en una situación límite: la única forma de que resplandezca la libertad insobornable de lo humano es el carisma, este es el único poder, dijo, verdaderamente

revolucionario de la historia. Es la única forma, pensó, en que en medio de la mayor dominación posible, irrumpa la mayor libertad posible. "Está escrito; pero yo os digo" (Mateo 5: 21-48) es la divisa del carisma que irrumpe en el mundo.

El carisma, como se ve, es en la obra de Max Weber la irrupción del Acontecimiento, del sentido o de la actitud valorativa en lo que de otro modo sería ciega causalidad.

Esa importancia que él atribuye al carisma y al sentido (como acontecimientos que irrumpen mostrando la libertad constitutiva de lo humano) es lo que explica, de otra parte, la separación entre los hechos y los valores en que insistió hasta el final de sus días. Si la ciencia pudiera fijar el sentido o el significado de la vida, si la mera razón pudiera fijar los fines últimos de la acción, si la ciencia en otras palabras pudiera decirnos qué dioses debemos adorar y ante qué altares inclinarnos, la libertad humana desaparecería. La libertad para Max Weber, como para Nietzsche, se ejercita y se prueba a la hora de decidir cuáles serán las verdades finales ante las que se rendirá la existencia.

En ninguna otra parte como en su famosa conferencia *La ciencia como vocación*

(el final ya estaba cerca), se expresa mejor y con más elocuencia esa separación entre los valores y los hechos. Es verdad que la comprensión sociológica de la experiencia humana supone captar un sentido; pero una cosa, dijo, es suponer o atribuir valores a una realidad social a fin de hacerla comprensible como objeto sociológico o histórico, y otra cosa muy distinta es declarar qué valores han de orientar la acción. Para esto último la ciencia, dijo Weber, no presta auxilio alguno y prevalerse de ella para disfrazar las propias preferencias es eludir la responsabilidad final que le cabe al individuo humano frente al destino. Quien se sirve de su profesión, de la profesión de académico, para promover lo que es su elección ante los valores, es apenas un "profeta de cátedra", alguien incapaz de mirar de frente el "rostro severo del destino", alguien que no se atreve a asumir su propia decisión y por eso la disfraza y la elude con la reflexión del intelectual. Hablar en una reunión política como socialista y

enseñar en un aula en qué consiste el socialismo, son dos cosas enteramente distintas. La tarea de la ciencia es echar luz sobre nuestras decisiones, no adoptarlas; ayudarnos a comprender el mundo, no a sustituirnos en nuestra condición de sujetos.

Cuando se mira la vida de Max Weber y se observa su peripecia vital, las cosas que lo entusiasmaron y lo que durante algunos años lo derrumbó, se observa perfectamente esa dualidad entre el conocimiento que nos permite asomarnos al mundo y la voluntad que nos obliga a tomar una posición ante él.

Max Weber experimentó, en efecto, la dureza de la existencia y la soledad de la decisión ante ella.

Alguna vez debió escoger entre la figura dominante de su padre y el amor materno, y al optar por este último

se condenó a nunca poderse reconciliar con su padre, quien murió poco después de esa ruptura violenta. La huella de esa culpa fue una herida que lo desmoronó durante largos años, en que debió ponerse al margen de la vida académica y en que lo rondaron una y otra vez ideaciones suicidas. La tristeza y una depresión que le impedía trabajar, lo pusieron al margen de la universidad alemana durante largos años. ¿Cómo explicar, debió preguntarse, esa pequeña tragedia de la que era autor y víctima? ¿Había obrado bien al

rechazar a su padre y optar por su madre?

Las respuestas a esas preguntas las encontró tiempo después y las formuló con una claridad y sencillez que es difícil emular. Entonces concluyó que la clave estaba en "encontrar los demonios de la propia vida y prestarles obediencia"; "no puedo hacer otra cosa -dijo-, y aquí me detengo".

La libertad como un rasgo constitutivo de lo humano, como una experiencia dadora de sentido; pero amenazada al mismo tiempo por el mundo que ella lograba constituir, es quizá la intuición más profunda de Max Weber, de quien Jaspers dijo que era el alemán más grande de su tiempo. Y hoy podríamos agregar, luego de transcurrido un siglo desde que ese discurso fúnebre fue pronunciado, que Weber fue una de las mentes más lúcidas del siglo XX, autor de una obra que describió y al mismo tiempo configuró la autocomprensión de lo que somos y la fisonomía del mundo en derredor. [S]

**La libertad como un rasgo
constitutivo de lo humano,
como una experiencia
dadora de sentido; pero
amenazada al mismo tiempo
por el mundo que ella
lograba constituir, es quizá
la intuición más profunda de
Max Weber, de quien Jaspers
dijo que era el alemán más
grande de su tiempo.**

La religión del dinero

Un monumental estudio académico se propone trazar la genealogía moral del capitalismo, al que define como la religión de la modernidad. Su gran aporte consiste en repensar el capitalismo desde una mirada cristiana, cuestionando la alianza –que nadie pone en duda en los sectores conservadores– entre la fe y el materialismo económico.

POR SERGIO MISSANA

Érase una vez un mundo encantado: el nuestro. Los árboles, ríos y montañas albergaban fuerzas invisibles, la frontera que separaba el entorno físico de lo espiritual era delgada y porosa. El tránsito del animismo ancestral a las religiones monoteístas no alteró fundamentalmente esa visión de un cosmos imbuido por lo sagrado. En Europa, la Reforma, la revolución científica, la Ilustración y el capitalismo industrial erosionaron ese encantamiento, drenando lo numinoso de la naturaleza y las relaciones sociales. Los objetos perdieron su alma para transformarse en *commodities*. La avaricia, que había sido uno de los pecados capitales, se transformó en una virtud, bajo nombres como “interés propio”, “iniciativa” o “bienestar personal”. La Tierra dejó de ser un lugar mágico para transformarse en un dominio inerte, prosaico, con el que los seres humanos entablamos una relación meramente instrumental y utilitaria.

La idea del “desencantamiento del mundo”, propuesta por el sociólogo Max Weber en su ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), quizás sea la tesis más extendida y aceptada sobre la modernidad. Pues bien, en su monumental obra *The*

Enchantments of Mammon: How Capitalism Became the Religion of Modernity, Eugene McCarraher se propone nada más y nada menos que rebatir la tesis de Weber. El capitalismo, sostiene, no ha sido un agente de desencantamiento sino “un régimen de encantamiento, una represión, desplazamiento y renombramiento de nuestro intrínseco e inveterado anhelo de divinidad”. La religión del dinero tiene su teología, sacramentos, moral, liturgias, iconografía y una visión beatífica del futuro: un imperio global marcado por la expansión sin fin de la producción, el comercio y el consumo.

McCarraher se suma desde un ángulo novedoso a las múltiples voces que en los últimos años han arremetido contra el capitalismo neoliberal. *The Enchantments of Mammon* bien puede ser el libro académico más ambicioso publicado en el último tiempo. En este volumen de 799 páginas, que le tomó 20 años completar, traza con minucioso detalle una genealogía moral del capitalismo desde el año 1600 hasta la época actual, con énfasis en el contexto estadounidense. Para ello, se vale de una cantidad abrumadora de referencias, apoyándose, por ejemplo, en autores como Walter Benjamin, quien intuyó que el capitalismo era una religión, o Thomas Carlyle, quien se refirió al



Dollar Sign (1981), de Andy Warhol.

Evangelio de Mammon. “Mammon” en inglés significa dinero, siendo empleado con connotación negativa en los evangelios. En la Edad Media se lo personificó como un demonio. Milton lo representó como un ángel caído en *Paraíso perdido* (1667).

Con rigor académico inobjetable, cifrado en una batería impresionante de referencias, algunas obvias y muchas recónditas, McCarraher transita por diversas disciplinas (historia de las ideas, antropología, economía, literatura y teología) con una prosa densa y elocuente, que a ratos descansa en la declamación retórica más que en la minucia argumentativa. Se trata, en último término, de una arenga, un fervoroso llamado a recuperar un sentido de lo sagrado y de comunidad.

Opiniones contundentes

La crítica del capitalismo no es un proyecto original. El Nobel de Economía Joseph Stiglitz ha señalado que “evolucionamos de manera resuelta hacia una economía y una democracia del 1%, por el 1% y para el 1%”, calificando el experimento neoliberal –baja de impuestos a los ricos, desregulación del mercado laboral y de productos, financialización y globalización– como

“un espectacular fracaso”. Este no solo ha llevado a una extrema concentración de la riqueza y a la destrucción dramática de buena parte del planeta, sino que ha generado estancamiento económico. Stiglitz propugna impulsar una nueva variante del capitalismo, que llama “progresivo”, que limite el rol del mercado, promueva un crecimiento orientado al bien común centrado en el trabajo y no en el “rentismo” financiero, dé prioridad a la educación y la investigación, y corte los lazos perversos entre el capital y el poder político.

La economista Kate Raworth, por su parte, ha propuesto redefinir la noción misma de economía en función del bienestar humano, no del beneficio, equilibrando las necesidades de las personas con los límites planetarios. Su colega Paul Mason equipara el momento actual con el ocaso del orden feudal. Sostiene que el capitalismo mercantil y esclavista de los siglos XVII y XVIII, y el capitalismo industrial del XIX y el XX, están dando paso a un capitalismo cognitivo en el XXI, en que el conocimiento se ha vuelto más valioso que los objetos. La economía clásica se basa en la escasez, pero el elemento más dinámico en la actualidad es abundante y replicable: la información. Hoy experimentamos una tensión y conflicto entre

el orden jerárquico propio del capitalismo –el sistema de corporaciones, instituciones financieras y gobiernos que intenta mantener el *status quo*– y un orden reticulado, horizontal, de libre flujo de bienes e información abundantes que terminará por imponerse.

Otro economista, Jeremy Rifkin, comparte la visión relativamente optimista de Mason: avizora el tránsito a una sociedad poscapitalista en torno a avances tecnológicos que ya se encuentran en marcha: Internet de las Cosas, *big data*, redes eléctricas inteligentes alimentadas con energías renovables, impresión 3D, educación abierta en línea, dispersión de las finanzas y la gobernanza, y automatización de la fuerza del trabajo. La lógica capitalista, sostiene Rifkin, se basa en el afán de incrementar la competitividad y reducir los costos marginales en mercados competitivos. Argumenta que, tal como se ha visto en algunas industrias –la música, la publicidad–, al acercarse a un costo marginal cero desaparecen las ganancias, de modo que la misma lógica del capitalismo termina por marcar su obsolescencia. El capitalismo está diseñado para administrar recursos en un sistema cerrado de escasez, dice Rifkin, pero pierde eficacia en un contexto en que impera el acceso por sobre la propiedad, la transparencia por sobre la privacidad y la cocreación colaborativa por sobre la competencia. Nos dirigimos a una sociedad descentralizada, empática, dedicada a administrar la abundancia material de manera sustentable.

Naomi Klein ha asociado el inminente ocaso del capitalismo a la crisis climática, que “lo cambia todo”. Noam Chomsky ha destacado que, en estricto rigor, el capitalismo neoliberal es un sistema mixto, público–privado, que no sería capaz de operar por sí mismo sin el sostén de los Estados, es decir, de los contribuyentes, a través de sistemas impositivos favorables, descaradas operaciones de salvataje durante los episodios cíclicos de crisis e inversión en I+D. El capitalismo depende de la innovación y la innovación se basa en investigación científica financiada con recursos estatales, cuyos resultados en el mediano y largo plazo terminan por beneficiar al sector privado.

Una historia de amor... torcido

McCarraher no aborda una crítica a rajatabla del capitalismo, reconoce que sus logros tecnológicos han mejorado las condiciones de vida de miles de millones de personas. “El capitalismo es una historia de amor”, sostiene. Pero es un amor torcido, tóxico, que conduce a la desolación espiritual. Se trata de un sucedáneo de trascendencia, un encantamiento engañoso, una “parodia o perversión de nuestro anhelo de una forma sacramental de habitar el mundo”. Este ha librado una “guerra contra la imaginación”, reduciendo “la racionalidad a los principios mercenarios de la razón pecuniaria”. La idea del *homo economicus*, materialista, mezquino, egoísta y codicioso, movido solo por el propio interés, a la merced del poder de Mammon, sería una

distorsión perversa y pesimista de la condición humana.

El autor reconstruye meticulosamente la metamorfosis de Estados Unidos en una plutocracia corporativa, marcada por la mayor concentración de riqueza de la historia, estancamiento de los salarios, precariedad laboral, endeudamiento para pagar servicios básicos y desempleo tecnológico. La desesperanza ante el despotismo del dinero y de una cla-

La única forma de reencantamiento que le parece válida parece ser una congruente con su fe cristiana. El volumen no contiene alusión alguna a las facciones dentro del movimiento ambientalista que proponen de manera explícita un reencantamiento de la naturaleza, como el neo-animismo.

se dominante “venal, corrupta y putrefacta”, se ve mitigada por los artefactos tecnológicos y múltiples formas de entretenimiento, los “placeres analgésicos del consumismo que mantienen a raya las metástasis de aburrimiento, soledad y desmoralización”. Destaca que los responsables de la crisis de 2008 han mantenido su poder sin sufrir consecuencias legales ni ignominia pública. “La escena norteamericana contemporánea parece haber sido despojada de cualquier cosa que no sean vistas plutocráticas, aun en presencia de su manifiesta injusticia, degradación y toxicidad ecológica, el capitalismo sigue siendo para la mayoría de los estadounidenses el horizonte de posibilidades morales y políticas”. Ve en el fenómeno Trump, pese a su “execrable racismo y misoginia”, una línea de continuidad con las administraciones de Clinton y Obama, una continuación del “idilio capitalista”.

Hace un llamado, citando a Naomi Klein, a concebir un nuevo paradigma civilizatorio, a reconceptualizar

la idea de progreso, asociándolo al florecimiento humano. Proporciona instancias de altruismo surgidas en el contexto de grandes catástrofes, que apuntarían a una nueva forma de relacionarse. La mejor alternativa al encantamiento capitalista tendría sus raíces en el Romanticismo, cifrada en la capacidad de percibir la verdad y belleza intrínsecas del entorno material, de reconocer la presencia de la divinidad en el mundo a través de una “conciencia sacramental”. Rescata el trabajo artesanal como opuesto al paradigma capitalista de eficiencia y productividad. Y también lo comunitario. Ello nos ayudaría “a despertar del hechizo del sueño americano, el trance que anima el febril sonambulismo conocido como el modo de vida americano”.

McCarraher augura la decadencia del capitalismo en su país, el declive del imperio norteamericano que será uno de los procesos centrales del siglo XXI. Se trata de un momento aterrador pero también liberador, lleno de posibilidades, necesario para restaurar una visión más humana, sacramental, basada en el sentido de comunidad, maravillada ante el mundo. “Podemos reingresar al paraíso... porque siempre nos ha rodeado y estado en nosotros...”.

Octavio Paz aludió a la modernidad como una “palabra en búsqueda de su significado”. La concepción de esta como un exilio, un desgarramiento, ha sido articulada en América Latina por autoras y autores como Mistral, Rosario Castellanos y Borges (en su ensayo “La esfera de Pascal”). En Europa se encuentran instancias de esa añoranza y sensación de desarraigo, por ejemplo, en Chéjov, Lukács, Heidegger o Derrida. Yuval Harari ha descrito la modernidad como un pacto mediante el cual los seres humanos obtuvieron libertad (del yugo de la cosmovisión medieval) a cambio de perder sentido. En el texto de McCarraher esa nostalgia adquiere un tono conservador, es casi el anhelo de regresar a un estado edénico.

Uno de los aspectos más destacables de su trabajo es el rescate de una corriente específica dentro del movimiento romántico, que llama “Romanticismo sacramental”, que invita a restaurar la escala humana de la técnica y las relaciones sociales, y la sensibilidad ante la magia del mundo natural. El autor sitúa en esta línea a figuras como William Blake, John Muir, William James, Herbert Marcuse y Lewis Mumford.

Su largo recorrido por la historia del capitalismo y de las reacciones contra este es al mismo tiempo exhaustiva e idiosincrática. Resulta curioso, por ejemplo, que desestime de plano el aporte de los trascendentalistas: Whitman, Emerson y Thoreau, los “santos de Nueva Inglaterra”, habrían celebrado de manera acrítica el progreso capitalista. También alude con desprecio al reencantamiento del mundo por parte del movimiento *New Wave*, la ola de espiritualidad sin religión que se ha extendido por Occidente desde finales del siglo XX, que a su juicio habría sido

cooptada por las fuerzas del mercado. La única forma de reencantamiento que le parece válida parece ser una congruente con su fe cristiana. El volumen no contiene alusión alguna a las facciones dentro del movimiento ambientalista que proponen de manera explícita un reencantamiento de la naturaleza, como el neo-animismo.

McCarraher llega a afirmar que en realidad no ha habido desencantamiento: Dios permea el mundo y lo imbuye, día a día, de un aura divina. “El mundo nunca puede estar desencantado... porque está cargado de la grandeza de Dios”. En esto parece malinterpretar la tesis de Weber o más bien confundir los planos analíticos: el desencantamiento no sería, para Weber, una característica objetiva del mundo, sino una manera de aludir a nuestra relación con él: no podemos, fuera del ámbito de la fe, afirmar si este se ha vaciado o no de una sustancia sagrada, solo atestiguar un proceso de creciente secularización a lo largo de la modernidad.

También se le puede reprochar su carácter eurocéntrico. El mismo Weber reconocía que el desencantamiento era un fenómeno occidental, que no imperaba en las “sociedades tradicionales”. Poco y nada hay de eso en este libro. En América Latina, lo real maravilloso de Alejo Carpentier y más tarde el realismo mágico intentaron marcar una distancia con la Europa cartesiana. Bruce Chatwin hizo lo propio, en forma memorable (aunque también desprolija y controversial), respecto a la cosmovisión de las culturas aborígenes australianas en *The Songlines* (1987).

Quizás lo más valioso del trabajo de McCarraher sea su afán de poner en jaque y complejizar lo que para los sectores conservadores, particularmente en Estados Unidos, se da por sentado: la fe religiosa –que es en último término una creencia en lo sobrenatural– soldada a fuego con una fe irrestricta en el implacable materialismo capitalista. Su gran aporte es el esfuerzo (y vaya esfuerzo) por repensar el capitalismo desde una mirada cristiana. [S]



*The Enchantments of Mammon:
How Capitalism Became the Religion of Modernity*

Eugene McCarraher

Harvard University Press, 2019

799 páginas

\$36.950 en Buscalibre; U\$27.61 en Amazon

Repensar el capitalismo pospandemia

La economista Mariana Mazzucato viene llamando la atención desde que publicó, en 2011, una investigación que echaba por tierra el mito del emprendedor privado, al señalar que si de innovación y riesgo se trata, es el Estado el primero que ha ido al frente. También plantea que ya es hora de pasar del paradigma empresarial, cuyo objetivo es la maximización del beneficio para el accionista, a uno que privilegie el bienestar público y la sostenibilidad del planeta.

POR PAULA ESCOBAR CHAVARRÍA

Es una de las economistas más progresistas, influyentes y originales de hoy. Su aproximación clara y fresca a la economía política la ha transformado en los últimos años en una voz muy escuchada, especialmente después de la crisis financiera del 2008. Pero la catástrofe sanitaria y económica del covid-19 la ha convertido en una fuente imprescindible para quienes creen que esta es una oportunidad para hacer *reset* y repensar la nueva normalidad económica, desafiando el pensamiento convencional y redefiniendo el rol del Estado, para que sea un inversor fundamental en una economía más verde e inclusiva.

Nació en Italia, donde vivió hasta los cinco años. Su familia partió a Estados Unidos, donde ella hizo

su vida. Estudió su Bachelor of Arts y Relaciones Internacionales en la Universidad Tufts, y su máster y doctorado en economía en la New School for Social Research de Nueva York.

Actualmente vive en Londres, junto a su marido y sus cuatro hijos. Es académica de University College London, donde fundó y dirige un nuevo tipo de departamento económico, el Institute for Innovation and Public Purpose. "Queremos que piensen estratégicamente y ambiciosamente para el bien público y, en las palabras de Steve Jobs, se mantengan hambrientos y tontos", dijo en una entrevista.

Ganadora de varios premios y reconocimientos, fue elegida como una de los tres más importantes pensadores en temas de innovación por la revista *The*

New Republic. A través de sus libros *El Estado emprendedor*, *Mitos del sector público frente al privado* y *El valor de las cosas*. ¿Quién produce y quién gana en la economía global?, ha cuestionado el capitalismo desde un lugar distinto al de muchos de sus colegas. Tal como dijo *The New York Times*, “ella ha estado reimaginando sus premisas básicas. ¿De dónde viene el crecimiento? ¿Cuál es la fuente de la innovación? ¿Cómo pueden el sector público y privado trabajar juntos para crear las economías dinámicas que queremos?”.

El Papa Francisco la llamó también para pedirle asesoría tras leer su último libro. Pero ella ya había asesorado a muchos políticos y líderes del mundo, como a la primera ministra escocesa, Nicola Sturgeon; Alexandria Ocasio-Cortez, la parlamentaria estrella del ala más progresista del partido demócrata, a la ex candidata presidencial Elizabeth Warren, pero también el senador republicano Marco Rubio había citado su trabajo en sus planes y programas. Ha sido requerida en charlas y conferencias en todo el mundo. A Chile vino en 2016, al Congreso Futuro y antes a la Cepal, donde fue la primera mujer en dictar la cátedra Raúl Prebisch. También algunos políticos chilenos, como Carlos Montes y Giorgio Jackson, han hablado con mucho interés sobre su trabajo.

Su mirada sin duda es progresista, pero no se la define desde un pensamiento convencional de la izquierda. Y piensa que los políticos del sector pierden los debates porque “se enfocan demasiado en la redistribución de la riqueza y no suficiente en la creación de riqueza. Necesitamos una narrativa progresista no solo sobre cómo gastar, sino cómo invertir de maneras más inteligentes”, dijo a *Wired*.

Ha reconocido influencias, entre otros, del economista austriaco Joseph Schumpeter, cuyas ideas sobre innovación, capitalismo y el proceso que denominó la “destrucción creativa” ha dejado huellas hasta nuestros días; y, especialmente quizás, del economista inglés John Maynard Keynes, por su visión del papel del gobierno. En una columna para Project Syndicate de 2017, Mazzucato escribió sobre él:

“Como John Maynard Keynes argumentó en la década de 1930, si los gobiernos reducen el gasto durante una recesión, una recesión de corta duración puede convertirse en una depresión en toda regla. Eso es exactamente lo que sucedió durante el período de austeridad de Europa después de la crisis financiera de 2008. Y, sin embargo, la agenda progresista no puede ser solo sobre el gasto público. Keynes también pidió a los responsables políticos que piensen en grande. ‘Lo importante para el gobierno es no hacer cosas que los individuos ya están haciendo’, escribió en su libro de 1926 *The End of Laissez Faire*, ‘sino hacer las cosas que actualmente no se hacen en absoluto’. En otras palabras, los gobiernos deberían



pensar estratégicamente sobre cómo las inversiones pueden ayudar a dar forma a las perspectivas a largo plazo de los ciudadanos”.

Desmitificando Silicon Valley

Uno de los temas de estudio de Mazzucato es el papel de los privados y del Estado en la innovación, combatiendo esa idea, tan arraigada, de que la innovación pasa siempre fuera de los Estados y gobiernos, que serían burocráticos, aburridos, sin ritmo, solo dedicados a “molestar” a esos emprendedores de garaje tipo Silicon Valley. Mazzucato dice que esa no es la realidad. La innovación disruptiva, de hecho, está basada en inversión pública de base y aplicada, sostiene ella.

Para probarlo hizo la disección del símbolo máximo de la nueva economía innovadora: el iPhone. Su hallazgo fue impactante: el financiamiento estatal estaba en todas sus partes. Pero quienes pagaron los impuestos con los que se financiaron esas inversiones no solo nunca lo supieron, sino que tampoco se beneficiaron por esa inversión de riesgo.

“Steve Jobs ha sido llamado genio por los productos visionarios que concibió y comercializó, (pero) esta historia crea un mito sobre el origen del éxito de Apple. Sin la gran cantidad de inversión pública detrás de la computadora y las revoluciones de internet, tales atributos podrían haber llevado solo a la invención de un nuevo juguete”, escribió Mazzucato en su libro *El Estado emprendedor*.

Ella insiste en reformular esa narrativa por una que le haga justicia a los esfuerzos colectivos que hay tras la innovación, y no solo de “un grupo de jóvenes blancos de California. Si queremos resolver los problemas más grandes del mundo, debemos entender esto”, aseguró.

Las misiones

Mazzucato, de 52 años, quiere pasar de la investigación académica a la aplicación en terreno y viceversa. Quiere ver las teorías funcionando en la realidad. En 2017 le ofrecieron ser asesora de la Comisión Europea para Investigación, Ciencia e Innovación, lo que aceptó. Explicó que por cierto, “quiere tener impacto, si no es

socialismo de champaña: vas, hablas por aquí y allá, pero nada pasa”, dijo en una entrevista.

Los frutos de ese trabajo fueron relevantes. Hizo el que probablemente sea el reporte más importante de su carrera, pues elaboró su teoría de cómo los grandes objetivos nacionales y globales deben definirse como misiones, y no meros problemas, tareas o “desafíos”. Estas misiones deben cumplir cinco criterios, que resumió *Wired*: “Deben ser audaces e inspirar a los ciudadanos; ser ambiciosas y arriesgadas; tener un objetivo claro y una fecha límite (se debe poder responder sin ambigüedades si la misión se cumplió o no, dice

Mazzucato); ser interdisciplinarias e intersectoriales (erradicar el cáncer, por ejemplo, requeriría innovación en salud, nutrición, inteligencia artificial y productos farmacéuticos); y permitir la experimentación y múltiples intentos de solución, en lugar de ser microgestionados de arriba hacia abajo por un gobierno”.

Para Mazzucato, el mejor ejemplo que refleja el espíritu de su proyecto es la misión a la Luna. Allí se verificaron cada uno de los criterios. Y eso logró crear amplia convocatoria, gran mística, posibilidad de superar conflictos y dificultades, y una intensa cooperación entre muy distintos actores. Así se podrían plantear retos como un océano libre de plástico, ciudades cien por

ciento carbono neutrales para 2030, entre otras.

En una charla TED que dio el año pasado, justo en la semana en que se celebraba el 50º aniversario del aterrizaje en la Luna, volvió sobre el punto. “Esto requiere el sector público, el sector privado, que invierta e innove en todo tipo de formas, no solo alrededor de la aeronáutica. (...) Y ¿cómo obtener estas nuevas condiciones de reinversión para invertir colectivamente en nuevos tipos de valor hacia algunos de los desafíos más grandes de nuestro tiempo, como el cambio climático? Esta es una pregunta clave. Pero también debemos cuestionarnos si hubiera habido un cálculo de valor presente neto o un análisis de costo-beneficio sobre si intentar o no ir a la Luna y volver de nuevo en una generación, probablemente

Piensa que los políticos de izquierda pierden los debates porque “se enfocan demasiado en la redistribución de la riqueza y no suficiente en la creación de riqueza. Necesitamos una narrativa progresista no solo sobre cómo gastar, sino cómo invertir de maneras más inteligentes”, dijo a *Wired*.

no hubiéramos ido a la Luna. Gracias a Dios que soy economista y puedo decirles que el valor no es solo el precio", remató entre aplausos.

La oportunidad del covid-19

Sobre el covid-19, ha llamado a no volver al estado "normal", que justamente nos trajo hasta aquí. Y que al encontrar vacunas y tratamientos, los gobiernos logren que la inversión que han hecho y hacen habitualmente en investigación se les retribuya con vacunas y tratamientos a precios asequibles para todos. "Esto requiere un replanteamiento de para qué son los gobiernos: en lugar de simplemente corregir las fallas del mercado cuando surjan, deberían avanzar activamente para dar forma y crear mercados que ofrezcan un crecimiento sostenible e inclusivo. También deben asegurarse de que las asociaciones con empresas privadas que involucren fondos del gobierno estén impulsadas por el interés público, y no por ganancias", escribió en *The Guardian*.

Agregó que priorizar ciertos objetivos es fundamental para los gobiernos hoy. A su juicio, estos deben invertir (y/o crear) instituciones que prevengan crisis; inversión de largo plazo para fortalecer los sistemas de salud, a diferencia de lo sucedido en los últimos años; coordinar mejor las actividades de investigación y desarrollo; orientarse hacia objetivos de salud pública (ejemplo: las vacunas), dando forma a mercados que solucionen problemas de interés y necesidad públicos.

Al haber estudiado y reflexionado sobre la crisis financiera y económica de 2008, Mazzucato también alerta sobre los rescates a grandes empresas. Piensa que estos deben ser estructurados de manera que tengan un efecto transformador hacia los sectores "salvados". "Que los haga parte de una nueva economía, una que esté enfocada en una nueva estrategia de un nuevo acuerdo verde, de disminuir las emisiones de

carbono al mismo tiempo que invierta en los trabajadores, asegurándose de que se adapten a las nuevas tecnologías", afirmó en el diario inglés.

Sobre el rescate de los grandes bancos, para ella lo más relevante fue lo que se dejó de hacer: "Lo básico no se ha hecho: la creación de un impuesto de transacciones financieras global para así recompensar la inversión más a largo plazo. No estamos utilizando todo el poder del sistema fiscal para dirigir la economía hacia el tipo de sociedades que queremos", dijo a *El Mundo* en 2017.

Para ella, y para muchos otros economistas y centros de pensamiento, como el Foro Económico Mundial, es el momento de pasar del paradigma empresarial cuyo único objetivo es la maximización del beneficio para el accionista, a uno en que se tome en cuenta el beneficio de todas las partes interesadas. El Foro Económico Mundial lo planteó hace 50 años, y lo ha reflatado con insistencia.

Eso requiere cambiar la visión de los tomadores de decisiones de las empresas, pero también de los gobiernos y la sociedad completa. Y una acción urgente, más que nunca, por la crisis de covid-19 y la catástrofe climática como telón de fondo. La academia está llamada, por cierto, a contribuir activa y directamente en este cambio, con las "manos en la masa" en términos de propuestas, alianzas, negociaciones y señales concretas.

Mazzucato sabe de eso.

Una anécdota que recordó *The New York Times* la refleja: en una conferencia en la Universidad de Columbia sobre cambio climático en la que ella participó, muchos de los asistentes estaban tiritando mientras debatían sobre los apocalípticos escenarios para la humanidad si esta catástrofe no se paraba a tiempo.

Pero no tiritaban de miedo, sino porque el aire acondicionado estaba demasiado fuerte.

Las exposiciones seguían, pero nadie hacía nada. Hasta que ella se paró y pidió que lo apagaran, y dijo en voz alta: "¿Cómo cambiaremos algo, si no nos rebelamos en la vida diaria?". [S]

Mazzucato, de 52 años, quiere pasar de la investigación académica a la aplicación en terreno y viceversa. Quiere ver las teorías funcionando en la realidad. El 2017 le ofrecieron ser asesora de la Comisión Europea para Investigación, Ciencia e Innovación, lo que aceptó. Explicó que, por cierto, "quiere tener impacto, si no es socialismo de champaña: vas, hablas por aquí y allá, pero nada pasa".

La trampa de Tucídides

Si hasta hace escaso tiempo nadie dudaba de que China y Estados Unidos avanzaban hacia la cooperación y la integración, ahora pocos cuestionan que ambas superpotencias se encuentran camino al conflicto. ¿Cuál es la raíz de este distanciamiento? Un repaso a las relaciones del último medio siglo entre ambos países refleja que no es producto de dos líderes agresivos y populistas. Como en la Guerra del Peloponeso, los problemas parten cuando una potencia atemorizada se las tiene que ver con otra que va en alza.

POR JUAN IGNACIO BRITO

Cuando el 1 de octubre de 1949 Mao Zedong proclamó la República Popular China (RPC), el efecto en Estados Unidos fue devastador. Tras la derrota del generalísimo Chiang Kai-shek y el advenimiento de los comunistas de Mao, la pregunta comenzó a rondar en Washington: “¿Quién perdió China?”. El Departamento de Estado había publicado un informe en el que acusaba a Chiang y a su partido, el Kuomintang, por el desastre, evadiendo toda responsabilidad propia. Sin embargo, la oposición republicana al presidente Harry S. Truman no quedó conforme. El entonces poco conocido senador por Wisconsin, Joseph McCarthy, aprovechó las sospechas para asegurar, en sucesivos discursos pronunciados a principios de 1950, que la debacle de los nacionalistas se debía a una traición de la diplomacia estadounidense, infiltrada por agentes comunistas. A partir de entonces y hasta su estrepitosa caída en 1954, McCarthy se convirtió en figura nacional. En la campaña presidencial de 1952, la “pérdida de China” y el avance del comunismo fueron determinantes

para el avasallador triunfo del republicano Dwight Eisenhower sobre el demócrata Adlai Stevenson.

Hoy, el mundo enfrenta de nuevo un panorama geopolítico lleno de incertidumbre, y la pregunta acerca de quién perdió China vuelve a resonar en la política norteamericana. Porque si hasta hace escaso tiempo nadie dudaba de que China y Estados Unidos corrian a paso firme hacia la cooperación y la integración –al punto de que llegó a hablarse de “Chimérica”–, ahora pocos cuestionan que ambas superpotencias se encuentran en un curso que las conduce al conflicto. En su libro *Destined for War*, Graham Allison, profesor de la Universidad de Harvard, señala que ambos países avanzan hacia su propia versión de la “trampa de Tucídides”. Se refiere a aquella situación geopolítica descrita en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* para explicar el origen del conflicto entre Esparta y Atenas en el siglo V a. C., en la cual una potencia emergente amenazaba con desplazar a otra hegemónica. “Los atenienses, con su engrandecimiento, inspiraron temor a los lacedemonios y les forzaron a la guerra”,



escribió Tucídides, agregando luego que los espartanos decidieron ir a la guerra "por el temor de que los atenienses acentuaran aún más su poder". Allison cree que lo ocurrido hace 2.500 años puede replicarse ahora, tal como ha sucedido al menos en otras 16 ocasiones a lo largo de los últimos cinco siglos, según afirma.

Resulta tentador, pero equivocado, suponer que la razón de este distanciamiento se encuentra en la personalidad de los líderes a cargo. Donald Trump y Xi Jinping son políticos atípicos. Cada uno a su modo es agresivo, populista y nacionalista. En el caso de Trump, su liderazgo es una respuesta a disfuncionalidades que se fueron incubando en el sistema político, social y cultural norteamericano en las últimas décadas, mientras una élite cosmopolita liberal se refocilaba en la autocomplacencia.

Respecto de Xi, puede decirse que, al igual que Trump, se considera a sí mismo como el gobernante de un país en crisis. Según el sinólogo Richard McGregor, Xi aspira a ser el "líder más rojo de su generación". Para conseguirlo, busca romper con las viejas maneras de hacer política y administrar el país. Eso lo ha llevado a impulsar profundos cambios, enviar a prisión a sus rivales políticos (Bo Xilai, exalcalde de Chongqing, y Zhou Yongkang, exjefe de seguridad interna), lanzar amplias campañas anticorrupción y tratar de hacer a China grande de nuevo en la esfera internacional. Su objetivo es consolidar el poderío del partido a nivel doméstico y de la RPC en lo externo. Al igual que le sucede a Trump, la voluntad rupturista y el estilo agresivo de Xi provocan que haya "acumulado enemigos internos y críticos en el exterior", escribe McGregor.

Sin embargo, sería simplista reducir la animosidad actual entre Beijing y Washington al capricho de líderes ególatras. Aunque indudablemente las personalidades cuentan, solo tienen capacidad de generar impacto duradero si encarnan pulsiones profundas. En este caso, lo que se puede advertir es que los intereses de ambas potencias avanzan en direcciones encontradas que las alejan de la cooperación y las encaminan a la colisión.

Si se piensa bien, esto fue así desde un principio, solo que el optimismo liberal (y la necesidad de encontrar un aliado contra la URSS en plena Guerra Fría)

impidió que Estados Unidos se diera cuenta. Desde el comienzo de las reformas, las autoridades comunistas tuvieron un enfoque neomercantilista. Su objetivo al abrazarlas nunca fue el crecimiento económico *per se*, sino fortalecer el Estado para permitir que China volviera a ser una potencia respetada después de 150 años de vejaciones por parte de Occidente. En eso no se diferencian de sus antecesoras nacionalistas, republicanas e imperiales.

En diciembre de 1978, Deng Xiaoping pronunció su famoso discurso ante el Tercer Pleno del XI Congreso del PCCh, a través del cual consolidó definitivamente su posición como Líder Supremo de la RPC y su programa reformista. Ahí llamó a "avanzar con valentía para cambiar la condición de retraso de nuestro

país y convertirlo en un Estado socialista moderno y poderoso". Deng quería que su país siguiera la ruta que ya recorrían Japón y los cuatro pequeños dragones asiáticos (Taiwán, Singapur, Hong Kong y Corea del Sur): respetabilidad por medio del progreso material. Pero el desarrollo económico era un medio, no un fin. La reforma china tomó forma liberal y económica, pero en realidad su contenido último era nacionalista y político. El énfasis inicial en la apertura económica era solo una etapa de un

Deng quería que su país siguiera la ruta que ya recorrían Japón y los cuatro pequeños dragones asiáticos (Taiwán, Singapur, Hong Kong y Corea del Sur): respetabilidad por medio del progreso material. Pero el desarrollo económico era un medio, no un fin.

proceso mayor que hoy está arribando a una nueva fase.

Hoy, cuando Xi Jinping habla del "sueño chino", se refiere a un país "rejuvenecido" y poderoso, que actúa con autonomía, despierta respeto –incluso miedo– en la escena internacional, y es capaz de doblegar a sus rivales, sean estos los manifestantes prodemocracia en Hong Kong, los países ribereños del Mar del Sur de China, el gobierno independentista de Taiwán o quienes acusan a Beijing de mala fe en el manejo del brote de coronavirus. China hoy ya no se conforma con ser un hermano menor dentro de un orden que no controla, sino que aspira a influir decisivamente en él, sin dejarse amedrentar por las presiones de otros.

El problema para Estados Unidos es que recién ahora parece darse cuenta de lo que ha sucedido. Por décadas, en Washington creyeron que China quería parecerse a ellos. Cegados por el utopismo y la ambición, el gobierno y las grandes corporaciones de Estados Unidos solo vieron en ella un lugar donde

exportar su modelo político y conseguir ganancias económicas. Estaban seguros de que China era igual a México: un mercado para vender sus productos y producir a costos reducidos, contribuyendo de paso a la liberalización política. En 2005, el economista Ted Fishman señalaba que “la máquina manufacturera a bajo costo de China, unida al creciente apetito de sus más de mil millones de consumidores, han convertido al pueblo de China en lo que probablemente sea el mayor recurso natural del planeta”. China era considerado en Estados Unidos como un recurso dispuesto a ser explotado.

Dadas esas condiciones, era obvio lo que había que hacer: promover la plena globalización de China para que el país avanzara hacia la modernidad capitalista y democrática. En esos momentos, nadie veía peligro alguno para los intereses norteamericanos. Todo lo contrario, lo único que parecía posible era que la integración rindiera frutos positivos para la diplomacia y las empresas estadounidenses. En 1994, cuando el secretario de Estado Warren Christopher negociaba con el primer ministro Li Peng acerca de la mantención del estatuto de Nación Más Favorecida, este último le advirtió que Goldman Sachs y otras grandes firmas norteamericanas estaban de su lado y hacían lobby para que el presidente Bill Clinton otorgara el beneficio sin más, cosa que finalmente hizo. Seis años más tarde, cuando el Congreso debía votar la ley que permitiría el ingreso de China a la Organización Mundial de Comercio, las grandes empresas de EE.UU. invirtieron 100 millones de dólares en gestiones de lobby para lograr que la legislación fuera aprobada, tal como terminó ocurriendo.

Clinton fue leal con una noción muy arraigada en esa época: en la medida en que la población china gozara de los beneficios de la globalización y el crecimiento económico, se expandirían en esa sociedad las clases medias urbanas. Estas irían creando redes sociales y económicas alejadas del control del Estado, adquirirían mejor educación, formarían nuevos grupos y se harían conscientes de sus derechos, lo cual conduciría a sus miembros a exigir mayor autonomía social, económica y política. El reclamo en favor de la adopción de un sistema democrático debería ser una consecuencia natural de este proceso, de acuerdo con lo que planteaban teóricos de la modernización como Seymour Martin Lipset, Samuel Huntington o Barrington Moore Jr., quien postuló la fórmula “si no hay burguesía, no hay democracia”. A China, en suma, no había que confrontarla, sino atraerla hacia el proyecto liberal a través de la apertura de su economía. Esta, a su vez, ofrecería un mercado enorme a las empresas norteamericanas, que aprovecharon los bajos costos de producción y la gigantesca masa consumidora china para instalar plantas en ese país. Era una situación en la que todos ganaban.

La perspectiva no varió de manera significativa durante la administración de George W. Bush (2001–2009). En sus memorias, apunta que creía que el comercio con China era un medio para promover su Agenda de la Libertad, el ambicioso proyecto neoconservador de expansión democrática en que embarcó a Estados Unidos durante su segundo mandato. “Estimaba que, con el tiempo, la libertad inherente al mercado llevaría a la gente a demandar libertad en la plaza pública”, escribió Bush. Cuando la inserción global de China tuvo un deslumbrante apogeo con los Juegos Olímpicos de 2008, Bush asistió con toda su familia (padres, hijos, hermanos y cuñados), y el presidente Hu Jintao agasajó a todo el clan con una cena privada en el complejo Zhongnanhai, donde se ubica la sede central del PC y del gobierno.

El optimismo –o la ingenuidad– de esa época evitó que se plantearan reparos que hoy parecen ineludibles. Aunque la relación con China nunca estuvo libre de roces y resquemores, las diferencias graves solo comenzaron a asomar después de la gran crisis económica de 2008, durante la administración de Barack Obama. Se acrecentarían luego, con la llegada al poder de Xi Jinping en 2013, y terminarían por consolidarse tras el arribo a la Casa Blanca de Donald Trump en 2017. Hoy incluso los opositores demócratas reconocen que, si llegan a la Casa Blanca en 2021, los lazos con China serán difíciles.

Trump se dio cuenta de algo que la élite globalizada liberal había pasado por alto: el *win-win* había dejado de funcionar, si es que alguna vez lo hizo. Existían sectores importantes de la sociedad norteamericana que resultaron perjudicados por la globalización y estaban sufriendo sus consecuencias en el más brutal abandono. Rápidamente, identificó a China como el principal beneficiario de la munificencia norteamericana, y la prueba más evidente que esgrimió fue el gigantesco superávit comercial de la nación asiática en su intercambio con EE.UU. La ganancia de China no era la de Estados Unidos. Trump tenía claro que las cosas debían cambiar.

No era él la única persona en notarlo. Como explican Bob Davis y Lingling Wei en su libro *Superpower Showdown*, numerosas empresas norteamericanas comenzaron a pensar lo mismo. A principios de los 2000, muchas compañías que manufacturaban productos de baja tecnología, como muebles o bicicletas, se dieron cuenta de que sus otrora abastecedores chinos se habían transformado ahora en sus competidores, al iniciar la producción de los mismos bienes que ellos fabricaban. Más tarde, después de que China impulsó paquetes de estímulo para sobrellevar la crisis de 2008, su mercado se inundó de neumáticos, acero y plástico, los que fueron exportados a bajísimo costo a Estados Unidos, haciendo quebrar sectores industriales completos en el Medio Oeste de ese país. Fueron



los votantes de esa zona los que le dieron el triunfo a Trump en 2016. China exigía a los inversionistas extranjeros compartir secretos tecnológicos con sus socios locales (empresas en las que, como con todo en ese país, el PCCh tenía control) como condición para hacer negocios allí, al tiempo que entregaba generosos subsidios y préstamos bancarios a sus compañías y dedicaba grandes recursos al espionaje industrial. Era evidente que no quería ser como México, donde los inversionistas norteamericanos instalaban plantas maquiladoras y aprovechaban el bajo costo de la mano de obra. En cambio, Beijing diseñó un plan que se denomina “Made in China 2025”. El objetivo es alterar la división internacional del trabajo en su favor. “Quizás los días del llamado dinero fácil en China se acabaron para siempre”, ha dicho Cui Tiankai, el embajador chino en Washington.

Esta realidad ya provocó un cambio en la actitud de una parte importante del sector privado estadounidense. Hoy, actores empresariales como la Cámara de Comercio, la Business Roundtable y la Asociación de Manufactureros, que en el pasado favorecieron sin cortapisas el ingreso de China a la OMC, piden a la Casa Blanca que presione a Beijing en materia comercial.

Los norteamericanos parecen haber tomado conciencia de que China no quiere pertenecer al orden

liberal. Las autoridades chinas no pretenden adherir al modelo occidental, algo que debería haber quedado meridianamente claro para todos en la noche del 4 al 5 de junio de 1989, cuando enviaron tanques a aplastar la rebelión prodemocracia en la plaza Tiananmen. El liderazgo aspira a mantener el modelo autoritario de leninismo sin marxismo, donde “el partido es como Dios”, según expone Richard McGregor en su libro *The Party*: está en todas partes, aunque no se le vea. La RPC ya no quiere ser comparsa, sino protagonista, un papel que hasta hace poco Estados Unidos ejercía en solitario.

El desarrollo económico es una herramienta para para consolidar el monopolio en el poder del PCCh y reubicar a China como una gran potencia. A diferencia de lo que ocurrió en las décadas de los 90 y 2000, ahora Washington ha tomado nota y está reaccionando, lo cual pone a las dos superpotencias en curso de colisión. Tal como en 1949, Estados Unidos ha vuelto a perder a China y ahora ambos países se encaminan a alguna forma de conflicto. La relación ha pasado del “todos ganan” liberal al juego de suma cero realista, donde el beneficio de uno necesariamente se convierte en el perjuicio del otro. [S]

30 AÑOS DE LA UNIDAD POPULAR: VER, SENTIR Y COMPRENDER



En *Descomedidos y chascones*, el destacado director Carlos Flores indagó en la juventud de inicios de los 70, confrontando las distintas realidades sociales del país. Obreros, pobladores, hippies, universitarios, activistas sociales confluyen en este retrato panorámico del Chile de la Unidad Popular, cuyo estreno, programado para el 11 de septiembre de 1973, nunca pudo llevarse a cabo. *Ad portas* de conmemorarse 50 años de la llegada de Salvador Allende al poder, le pedimos al cineasta que indicara las películas que, como la suya, mejor dan cuenta de esos años.

La Batalla de Chile

"Patricio Guzmán se transforma con este documental en una especie de Homero de la Unidad Popular, es decir, en el gran historiador de ese período".

Palomita Blanca

"Da cuenta de una manera muy precisa y fina de los procesos mentales y sociales que estaban ocurriendo en ese momento. En esta historia de amor entre una chica de población y un niño rico se observan las tensiones políticas que asolan al país, pero siempre de una manera muy disimulada, escondidas entre medio de este relato de teleserie, que no deja de ser, por otro lado, una ficción extremadamente experimental".

Compañero Presidente

"El filósofo francés Régis Debray era algo así como la versión intelectual del Che Guevara, y de alguna manera intenta arrinconar a Allende en este documental, pero el Presidente se defiende de modo excepcional. Aquí se ponen en discusión los principios teóricos e intelectuales de la UP, es decir, la opción de una revolución sin armas. Es muy bonito ver a Allende con su despliegue caballeresco y ladino, y a Debray con su insolencia de intelectual francés en América Latina".

¿CÓMO LLEVAR UNA VIDA PLENA?



Podría ser autoayuda, pero es bastante más que eso: filosofía, religión y política en el sentido más amplio son los ingredientes de un libro que ha llamado poderosamente la atención en el mercado anglosajón este semestre. *This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom*, del filósofo Martin Hägglund, plantea que la vida solo tiene sentido en su finitud y fragilidad. Por lo mismo, tanto la muerte como la dependencia mutua –verdaderos límites existenciales– deberían urgir a los hombres a tomar en serio su tiempo y a no malgastarlo en actividades y/o metas poco relevantes.

El pensador sueco desarrolla el concepto de fe secular, es decir, la idea de que la realización personal solo puede alcanzarse en esta vida, negando los preceptos religiosos que conciben lo terrenal como tránsito hacia existencias superiores. La actitud de renuncia y desapego de los budistas, estoicos y místicos nos separarían de la realidad, dice Hägglund. Esta negación de la vida eterna o de una dimensión metafísica, enfrenta inexorablemente a los sujetos con el sentido que le dan al fin de sus días, los hace responsables de sí mismos y de los demás. ¿En qué usamos nuestro tiempo?

Esta pregunta, por otro lado, va dirigida contra la lógica capitalista del máximo beneficio. *This Life* es un libro comprometido con "una economía del tiempo", como diría Marx, quien dividió la vida en el reino de la necesidad y el reino de la libertad. ¿Cómo disminuir el primero para aumentar el segundo? ¿No postula el capitalismo, acaso, que el trabajo debe ser el propósito último? ¿Cómo encontrar lo que de verdad nos importa si el tiempo libre es tan escaso?

Este profesor de literatura comparada de Yale piensa que la vida, una vez resuelto el problema de la subsistencia, puede destinarse a la resolución de los grandes retos que acucian a nuestra sociedad: la pobreza, el cambio climático, la desigualdad... También reivindica los ideales socialdemócratas, como una manera de otorgarles verdadera libertad a los individuos, proveyéndolos de recursos colectivos que les permitan tomar en sus propias manos el curso de sus vidas.

"Si nuestro compromiso es erradicar la pobreza en lugar de prometer la salvación para los pobres, la fe que profesamos en la práctica es secular y no religiosa, puesto que reconocemos que la vida en comunidad es nuestro propósito último", dijo en una entrevista. "La idea es transformar nuestras condiciones sociales de tal modo que podamos abandonar la promesa de la salvación y reconocer que todo depende de lo que hagamos juntos con el tiempo finito de que disponemos. No es la felicidad eterna lo que nos hace falta, sino modelos sociales e institucionales que nos permitan llevar una vida plena".

En *The New Yorker*, James Wood concluye así su reseña: "Admiro su audacia, tal vez incluso su imprudencia. Y su grito secular fundamental parece correcto: dado que el tiempo es todo lo que tenemos, debemos medir su preciosidad en unidades de libertad. Nada más lo hará. (...) Estamos familiarizados con la acusación secular de que la religión 'niega la vida'. Hägglund quiere acusar al capitalismo de un ascetismo similar. Se podría decir que la religión impone el ascetismo en nombre de lo espiritual; el capitalismo impone el ascetismo en nombre del material".

¿Qué sentido tiene hablar de fascismo en el siglo XXI?

El historiador italiano Enzo Traverso se hizo esta pregunta y el resultado es su libro *The New Faces of Fascism*, dedicado a analizar el surgimiento de una nueva derecha en casi todos los países de la Unión Europea. El fenómeno actual, sin embargo, está lejos de pretender ser una “religión laica” a la manera del fascismo histórico, pues se limita a ofrecer recetas políticamente reaccionarias y socialmente regresivas, invocando el restablecimiento de la soberanía nacional, la adopción de cierto proteccionismo económico y la defensa de identidades nacionales en apariencia amenazadas.

POR MARCELO SOMARRIVA

Hacia fines de la década pasada, la elección de Donald Trump, el triunfo del Brexit y el surgimiento de diversas opciones políticas autoritarias en el mundo parecieron conformar lo que algunos analistas consideraron como una especie de familia política cuyo denominador común era una inclinación al populismo nacionalista. Ya que este controvertido binomio se considera como un paso decisivo en el camino hacia el fascismo, desde entonces se han hecho habituales los debates sobre la posibilidad del regreso de una de las más horribles pesadillas de la historia. Una polémica que se ha acentuado con el recrudecimiento reciente de algunas expresiones racistas.

Hablar de fascismo es difícil, porque el concepto tiene límites difusos, incluso en su sentido histórico, aplicado a los regímenes que le dieron su forma original en las décadas de 1920 y 1930, y es fácil de manipular conforme a los intereses políticos de quien lo use. El concepto ha viajado a través del tiempo, sirviendo para distintas situaciones y escenarios. En 1944, el escritor

británico George Orwell advertía que en su país la palabra se aplicaba a tal variedad de instituciones, personas e incluso cosas –desde los rotarios hasta los perros– que había perdido completamente su significado. Más de 70 años más tarde, en Chile sucede algo similar y la palabra “facho” ha terminado convertida en un insulto frecuente. La palabra se usa con liviandad, tanto a nivel coloquial como en un pretendido debate académico que se cancela prematuramente cada vez que alguien acusa a su contendor de “fascista”, con voz engolada y rotunda, sin dar mayores explicaciones.

¿Qué sentido tiene hablar de fascismo en el siglo XXI?

Enzo Traverso se hizo esta pregunta y el resultado es su libro *The New Faces of Fascism*, traducido con demasiada libertad por la editorial Siglo XXI como *Las nuevas caras de la derecha*. Traverso es un connotado especialista en la historia del siglo XX, experto en revisionismos y en el uso político y ritual que se hace de la memoria histórica. Es también una especie de autoridad en los espectros de las revoluciones derrotadas. En su libro *Melancolía de la izquierda*



The Interrogator's Garden (2000), de Paula Rego.

plantea que este fracaso ha paralizado el surgimiento de utopías como opciones plausibles de futuro, como un horizonte de posibilidades abiertas y no solo una eterna repetición del presente. Un fenómeno que entre sus muchas consecuencias contradictorias en parte puede explicar el escenario político reciente.

El nuevo trabajo está dedicado a analizar el surgimiento de una nueva derecha en casi todos los países de la Unión Europea, para contrastarlo con el fascismo histórico. Según Traverso, estaríamos frente a un dilema peculiar, ya que para comprender esta nueva realidad política el fascismo histórico sería inadecuado e indispensable a la vez.

La nueva derecha global, según Traverso, es un fenómeno heterogéneo, con algunas coincidencias, como su tendencia general a desafiar los poderes establecidos y la globalización, pero con muchas diferencias. Más que fascismo, según él correspondería hablar de posfascismo, concepto que enfatiza sus diferencias con su precedente histórico, al cual en cierta forma prolongan, pero transformándolo. Distinto sería el

caso del "neofascismo", que directamente buscaría continuar con el fascismo histórico, proyectándolo en el futuro.

Uno de los problemas que supone el concepto de fascismo como herramienta de análisis es la extraordinaria ductilidad que adquirió tras la posguerra, sirviendo para definir las dictaduras militares de Latinoamérica y caracterizar algunos síntomas del capitalismo liberal. Es conocida en este sentido la opinión del cineasta y escritor Pier Paolo Pasolini, para quien "el verdadero fascismo" era "la sociedad de consumo". Definición que no ayuda mucho: no deja a nadie a salvo y acentúa el carácter "transhistórico" del concepto, sugiriendo que para existir no necesita de botas ni de un brazo levantado en actitud marcial.

El fascismo histórico

En el período de entreguerras el fascismo propuso una alternativa total, una especie de tercera vía entre lo que parecía un orden liberal decadente y el comunismo, planteando un nuevo proyecto de sociedad o una

nueva civilización. Para analizar el concepto histórico del fascismo Traverso revisa las interpretaciones de tres autores que considera claves: George L. Mosse, Zeeve Sternhell y Emilio Gentile, advirtiéndole que cada uno tiene sus sesgos, algo inevitable en un concepto que nunca es neutral. Para los tres el fascismo era simultáneamente una revolución de derecha, una ideología, una manera de ver la vida y también una cultura que pretendía modificar la imaginación colectiva y construir un hombre nuevo. Los tres consideran que el fascismo era más que un acopio de negaciones; se trata de una ideología cohesionada cuya suma total era, sin embargo, una unión de elementos heterogéneos muchas veces contradictorios. Su delirio mítico y su culto por la sinrazón convivían con un frenesí tecnocrático y modernista. El fascismo era arcaizante y reaccionario, y al mismo tiempo enaltecía a la juventud y el futuro.

Según Traverso estos autores difieren al momento de incluir o descartar movimientos dentro de esta etiqueta, excluyendo o incluyendo a la Alemania nazi, al franquismo, a la Francia de Vichy o al salazarismo de Portugal, y ponen distinto énfasis en su naturaleza ideológica o cultural. Los tres, sin embargo a su juicio cometieron el error de subestimar el papel que el anticomunismo ocupó en su génesis y su recurso general por la violencia. El anticomunismo fue tan importante para el fascismo como lo sería luego el antifascismo en la masificación del comunismo durante la Segunda Guerra Mundial y el período posterior.

El posfascismo actual no tiene los valores concretos del fascismo histórico, ni sus aspiraciones intelectuales. Solo ofrecería recetas políticamente reaccionarias y socialmente regresivas, invocando el restablecimiento de la soberanía nacional, la adopción de formas de proteccionismo económico y la defensa de identidades nacionales supuestamente amenazadas. Para Traverso, Trump sería un líder posfascista sin fascismo, y su comportamiento sería involuntario e inconsciente. Esto último puede ser discutible, pero el hombre de pelo naranja parece no haber abrazado un ideario fascista de manera completa.

Traverso advierte que si la política ha dejado de representar valores para convertirse en mera gobernanza o una agencia para distribuir el poder y administrar grandes recursos, vaciándose así de todo contenido y dejando el campo abierto a la anti-política, lo importante no es poner el grito en el cielo, sino indagar cuáles serían las causas de esto.

Un asunto difícil de resolver es hasta qué punto la extrema derecha comparte o no con el fascismo histórico la tendencia de ponerse a sí mismo en oposición a alguna clase de "otro", ya que esta retórica no parece haber desaparecido del todo, como lo prueban en algunos casos el recurso a la homofobia, el antifeminismo y la descarga de xenofobia que suele dirigirse sobre inmigrantes y minorías étnicas. Es probable que el antisemitismo ya no ocupe el papel que desempeñó en el fascismo histórico, pero su veneno sigue dirigiéndose contra musulmanes, negros y latinos.

Traverso discrepa de la corriente general que considera a la nueva derecha como una "familia" unida por el populismo nacionalista, principalmente porque

el concepto de populismo se ha manoseado tanto, que se ha vuelto inasible o por último un eslogan. El populismo sería un estilo de hacer política al que pueden recurrir tanto la izquierda como la derecha, para exaltar las virtudes "naturales" de un pueblo y oponerlas contra una élite. El principal problema que Traverso detecta en el uso de esta fórmula es la implícita concesión que hace al "orden neoliberal", al volverlo una norma, de la que cualquier desviación es populismo.

Sin embargo, tanto el populismo como el fascismo encarnan una tendencia "anti-política", donde la autoridad se define ante todo como un buen administrador, pragmático y enemigo de una élite política e ideológica. Pero Traverso advierte que si la política ha dejado de representar valores para convertirse en mera gobernanza o una agencia para distribuir el poder y administrar grandes recursos, vaciándose así de todo contenido y dejando el campo abierto a la anti-política, lo importante no es poner el grito en el cielo, sino indagar cuáles serían las causas de esto. Y para él, los críticos de la anti-política populista son muchas veces sus mismos causantes, a quienes llama "pirómanos disfrazados de bomberos", frase que se parece mucho a la que usara Orwell para condenar el pensamiento de la izquierda de su tiempo, "una especie de juego con fuego por personas que ni siquiera saben que el fuego quema". Antes de su muerte Tony Judt,

que había escrito sobre la irresponsabilidad de los intelectuales que contribuyeron con el totalitarismo del siglo XX, escribió sobre la irresponsabilidad de sus pares del siglo XXI que rechazaban las ideas, aplanando toda discusión, invalidando la política y normalizando la desigualdad. No deja de ser una paradoja que la ausencia de propuestas de la izquierda haya permitido que la derecha radical se convierta en la fuerza más influyente en contra del llamado “sistema”.

Recuperar el sentido del fascismo es indispensable para que vuelva a ser una herramienta útil de análisis ideológico y deje de ser un arma arrojada que distintos rivales, muchas veces sospechosos, se lanzan mutuamente por la cabeza. Traverso discute la etiqueta del islamo-fascismo, usada en ocasiones para desacreditar al mundo árabe completo, pero no se refiere a la Rusia de Putin ni al papel que esta ocupa en el surgimiento de una nueva derecha.

En relación con esto último, el historiador Timothy Snyder diagnostica el surgimiento de lo que llama “esquizo-fascismo”, donde fascistas acusan de fascistas a sus rivales, sean o no fascistas. En su libro *El camino hacia la no libertad*, Snyder observa el panorama político de Rusia y Estados Unidos desde una perspectiva similar a la de Traverso, una planicie donde el futuro aparece clausurado en un eterno presente. Snyder caracteriza lo que llama “las políticas de lo inevitable”, donde el futuro aparece como una mera repetición de un presente donde se asegura que todo está bien y no hay alternativas posibles, y “las políticas de la eternidad”, donde el tiempo ya no sería una línea hacia el futuro, sino un círculo que vuelve siempre sobre las mismas amenazas del pasado. En las “políticas de la eternidad” no hay responsables políticos porque la amenaza del enemigo externo seguirá siempre afuera, sin importar lo que hagamos puertas adentro. Procedimiento que para este historiador ha sido una tradicional estrategia fascista, y que hoy vemos en las ficciones políticas que se difunden mediante la tecnología.

De acuerdo con el análisis de Snyder, el fascismo ruso sí tendría aspiraciones ideológicas, por disparatadas que parezcan. El régimen de Putin, en su empeño por eternizarse en el poder, recuperó la figura olvidada del nazista Ivan Ylyín y habría patrocinado la actuación de una estrambótica pandilla de líderes de opinión encabezada, entre otros, por Alexander Dugin (quien alguna vez expresó su admiración por el nazi chileno Miguel Serrano). Dugin y otros han contribuido a formar el “esquizofascismo” en una nación que aparece como dirigida por Putin para liberarse de un maligno Occidente y del capitalismo global mediante la abolición de la modernidad. Rusia, siempre una víctima, nunca podrá ser fascista porque eso es cosa de sus enemigos.

La ambigüedad conceptual del fascismo y su capacidad de viajar por el tiempo tienen su correlato contemporáneo en un antifascismo cuyos contornos son igualmente difíciles de definir, y cuya manifestación más activa sería el movimiento global Antifa. Un movimiento global, horizontal y sin líderes, que en Estados Unidos ha emprendido una violenta cruzada anti-racista y anti-supremacista, especialmente tras la llegada de Trump a la presidencia, oponiéndose a que sus seguidores más radicales difundan sus ideas públicamente. El principal argumento para esto es que en Estados Unidos la difusión de discursos de odio no se encuentra penada por la ley.

Según el *Manual de antifascismo* del historiador Mark Bray, las raíces de Antifa estarían en los movimientos antifascistas europeos de los años 1920 y 1930, que se opusieron a palos a la emergencia de grupos armados. No obstante, la fuente más directa de los procedimientos actuales de Antifa sería la escena punk de fines de los 70, donde neonazis y skinheads fueron repelidos violentamente por sus adversarios de izquierda.

Antifa parece ser muchas cosas... y su adversario también. Según el mencionado manual, sería una suerte de ideología, una identidad, una tendencia, un medio de autodefensa. El fascismo, más allá del racismo y la defensa de las minorías, es un concepto que puede expandirse hasta incluir al capitalismo y la democracia liberal. Con conceptos tan elásticos de antifascismo y fascismo, hay un riesgo probable de que los extremos se topen y el debate político termine convertido en una continua pelea callejera, pelea que invariablemente adquiere los contornos de un círculo vicioso de destrucción y represión violenta que puede perpetuarse para desgracia de todos. [S]



The New Faces of Fascism

Enzo Traverso

Verso Books, 2019

208 páginas

\$19.000

Violación: el método Greer

Mary Beard, una de las intelectuales más queridas de Inglaterra y quien fuera violada en un tren cuando viajaba por Italia, en el año 1978, comenta en este ensayo uno de los libros más controvertidos del último tiempo: *Sobre la violación*, de la igualmente controvertida feminista Germaine Greer. ¿Por qué resultó tan irritante esta publicación? Beard sugiere que el debate está aguzado por el poder corrosivo de Greer, pero también están en juego prejuicios históricos, falencias del sistema legal, el sentimiento de humillación de las víctimas y la espinuda discusión en torno al consentimiento.

POR MARY BEARD

En 1971, Germaine Greer fue la presentadora de dos episodios del *Dick Cavett Show* en la televisión estadounidense. Cómo fue que pasó de ser una invitada en el programa mientras promocionaba *La mujer eunuco* a ser su presentadora suplente, es algo que no está claro (la sospecha es que la cadena ABC pensó que “la feminista descarada que incluso a los hombres les gusta” —en palabras de la revista *Life*— sería un arma útil en la guerra por el *rating*). Pero ella, brevemente, cambió la cara del programa. El tema de la primera discusión fue el aborto, entonces ilegal en muchos estados; el tema de la segunda fue la violación, y abrió un nuevo terreno no solo, en primer lugar, al hablar acerca de violación, sino al permitir que una mujer que había sido violada hablara por sí misma (aunque permaneció en el anonimato). El programa se emitió cuatro años antes de la publicación del libro de Susan Brownmiller

Contra nuestra voluntad, al que usualmente se le atribuye el haber abierto el debate sobre la violación y haber puesto el poder masculino antes que el deseo sexual en el centro de esa discusión. Greer presentaba la violación como un crimen del patriarcado, incrustado en la noción de que es un deber de la mujer estar sexualmente disponible para los hombres; expuso la falta de simpatía de la policía al tratar casos de violación y la tendencia general a culpar a la víctima.

En *Germaine* (Scribe, 2018), la biografía no autorizada de Greer, Elizabeth Kleinhenz a veces se ve incómodamente atrapada entre la fascinada admiración por Greer y la irritación, porque Greer se negó a cooperar con su proyecto. La irritación es comprensible: si, como hizo Greer, uno vende su archivo a una biblioteca importante, debe esperar que la gente quiera trabajar en él —y en uno. Kleinhenz, sin embargo, ofrece un recuento bastante juicioso del contexto inmediato de



Tarquinio y Lucrecia (1571), de Tiziano Vecelli.

las apariciones de Greer en el *Dick Cavett Show* (ella estaba disfrutando entonces de un inmenso reconocimiento popular por *La mujer eunuco*, mientras que al mismo tiempo era vilipendiada por feministas de línea dura por venderse a los medios de comunicación por suculentas recompensas). Kleinhenz acertadamente destaca el impacto de los programas, una medida de lo cual es la correspondencia que siguió: Greer recibió más cartas que nadie en la historia del programa; más de 400 se conservan en su archivo en la Universidad de Melbourne.

Unas pocas de esas cartas son suficientes para recordarnos que la hostilidad del Twitter moderno no es nada nuevo. Uno de quienes le escribe amenaza a Greer con un manotazo, otro observa que ella es tan repugnante que, de cualquier manera, probablemente nunca necesite un aborto; y luego está la lista familiar de crímenes que cometen las mujeres: no haberse cepillado el pelo, "verse como una puta gastada", no tener "nada que hacer sentada en la silla del entrevistador" y así sucesivamente. Pero la gran mayoría de las respuestas fueron de personas que la aplaudieron por plantear los temas y manejarlos con tanta sensibilidad. Varias mujeres que habían sido violadas escribieron para decir lo agradecidas que estaban. Como señaló una de ellas, "ser capaz de hablar sobre la violación en televisión es heroico, honesto, necesario y una contribución incalculable para muchas mujeres desorientadas".

¿Cómo es entonces que, unas pocas décadas después, Greer ha escrito un libro "profundamente mal informado" sobre la violación, que ha sido criticado por suavizar el crimen, por "avergonzar a las víctimas que permiten verse profundamente afectadas por una violación" y por enfocarse en las "fantasías de violación" de las mujeres, mientras aboga por sanciones más bajas para los violadores, como si simplemente tuviéramos que "aceptar la violación como 'parte de la sicopatología de la vida cotidiana'"? Peor aún, ¿cómo pudo ella arengar al público en el Hay Festival del año pasado, "adoptando la postura como de una Katie Hopkins del feminismo radical", sostener que la violación "a menudo no era un crimen 'espectacularmente violento'... sino, la mayoría de las veces, solo "flojo, descuidado e insensible", mereciendo quizá 200

horas de servicio comunitario, o tal vez la letra "V" tatuada en la mejilla del culpable? ¿Es realmente el caso, como afirmó Naomi Wolf, una de las reseñistas más hostiles del libro, que "una de las mejores mentes de su generación" ha despertado de una siesta de 40 años solo para "equivocarse, una y otra vez, en errores largamente desacreditados del pasado lejano"?

Si estas fueran realmente las opiniones de Greer sobre la violación, ella merecería la animosidad que se ha dirigido en su contra. Felizmente, no lo son. Muchas de las críticas tanto del libro como de su conferencia del Hay Festival fueron una combinación de tergiversación y de descuidada (o deliberada) cita selectiva. Es difícil creer que quienes atacaron la conferencia hayan asistido a ella o la hayan visto en línea (donde todavía

está disponible). Gran parte de la charla de 30 minutos está ocupada por el muy poderoso recuento de Greer de casos recientes en los que brutales violadores fueron absueltos, y de la forma en que el trauma inicial de la víctima se duplicó por la indignidad del proceso legal y la humillación de no ser creíble. También aborda su propia violación, hace 60 años, y explica por qué no lo denunció a la policía. Son razones (no solo el imperativo de querer ir a casa y limpiarte de él) que cualquier persona

—incluida yo misma— que haya sido violada y no haya llevado el asunto más allá, entendería.

Las citas incendiarias, a menudo alegremente referidas como evidencia en su contra, son solo "precisas" en el sentido más limitado de la palabra. Greer dijo en Hay Festival que la violación es más veces sí que no "floja, descuidada e insensible". Pero, como el contexto deja en claro, esto no fue para atenuar la violación como es entendida convencionalmente, sino para destacar las otras versiones del sexo no consensual que generalmente nos negamos a ver en esos términos. Ella aclara esto en *Sobre la violación*, donde insiste en que la forma en que las mujeres "ceden" al sexo que no quieren con sus parejas de mucho tiempo no es menos corrosiva, ni menos degradante para su opinión de sí mismas, que la "violación" de la que hablamos usualmente (correcto o no, este es un punto muy diferente y uno serio). También es cierto que sugirió, en respuesta a una pregunta del público,

Germaine Greer aclara esto en *Sobre la violación*, donde insiste en que la forma en que las mujeres "ceden" al sexo que no quieren con sus parejas de mucho tiempo no es menos corrosiva, ni menos degradante para su opinión de sí mismas, que la "violación" de la que hablamos usualmente.



Además de *Sobre la violación*, se pueden encontrar en español los libros de Germaine Greer (1939) *La mujer eunuco*, *La mujer completa* y *El cambio*.

que 200 horas de servicio comunitario podrían ser una pena adecuada para la violación. Pero eso fue en el contexto de un argumento más amplio: que si deseamos asegurar más condenas por violación, tendremos que pagar el precio de sanciones más leves. Su respuesta también fue, me atrevo a decir, un poco festiva. ¿Es apropiado ser festivo en el contexto de la violación? Algunos pensarían que no. Pero el público en la conferencia parece haber estado feliz. Aplaudieron la idea de tatuar a los violadores con una "V" (Rosie Boycott, que moderaba la mesa, hizo la sugerencia igualmente festiva de que los violadores podrían ser implantados con microchips).

En su conferencia, Greer intentaba invalidar algunas presunciones sobre la violación y pensar de manera diferente sobre cómo procesarla y castigarla, para poner fin al estancamiento actual. Es difícil imaginar que las cosas empeoren: apenas un pequeño número de juicios exitosos, que posiblemente pueden no reflejar verdaderos niveles de culpa; aquellas mujeres que

denuncian un delito se sienten nuevamente agredidas por los procedimientos invasivos que acompañan la investigación (el interrogatorio en la corte es apenas uno). Varios de los que hicieron preguntas en Hay Festival presionaron a Greer con bastante dureza: algunos discrepaban no con su "vergüenza de la víctima", sino con lo que veían como su enfoque "víctimo-céntrico". Ella Whelan, columnista de *Spiked* y autora de *What Women Want: Fun, Freedom and an End to Feminism*, afirmó que Greer desempoderaba a las mujeres al enfocarse en el consentimiento y en la problemática naturaleza de esa noción ("Soy absolutamente capaz de decir sí o no, incluso si tomé un vaso de vodka", era la línea de Whelan). Otra de las personas que interrogaban se preguntó si Greer estaba siendo injusta con los hombres. ¿Realmente los hombres aman a sus madres menos de lo que las madres aman a sus hijos, como ella había afirmado? "Probablemente", dijo Greer.

Muchos de estos temas se discuten en *Sobre la violación*. El libro, o folleto (90 páginas, es realmente lo que es), se pregunta por qué el sistema legal moderno no logra obtener condenas por violación; por qué tan pocas personas entablan causas contra sus violadores, con éxito o no; y considera las dificultades de enfrentarse en los tribunales y los dilemas del consentimiento (la cantidad de datos que ahora se pueden ofrecer como evidencia ha complicado este aspecto. En el propio caso de Greer, como explicó en la conferencia, el violador la obligó a gritar “viólame”, lo que no hubiera jugado a favor de ella en el tribunal si se hubiera grabado, como ahora podría hacerse, en el teléfono celular del acusado). Hay numerosas tergiversaciones de todo esto por parte de los críticos de Greer. Para tomar solo un pequeño pero revelador ejemplo, ella escribe sobre las fantasías de violación de las mujeres, pero únicamente para descartarlas como algo sin importancia para la agresión sexual. Su punto (como reconocieron algunos críticos) es que en las fantasías de las mujeres, ellas tienen el control.

El planteamiento de Greer no es un alegato para “ser más suave” con la violación. Ella está tratando de argumentar que el sexo no consensuado –con su humillación a largo plazo, repetida y de bajo impacto para las mujeres– está mucho más extendido (“en la sicopatología de la vida cotidiana”) de lo que nos gustaría admitir. Después de todo, fue solo en 1991 que la violación dentro del matrimonio se reconoció como un delito en la ley inglesa. Incluso ahora, muy pocas esposas saben que tienen alguna acción contra el sexo no deseado, y que no sea visitar la estación de policía local (es un precio que muchas mujeres están dispuestas a pagar por la vida conyugal y las otras “ventajas” del matrimonio). Greer también dice que si no podemos lidiar con el crimen de violación mediante las estrategias legales tradicionales, podríamos tener que buscar una aproximación radicalmente nueva. Si uno de los principales factores que impiden las condenas es el criterio central del consentimiento (los jurados no pueden condenar si existe la más mínima duda de que el violador pudiera haber *creído* que la víctima consintió), entonces tal vez deberíamos

reducir la carga de la prueba. Pero, si hacemos eso (para necesariamente desventaja del acusado), se sigue que debemos reducir la pena. Este no es un intento de disminuir la gravedad del crimen. Tanto si le gusta la idea como si no, la afirmación de Greer es que aumentar las tasas de condena es más importante que garantizar un castigo prolongado: mejor 100 hombres declarados culpables que dos encerrados durante cinco años. Poco de esto fue reconocido en el furor que siguió a la publicación del libro.

El hecho de que *Sobre la violación* haya sido ampliamente tergiversado no significa que sea un libro totalmente logrado o que la conferencia no haya tenido

sus fallas. La actuación de Greer en Hay Festival aparentemente fue hecha sin notas, lo que sumado a la inmediatez de sus palabras, disminuyó la coherencia estructural de su argumento. Su noción de que la “heterosexualidad” está en problemas porque nos hemos olvidado de la comunicación implicada en “hacer el amor” es extrañamente nostálgica, sensiblera y no del todo pertinente; la broma de que Harvey Weinstein era malo en el sexo pudo haber logrado una buena carcajada, pero no nos llevó más allá. El libro repite algunas de estas afirmaciones (“la heterosexualidad está en serios problemas”, escribe casi al final, sin decir por qué esto es particularmen-

te así ahora, o cómo se relaciona con otras cosas que discute, como el comportamiento de Julian Assange o los millones de orgasmos fingidos cada semana en el Reino Unido). Y, más concretamente, hay serias inconsistencias, que no se pueden excusar por la espontaneidad o por ser fruto de la casualidad o por las bromas en las salas de conferencias.

En la primera página, Greer reduce su tema a “la penetración de la vagina de una persona del sexo femenino que no desea ser penetrada por medio del pene de una persona del sexo masculino”. Este fue uno de los principales errores identificados por los críticos: ¿qué pasa con la violación oral o anal? ¿Qué pasa con los instrumentos que no sean el pene? ¿Qué pasa con los hombres como víctimas? Si la restricción es justificable o no (para un libro tan corto, creo que

El planteamiento de Greer no es un alegato para “ser más suave” con la violación. Ella está tratando de argumentar que el sexo no consensuado –con su humillación a largo plazo, repetida y de bajo impacto para las mujeres– está mucho más extendido (“en la sicopatología de la vida cotidiana”) de lo que nos gustaría admitir.

probablemente lo es), los críticos no se percataron de que ella, de hecho, no conserva su propia definición. Solo 20 páginas después, describe un horrible caso de violación anal en el que el violador fue absuelto en apelación –el juez fue convencido de que el violador creía que la mujer había dado su consentimiento, aunque ella creía que no lo había hecho. Hay una inconsistencia similar en la perspectiva de Greer respecto de los violadores. Por un lado, ella quiere ver la violación como un asunto mucho más “común” de lo que a menudo se admite, siendo algo que ocurre regularmente en los dormitorios de las zonas suburbanas. Por otro lado, en otro momento identifica a los “violadores” en el sentido más tradicional de la palabra, como una clase casi profesional de delincuentes reincidentes (según una base de datos que cita, ellos cometen el 90% de los ataques). No queda claro cómo piensa ella que esos muy diferentes panoramas de la violación se relacionan entre sí. ¿Es la “violación cotidiana” una categoría diferente de los ataques hechos por delincuentes seriales? Si es así, ¿eso no socava su afirmación de que el “mal sexo” y la violación deben verse como parte del mismo fenómeno? ¿Dónde, exactamente, estos diferentes “tipos” de violación se juntan?

También ella es des-acostumbradamente poco reflexiva sobre la cuestión de la violencia. Dice, de manera acertada, que “la violación en sí misma no implica violencia en absoluto”, lo cual es cierto, si quiere decir que muchas, si no la mayoría, de las víctimas no aparecen con lesiones físicas obvias, cortes y contusiones. Pero, como observaron los críticos (en este caso correctamente), afirmar que las mujeres pueden ser violadas mientras duermen no significa que tal violación sea un acto “no violento”. Únicamente en la más cruda equiparación de violencia con lesión visible, puede ser que la inserción de un pene no bienvenido en la vagina de una mujer en estado de coma no cuente, al menos, como una violación. Greer es intransigente al ver toda violación como un “crimen de odio”; ¿por qué no también “violento” (en una definición más matizada del término)?

Tanto si le gusta la idea como si no, la afirmación de Greer es que aumentar las tasas de condena es más importante que garantizar un castigo prolongado: mejor 100 hombres declarados culpables que dos encerrados durante cinco años. Poco de esto fue reconocido en el furor que siguió a la publicación del libro.

También está la cuestión del bagaje cultural e intelectual en torno a la violación que hemos heredado. Greer es buena en algunas de las sombras perjudiciales que las anteriores definiciones de violación aún arrojan sobre nuestros propios debates. Observa apropiadamente que, al menos en el Reino Unido, la ley nunca ha logrado con éxito la transición desde la violación como un delito (de robo, en inglés *rape*, del latín *rapio*) cometido contra el dueño o guardián de la mujer, su esposo o su padre, hasta la violación como un delito (de agresión sexual) cometido contra la mujer misma. Pero cuando rastrea la idea de que el consentimiento como piedra de toque de la culpa o la inocencia, ha sido parte del discurso de la violación desde al menos el siglo XII, más bien subestima la historia del tema. El hecho es que, desde que podemos rastrearlo en Occidente, la cuestión del consentimiento ha sido, como sigue siendo, el enigma escurridizo en el corazón de las discusiones sobre la culpa, la inocencia y la recriminación de las víctimas. En la antigua Roma, la (mítica) violación de Lucrecia fue el ejemplo clave, y la historia continuó siendo invocada durante siglos por quienes exploraban los dilemas de la agresión sexual, desde San Agustín hasta una serie de moralistas ingleses del siglo XVII.

En el relato de Tito Livio, a fines del siglo VI, Tarquinio, un miembro de la familia real romana, se propuso violar a la virtuosa Lucrecia, la esposa de un ciudadano destacado. Al principio ella se resistió, pero ante el rechazo de ella, Tarquinio amenazó con que, si no se entregaba, él la mataría a ella y a uno de sus esclavos; cuando se encontraran sus cuerpos parecería que hubieran sido asesinados en el acto de adulterio. La perspectiva de esta vergüenza hizo que Lucrecia cediera pero, tan pronto como Tarquinio se fue, convocó a su esposo y otros parientes varones, les contó lo que había sucedido y luego se suicidó frente a ellos. Los debates en torno a esta historia se han centrado en la conducta, la motivación y la voluntad de Lucrecia. ¿Había consentido realmente ante Tarquinio? (sí, dijeron algunos; solo bajo coacción, arguyeron otros). Si ella era totalmente inocente, ¿por qué sintió que tenía que morir? Y, en una prolongación predecible, ¿marcaría una diferencia

en la comprensión del consentimiento si uno imaginara que Lucrecia había *disfrutado* el encuentro? (había muchas fantasías masculinas sobre fantasías femeninas de violación en juego aquí). Me parece claro que algunos de estos arraigados prejuicios y debates históricos pesan más en la discusión moderna de lo que Greer (o sus críticos) admite.

Sobre la violación tiene sus defectos. No es (ni se propuso ser) una contribución de peso a la discusión de las causas, los efectos y los problemas judiciales de la violación en todo el mundo. Incluso en sus propios términos más limitados, puede parecer un pequeño folleto algo descuidado, a veces inconsistente, ocasionalmente excéntrico. Pero también está lleno de destellos de perspicacia, análisis agudo, nuevas propuestas radicales y argumentos convincentes que muchos críticos han pasado por alto, o han descartado, quienes parecen decididos a transformar los argumentos de Greer en el discurso reaccionario de una vieja señora enojada. ¿Qué es lo que impulsa estos ataques? ¿Por qué sus críticos están tan decididos a deplorar y ridiculizar? ¿Qué hay detrás de la mala lectura selectiva que convierte un panfleto provocativo, no más defectuoso que muchos otros del género, en un caso para una acusación?

Parte de esto puede ser simple iconoclasmo (con una pizca de prejuicio contra la edad). Pero es difícil resistir la sospecha de que Greer estaba siendo castigada por sus muy citados comentarios sobre la comunidad trans; o para decirlo de otra manera, que la ira por lo que ella ha dicho sobre ese tema ha nublado el juicio justo sobre sus argumentos sobre la violación. No sé con cuánta exactitud se han informado de sus puntos de vista sobre la política trans, pero incluso aquellos de nosotros que pensamos que necesitamos urgentemente una discusión cuidadosa y franca de lo que ahora constituye la diferencia sexual, o de lo que hace a una “mujer”, encontramos difícil imaginar que la afirmación de Greer: “solo porque te cortas el pene y luego usas un vestido eso no te convierte en una maldita mujer”, sea una apertura productiva para todo debate semejante. Otros, comprensiblemente, lo encuentran extremadamente insultante (debo añadir que hay un debate sobre cuándo o dónde dijo realmente esto. Kleinhenz, quien no es la mejor guía para estas controversias, dice que fue en una entrevista televisiva con una mujer trans. No fue así. Fue citada del programa de Victoria Derbyshire, como una cuña escrita –dada en circunstancias desconocidas– y presentada a la actriz trans Rebecca Root. Root dio una respuesta digna).

Mi primera reacción en este punto es sentirme incómoda acerca de la visión unitaria de la virtud política y cultural que subyace a estas reacciones ante Greer. Solo porque ella esté, supongamos, equivocada en cuanto a la política trans no significa que

esté equivocada en cuanto a la violación. Dicho esto, ella es más cómplice del furor por *Sobre la violación* de lo que al principio parece. Queda claro a partir de la biografía de Kleinhenz que a lo largo de su carrera, Greer ha combinado una tremenda capacidad para el argumento persuasivo con la misma capacidad para molestar y provocar. De hecho, la ira y su provocación son una parte muy importante de su aproximación –como lo es su aparente incapacidad para reprimir un sarcasmo inteligente una vez que lo ha pensado. Me recuerda a las críticas dirigidas a Cicerón: se decía que él nunca pudo guardarse una broma desafortunada; era como si tuviera brasas en su boca. Greer siempre ha tenido brasas en la suya. En muchos sentidos, tenemos motivos para estar agradecidos por esto (¿dónde habría quedado *La mujer eunuco* sin ellas?). Pero *Sobre la violación* y su conferencia en Hay Festival podrían haber tenido un poder más duradero si hubiera resistido la tentación de rociarlos con sustancias irritantes ideadas para molestar –una carnada que debe haber sabido que sería tomada. No ayuda en nada a su argumento, por ejemplo, criticar (como lo hizo en Hay) a las actrices célebres que expusieron a Harvey Weinstein, como si la violación no contara si resulta que eres rico y famoso. Cuando ella escribe en el libro, “la sola sugerencia causará una protesta clamorosa, lo cual es una buena razón para hacerla”, es un honesto resumen del método Greer. [S]

SOBRE LA VIOLACIÓN

GERMAINE GREER

Violación es una palabra fuertemente que lleva con un bagaje histórico a menudo, pero también por lo regular, representado erróneo. Este libro que se esfuerza por explicar el grado de violencia implícita, creando la conciencia en el lector de la propia responsabilidad de violencia, no puede ser un libro de texto de la historia de la mujer o de la historia de la mujer.

ISBN

Sobre la violación

Germaine Greer

Editorial Debate, 2019

96 páginas

\$8.000

Artículo aparecido en *London Review of Books*, publicado con autorización de la autora y la revista. Traducción: Patricio Tapia.

Los artículos más leídos de la web

WWW.REVISTASANTIAGO.CL

HIP HOP: EN BUSCA DE LA OBRA DE ARTE TOTAL

Aunque el hip hop surgió en fiestas del Bronx a fines de los años 70, sus orígenes se remontan a las plantaciones de algodón del siglo XIX, donde esclavos –a quienes se prohibió el uso de tambores africanos por temor a prácticas paganas– interpretaban cantos que hablaban de libertad. Actualmente, Kendrick Lamar y Beyoncé hacen retumbar el tambor de la historia, convirtiendo lo que fuera una forma de arte improvisado en una de las formas artísticas más relevantes del siglo XXI.

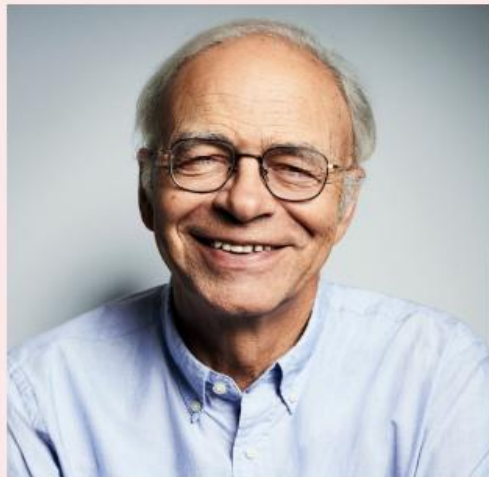


EL ENCIERRO VOLUNTARIO DE JUAN CARLOS ONETTI

Uno de los mayores escritores de la tradición literaria latinoamericana, quien falleció en 1994, a los 84 años, pasó su última década de vida en cama fumando y leyendo novelas policiales. El narrador uruguayo decía que todo lo importante ocurría en ese reducido espacio horizontal. De hecho, desde el inicio de su obra tuvo en mente una vida “acuarentenada”, como diríamos en estos momentos. “Dormía, comía, leía y hacía el amor, todo en la cama”, contó su viuda, Dorotea Muhr.

ALEJANDRO ZAMBRA: “ESTA NOVELA HABLA MUCHO DE POESÍA Y SIN EMBARGO CREO QUE ES POR LEJOS MI LIBRO MENOS LITERARIO”

En su última novela, *Poeta chileno*, el autor relata los esfuerzos de dos escritores por hacerse un espacio en la escena de poetas locales. Gonzalo y Vicente, los protagonistas, son también padre e hijo. O más precisamente, padrastro e hijastro. A través de ellos, y su historia familiar, Zambra retoma algunos temas propios de su imaginario: por supuesto la literatura, pero también la fragilidad de las relaciones humanas, el concepto de familia y la masculinidad.



PETER SINGER: “A LA LARGA, LA SALUD DE LA COMUNIDAD DEPENDE DE LA SALUD DE LA ECONOMÍA”

Es uno de los filósofos contemporáneos más reconocidos, cuyas ideas sobre el valor de la vida, sobre quién ha de vivir y morir en ciertas condiciones, o sobre la pobreza y el maltrato animal, suelen ser tan influyentes como polémicas. En esta entrevista aplica esas ideas al covid-19 y sus consecuencias, y declara indispensable un sistema de salud gratuito o a un costo mínimo. “Tales sistemas han funcionado bien en el pasado, pero ahora los gobiernos conservadores han estado recortando los presupuestos de los sistemas de atención de la salud para reducir los impuestos”, afirma. “Es posible que haya sido un movimiento electoralmente popular, pero todos podemos ver ahora las consecuencias de permitir que los sistemas de atención de salud hayan estado sub-financiados durante muchos años”.

LA HERIDA, EL SURCO Y EL TERRITORIO (NOTAS SOBRE LA PINTURA DE GRACIA BARRIOS)

Lo social y lo político, lo documental y lo experimental, lo íntimo y lo universal, la memoria y la imaginación: en la obra plástica de Gracia Barrios, fallecida en mayo, se conjuga una variedad impresionante de elementos técnicos y también humanos. Fue esa riqueza la que la convirtió en protagonista de la escena de las artes visuales de nuestro país de los últimos 60 años.

La construcción de los europeos

En *Los europeos: tres vidas y el nacimiento de la cultura europea*, Orlando Figes despliega su característico genio narrativo para desarrollar una tesis enfocada en los extraordinarios avances tecnológicos decimonónicos, particularmente la vertiginosa expansión del ferrocarril, como catalizadores de una civilización colectiva. Y lo hace siguiendo la larga, compleja e íntima relación entre el novelista ruso Iván Turguénev, la mezzosoprano española Pauline García y su marido francés, Louis Viardot.

POR FELIPE EDWARDS DEL RÍO

El sueño de fundir los cientos de pueblos europeos en un crisol de principios políticos, económicos y culturales comunes, y al mismo tiempo, respetar aspectos de su diversidad, ha inspirado a gobernantes de toda índole, desde Julio César hasta Napoleón, sin olvidar por supuesto a Carlomagno. En años recientes la viabilidad de la Unión Europea se ha visto amenazada por el Brexit, por un sistema financiero debilitado desde la crisis económica del 2008 y por principios democráticos violados por gobiernos antiliberales en Hungría y Polonia. En ese contexto, no debe sorprender que la antigua aspiración cosmopolita sea defendida por un decidido internacionalista, como es el historiador británico, especialista en Rusia de los siglos XIX y XX, Orlando Figes.

En *Los europeos: tres vidas y el nacimiento de la cultura europea*, Figes despliega su característico genio narrativo al desarrollar una tesis enfocada en los extraordinarios avances tecnológicos decimonónicos, particularmente la vertiginosa expansión del ferrocarril, como catalizadores de una civilización colectiva. Y lo hace siguiendo la larga, compleja e íntima relación entre el novelista ruso Iván Turguénev, la mezzosoprano española Pauline García y su marido francés, el empresario de música, escritor, crítico y coleccionista de arte, Louis Viardot. Figes cautiva al lector con esa mezcla

de biografía y ensayo, algo que ya hizo en *La tragedia de un pueblo* (1996), su historia de la Revolución rusa celebrada por especialistas tan diversos como Robert Conquest y Eric Hobsbawm. Como señaló este último sobre Figes, “pocos historiadores tienen el coraje para atacar los grandes temas, y menos aún la comprensión para triunfar”.

Estábamos acostumbrados a volar miles de kilómetros en pocas horas, al menos hasta febrero último. Pero incluso con la pérdida repentina de esa movilidad, se requiere de un esfuerzo de imaginación considerable para comprender el impacto que provocó el invento y la rápida propagación del ferrocarril en Europa.

Figes introduce el libro con la inauguración de la línea férrea entre París y Bruselas en 1846, que unió a Francia, los Países Bajos, Gran Bretaña (vía Ostende o Dunkerque) y tierras de habla germana. Fue un notable acontecimiento social. Entre los 1.500 pasajeros invitados al viaje inicial, repartidos en tres trenes de 20 carros abiertos, estaban los duques de Nemours y de Montpensier (hijos del rey de Francia), el barón James de Rothschild, financista de la empresa y anfitrión, y diversas celebridades, como Alejandro Dumas (padre), Victor Hugo y Jean-Auguste-Dominique Ingres.



Ilustración de 1892 que muestra la llegada de un tren de pasajeros desde Madrid a la estación de Córdoba, en España.

Cruzaron los 330 kilómetros entre las capitales en solo 12 horas, un cuarto del tiempo que tardaban los coches y caballos más veloces. Sería equivalente a que de pronto los autos viajaran en carreteras a casi 500 kilómetros por hora.

Desde su comienzo los trenes fueron percibidos como instrumentos unificadores, pero siempre bajo la sombra de un persistente chovinismo nacionalista. Figes hace notar que la prensa gala celebró la línea a Bruselas como el principio de una homogeneización del continente bajo el dominio cultural francés. Lejos de aprovechar la oportunidad de aprender a través del intercambio con otros pueblos, la comisión que aprobó la construcción consideró que su beneficio sería el de invitar a extranjeros a conocer la gloria de sus artes e instituciones, la forma más segura de “mantener la buena opinión de nuestra nación en Europa”, escribe Figes.

Junto con multiplicar el comercio internacional, una febril expansión de ferrocarriles en las próximas dos décadas permitió el transporte a todos los centros urbanos del continente de orquestas, coros, compañías de teatro y de ópera, así como exhibiciones de obras de arte y escritores en giras de lecturas públicas. Se generó un nivel de intercambio cultural impenable en la época de los carruajes. Figes lo sintetiza: “El ferrocarril fue el símbolo del progreso industrial

y modernidad. Definió la ‘edad moderna’ y consignó transporte a caballo al ‘mundo viejo’”.

Los protagonistas de Figes desarrollaron carreras brillantes, potenciadas en gran medida por la nueva facilidad para viajar. Ferrocarriles, junto al invento del telégrafo, las prensas rotativas, la litografía y la eventual protección legal de los derechos de autor, abrieron mercados internacionales y nuevas audiencias para sus obras.

Nacido en 1800 en Dijon, Louis Viardot fue un entusiasta de la ópera desde sus días de universitario. Quedó trastornado por la actuación de Manuel García, padre de Pauline, en el rol de Don Giovanni de Mozart, en 1819. Lo inspiró un interés por la literatura y el arte de España, que luego profundizó durante dos años en Sevilla, cuando formaba parte de un destacamento del ejército francés. Periodista radical republicano, coleccionista de arte, escritor de las primeras guías de museos, se ganó un lugar en el círculo de intelectuales de París. Fue nombrado director del Théâtre Italien, donde contrató a Pauline para su triunfal debut parisino.

A los 18 años, Pauline se casó con Viardot, a pesar de que tenían una diferencia de edad de 21 años.

La novelista George Sand, confidente de Viardot, vio en Pauline la encarnación de su ideal feminista de libertad artística y autonomía. El matrimonio convirtió su hogar en un salón que atraía a los más destacados artistas, músicos y escritores del continente, con la participación habitual de Delacroix, Corot, Rossini, Liszt, Berlioz, Saint-Saëns, Sand, Herzen y Dickens.

La voz de Pauline ostentaba una fuerza y rango extraordinarios, a la que sumaba un estilo de actuación natural, sin gestos histriónicos, que la transformaron en la más admirada estrella de ópera de su generación. Clara Schumann declaró: "Jamás he escuchado una voz de mujer como la de ella".

Por Viardot, Pauline sentía afecto y admiración, pero no pasión. Louis, en tanto, la amaba profundamente y le otorgó plena licencia para ejercer su carrera lírica y también cultivar una serie de relaciones sentimentales acordes con lo que Pauline denominó su "carácter su-
reño y demostrativo".

En 1843, los Viardot viajaron a San Petersburgo, odisea aún del "viejo mundo" que tardaba un mínimo de 16 días, con cientos de kilómetros en carros de caballo por los accidentados y barrocos caminos de Rusia. La audiencia del Teatro Bolshói, en medio de un frenesí por la ópera italiana, enardecida por el debut de Pauline en el rol de Rosina, de *El barbero de Sevilla*, la aplaudió de pie por una hora. Entre esta se encontraba un aristócrata que asistiría a cada una de sus actuaciones. Invitó a cazar a Louis y, unos días después, conoció a Pauline. A ella no le interesó mayormente y recordó que le fue presentado como un joven terrateniente ruso, buen cazador y mal poeta. Por cierto, Iván Turguénev, de 25 años, era hijo de una viuda dueña de varias haciendas con cinco mil siervos, estricta y controladora de su familia y tirana hacia sus dependientes. La crueldad de su madre moldeó la disposición liberal de Turguénev en la política y un deseo permanente de cariño femenino. Estudió filosofía en la Universidad de Berlín, experiencia que lo convenció de que Europa constituía la fuente del progreso moral y liberal para el mundo, y ahí encontró su vocación de escritor. Se enamoró de Pauline en su primer encuentro con ella y dos años después siguió a los Viardot a París.

Ellos lo invitaron a veranear a Courtavenel, un castillo del siglo XVI que compraron con los honorarios de sus giras por Rusia. Ahí Pauline comenzó a expresar su creciente afecto hacia Turguénev.

Entre la *intelligentsia* rusa debatían occidenta-
listas, como Turguénev, contra eslavófilos, sobre si Rusia debía ser parte de Europa o seguir sus propias tradiciones locales. Es un conflicto que Orlando Figes exploró extensamente en *El baile de Natacha* (2002), su historia cultural de Rusia. En él, critica a Rainer Maria Rilke, Thomas Mann y Virginia Woolf, quienes creyeron en lo que Figes estima un mito, la existencia

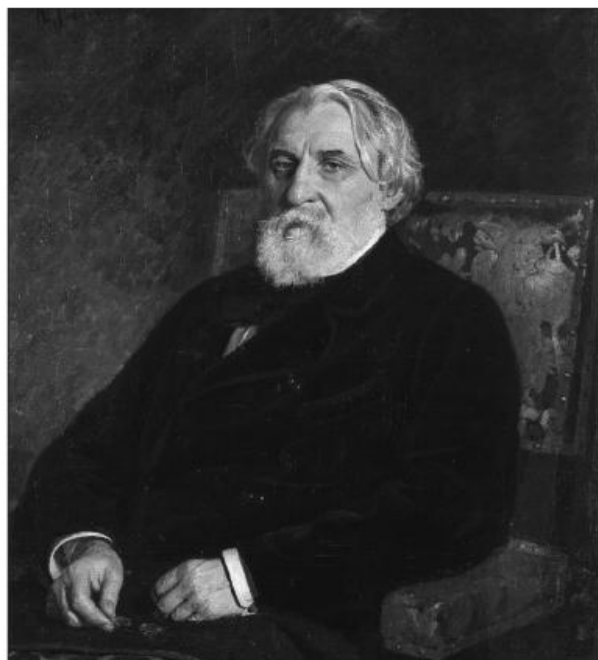
de una "alma rusa", completamente autónoma y autóctona. Afirma que todos los grandes artistas rusos del siglo XIX "también eran europeos, y las dos identidades estaban entrelazadas, mutuamente dependientes en diversas formas".

Esa descripción retrata fielmente a Turguénev, quien pasó la mayor parte de su vida adulta en Francia y Alemania, con los Viardot o como vecino de ellos. *Memo-
rias de un cazador* (1852), considerada la más "rusa" de sus obras y donde describe con detalle casi fotográfico los campos de sus ancestros y la vida de sus siervos, fue escrita en Courtavenel e inspirada por las novelas pastorales de George Sand. Ese libro estableció la fama de Turgué-

nev en todo el continente (cuando falleció, los alemanes lo consideraban un autor casi germano), reputación que empleó para promover textos de Pushkin, Lérmontov y Gógol, traducidos al francés por él y Viardot. De la misma forma, Pauline posteriormente impulsaría la música de Músorgski, Rimsky-Kórsakov y Tchaikovsky. Con sus contactos internacionales, el trío formado por Pauline, Iván y Louis cristalizaba la integración cultural del continente.

La apertura de cada país a corrientes artísticas extranjeras avivó reacciones nacionalistas latentes durante las últimas tres décadas del siglo XIX. El estilo cosmopolita de Turguénev fue opacado por lo

**Junto con multiplicar el
comercio internacional,
la febril expansión de
ferrocarriles permitió
el transporte a todos
los centros urbanos del
continente de orquestas,
coros, compañías de
teatro y de ópera, así
como exhibiciones
de obras de arte y
escritores en giras de
lecturas públicas. Un
nivel de intercambio
cultural impensable en la
época de los carruajes.**



Iván Turguénev.



Pauline García.

más primitivo, existencial y exótico de Dostoievski y Tolstói. No tenía que ser así. Figes sostiene, en forma convincente, que las artes, más que la religión o los ideales políticos, conllevan una capacidad de unir a los pueblos de todo el continente sin pérdida de sus respectivas nacionalidades. Solo requiere, dice, la apertura de cada país, el "reconocimiento de que cualquier cultura nacional es producto de un diálogo constante a través de fronteras políticas y de la asimilación de tradiciones artísticas diversas, dentro de un mundo europeo más amplio". La alternativa, plantea Figes, puede ser catastrófica.

En 1900, 10 años antes del fallecimiento de Pauline, se leían los mismos libros en todo el continente, reproducían imágenes de los mismos cuadros, escuchaban las mismas canciones populares en los hogares y óperas en los teatros, pero ya había comenzado un conflicto de poderes y una carrera armamentista que culminarían con los disparos de cañones de agosto de 1914 y la invasión de Polonia de 1939.

Hoy, Europa enfrenta una amenaza menos apocalíptica. La Unión Europea parece haber dejado atrás la competencia económica y conflictos territoriales que provocaron tres guerras entre Alemania y Francia en menos de 70 años. Incluso el expansionista Vladimir Putin, pese a modernizar la capacidad militar de Rusia e invadir parte de Ucrania, no da señales de estar dispuesto a arriesgar un conflicto directo contra las fuerzas de la OTAN.

Tendencias nacionalistas y xenófobas han estado presentes siempre en el Viejo Continente, como en el nuestro y en Asia. Una parte de nuestra naturaleza humana está programada para ver al mundo en términos

tribales, "nosotros" contra "ellos". En 1863, los Viardot y Turguénev se mudaron de París a Baden-Baden, el spa germano con una activa vida cultural, en parte por el autoritarismo de Napoleón III. Eventualmente, la guerra franco-prusiana de 1870-71, un desastre para toda la comunidad artística y cosmopolita de Baden por el creciente nacionalismo germano, los trasladó a Inglaterra. Mientras escribía *Los europeos*, el alejamiento del Reino Unido de la UE engendró una reacción similar en Orlando Figes, quien adquirió la nacionalidad alemana en 2017 porque, explicó, no quería ser un británico del Brexit.

Pero la cultura paneuropea, y ahora global, sigue presente. Libros del noruego Karl Ove Knausgaard se leen por todo el continente y el mundo, tal como los de Haruki Murakami y Roberto Bolaño. El intercambio cultural iniciado gracias a los cambios tecnológicos del siglo XIX descritos por Figes está más vigente que nunca, intensificado por la revolución digital de las últimas tres décadas. El principio se extiende más allá del arte, a las ciencias naturales y sociales.

Resulta difícil argumentar contra la opinión de Sir Kenneth Clark, quien postulaba que todos los grandes avances de la civilización han ocurrido durante períodos de internacionalismo, cuando las personas, sus ideas y creaciones circulaban libremente entre las naciones. En medio del chovinismo expresado por Boris Johnson, Donald Trump y Jair Bolsonaro, sospecho que debido al nivel de conexión que nos otorga internet, podríamos estar en medio de otro momento de inusitado desarrollo cultural y científico. El progreso no es siempre evidente para quienes se benefician de él. [S]

Deseo mimético

Encarnación de la modernidad, anhelo de un mundo compartido, descubrimiento de la soledad y la vida más allá de las fronteras familiares: todo eso eran los trenes para el historiador Tony Judt, quien en esta crónica ilumina la época de gloria del ferrocarril y su posterior decadencia. "Mi Europa se mide por los trenes", señala en este homenaje al transporte que le permitió "pensar" la cultura y la sociedad europea desde muy joven, cuando pasaba tardes enteras mirando por las ventanas, sin objetivo fijo, percibiendo las contrastantes vistas y sonidos de las estaciones a las que llegaba.

POR TONY JUDT

Según el teórico literario René Girard, deseamos e incluso llegamos a amar a quienes son amados por otros. No puedo confirmar eso por mi experiencia personal; la mía es una historia de deseos frustrados de objetos y mujeres que evidentemente no estaban a mi alcance, pero que no tenían un especial interés para nadie más. Sin embargo, hay una esfera de mi vida en la que, de forma inverosímil, la teoría del deseo mimético de Girard podría adaptarse perfectamente a mi experiencia: si por "mimetismo" entendemos reciprocidad y simetría, más que hablar de imitación y réplica, puedo responder de la credibilidad de su propuesta. Amo los trenes, y ellos siempre me han correspondido.

¿Qué significa ser amado por un tren? El amor, me parece a mí, es esa situación en la que uno está más satisfecho consigo mismo. Si suena paradójico, habrá que recordar la advertencia de Rilke: el amor consiste en dejar al amado un espacio para que sea él mismo, al tiempo que le ofrezca la seguridad con

la que ese él pueda florecer. De niño, yo siempre me encontraba incómodo y un tanto oprimido con la gente, en especial con mi familia. La soledad era una bendición, pero no era fácil conseguirla. El *estar* siempre me pareció estresante: dondequiera que estuviera había algo que hacer, alguien a quien complacer, un deber que cumplir, un papel que no conseguía desempeñar: algo fallaba. El *ir hacia* algún sitio, por el contrario, era un alivio. Nunca era tan feliz como cuando iba a algún sitio por mi cuenta, y cuanto más tiempo tardaba, mejor. Caminar era placentero, disfrutaba montando en bicicleta, me divertía viajar en autobús. Pero el tren era puro paraíso.

Nunca me molesté en explicárselo a mis padres ni a mis amigos, así que me vi obligado a inventarme objetivos: lugares que quería visitar, gente a la que quería ver o cosas que necesitaba hacer. Mentiras todas ellas. En aquellos días un niño podía viajar solo y seguro en el transporte público a partir de los siete años, más o menos, y yo hice solitarios viajes en



Tren de la línea central entre Epping y Ongar, en 1981.

metro por todo Londres desde muy temprana edad. Si había un objetivo que yo me hubiera propuesto era el de recorrer la red por completo, de cabo a rabo, una aspiración que estuve muy cerca de alcanzar. ¿Qué hacía yo cuando llegaba al final de una línea, a Edgwar, por ejemplo, o a Ongar? Me apeaba, examinaba la estación, con gran atención, echaba un vistazo a mi alrededor, compraba un sándwich disecado del London Transport y un Tizer... y cogía el siguiente metro de vuelta.

La tecnología, la arquitectura y el funcionamiento del sistema ferroviario me fascinaron desde el principio; todavía hoy puedo describir las peculiaridades de las distintas líneas del metro de Londres y los diseños de sus estaciones, herencia de las diferentes compañías privadas que las gestionaron en sus primeros años. Pero nunca fui un *trainspotter*. Ni siquiera cuando me gradué en viajes en solitario por la extensa red de la British Railways' Southern Region me uní nunca a las entusiastas pandillas de

muchachos preadolescentes vestidos con anorak que en el extremo de los andenes anotaban aplicadamente los números de los trenes que pasaban. Me parecía el más estúpido de los entretenimientos estáticos. Lo mejor de un tren era subirse a él.

La Southern Region ofrecía entonces jugosas experiencias para el viajero solitario. Yo cargaba mi bicicleta en el vagón de equipajes en la estación de Norbiton, en la línea de Waterloo, iba en el tren eléctrico de cercanías hasta el Hampshire rural, me bajaba en algún apeadero campestre cerca de las laderas de los Downs, pedaleaba sin prisa hacia el este hasta que alcanzaba el borde occidental del viejo ferrocarril de Londres a Brighton, me subía al cercanías que volvía a la estación Victoria y me bajaba en Clapham Junction. Allí me daba el lujo de escoger entre 19 andenes –después de todo, se trataba del mayor nudo ferroviario del mundo– y me entretenía decidiendo en qué tren volvería a casa. El episodio completo duraba todo un largo día de verano; una vez en casa,



cansado y satisfecho, mis padres me preguntaban educadamente dónde había estado y yo me tenía que inventar algún propósito plausible para evitar posteriores discusiones. Mis viajes en tren eran un asunto privado y yo quería que lo siguiera siendo.

En los años 50 viajar en tren era barato, sobre todo para chicos de 12 años. Yo me financiaba esos placeres con mi paga semanal y aún me sobraban unos cuantos peniques para tentempiés. El viaje más caro que hice me llevó hasta cerca de Dover –en realidad, hasta Folkestone Central–, desde donde podía mirar con nostalgia hacia el otro lado del Canal, recordando bien los *rapides* de la red nacional francesa. Por lo general, ahorraba para ir al cine en el Movietone News Theatre de la estación de Waterloo: la estación *terminus* más grande de Londres y toda una cornucopia de locomotoras, tableros de horarios, quioscos de prensa, anuncios y olores. En años posteriores, perdía a veces el último tren para volver a casa y me quedaba allí sentado durante horas, entre las corrientes de aire de sus vestíbulos, escuchando las maniobras de las máquinas diésel y la carga del correo, sustentado por una taza de cacao de British Rail y por el romanticismo de la soledad. Sabe Dios lo que pensarían mis padres qué estaba haciendo, deambulando por Londres a las dos de la mañana. Si lo hubieran sabido, quizá se habrían preocupado todavía más.

Era demasiado joven para haber podido captar las emociones de la era del vapor. La red de ferrocarriles británicos incorporó demasiado pronto las locomotoras diésel (pero no las eléctricas, un error estratégico que todavía está pagando), y aunque en mis primeros

años escolares los grandes expresos de larga distancia aún circulaban por Clapham Junction, propulsados por magníficas locomotoras de vapor de última generación, la mayoría de los trenes en los que yo montaba eran completamente “modernos”. No obstante, gracias a la crónica falta de inversiones en los ferrocarriles británicos nacionalizados, buena parte del material rodante databa de los años de entreguerras y existían incluso modelos anteriores a 1914. Había diferentes compartimentos cerrados (incluido uno para “señoras” en cada unidad de cuatro vagones), no había aseos, y las ventanillas se sujetaban con tiras de cuero con agujeros en los que se insertaba un gancho situado en la puerta. Los asientos, incluso los de segunda y tercera, estaban tapizados con un tejido de un dudoso tartán que irritaba los muslos de los escolares, pero que procuraba una confortable calidez en los húmedos y fríos inviernos de aquellos años.

El hecho de que experimentara mi soledad con los trenes es, por supuesto, una paradoja. Son, dicho, en francés, *transports en commun*: diseñados a partir de principios del siglo XIX para proporcionar un transporte colectivo a las personas que no se podían permitir uno privado o, con los años, para gente más acomodada que pudiera verse atraída por instalaciones lujosas comunes por un precio más alto. De hecho, los ferrocarriles inventaron las clases sociales en su forma moderna, al clasificar y dar nombre a diferentes niveles de confort, instalaciones y servicio: como toda ilustración antigua puede revelar, durante muchas décadas los trenes fueron vehículos abarrotados e incómodos, excepto para los que eran suficientemente

ricos como para poder viajar en primera clase. Pero en mi época la segunda era más que aceptable para la respetable clase media; y en Inglaterra esas personas son gente reservada. En aquellos benditos días anteriores a los teléfonos móviles, cuando todavía era inaceptable tener puesta una radio de transistores en un lugar público (y la autoridad del revisor se bastaba para reprimir a los espíritus rebeldes), el tren era un lugar excelente y silencioso.

En años posteriores, a medida que el sistema ferroviario británico fue decayendo, el viajar en tren en mi país perdió parte de su atractivo. La privatización de las compañías, la explotación comercial de las estaciones y la despreocupación del personal contribuyeron a mi desencanto, y la experiencia de viajar en tren por Estados Unidos no contribuyó a restablecer mis recuerdos o mis entusiasmos. Mientras tanto, los ferrocarriles de propiedad pública de la Europa continental entraban en una era idílica, conservando en buena medida sus cualidades distintivas, heredadas de anteriores redes y sistemas.

Así, viajar por Suiza es comprender la manera en que eficiencia y tradición pueden armonizarse en beneficio de la sociedad. La Gare de l'Est de París, o Milano Centrale, no menos que la Hauptbahnhof de Zúrich y la Keleti Pályaudvar de Budapest, son monumentos al urbanismo del siglo XIX y a la arquitectura funcional: compárense con las perspectivas que ofrecerán en el futuro la inno-ble Pennsylvania Station de Nueva York o prácticamente cualquier moderno aeropuerto. En el mejor de los casos –desde St. Pancras hasta la notable nueva estación central de Berlín–, las estaciones ferroviarias son la auténtica encarnación de la modernidad, que es por lo que duran tanto y por lo que todavía desempeñan muy bien las tareas para las que fueron diseñadas. Pensándolo bien –*toutes proportions gardées*–, Waterloo fue para mí lo que las iglesias rurales y las catedrales barrocas fueron para tantos poetas y artistas: me inspiraron. ¿Y por qué no? ¿Acaso no fueron las estaciones victorianas de cristal y metal las catedrales de su época?

**En años posteriores,
perdía a veces el último
tren para volver a casa y
me quedaba allí sentado
durante horas, entre las
corrientes de aire de sus
vestíbulos, escuchando las
maniobras de las máquinas
diésel y la carga del correo,
sustentado por una taza de
cacao de British Rail y por el
romanticismo de la soledad.**

Hace tiempo que tenía pensado escribir sobre trenes. Supongo que de algún modo ya lo he hecho, al menos en parte. Si hay algo distintivo en mi versión de la historia de la Europa contemporánea en *Postguerra* es, creo, el énfasis subliminal en el espacio: un sentido de las regiones, distancias, diferencias y contrastes dentro del limitado marco de un pequeño subcontinente. Creo que accedí a ese sentido del espacio cuando miraba sin objetivo fijo por las ventanillas de los trenes y examinaba con más detalle las contrastantes vistas y sonidos de las estaciones en las que me apeaba. Mi Europa se mide por los trenes. Para mí, la forma más fácil de “pensar” Austria o Bélgica es pasear por la Westbahnhof o por la Gare du Midi y

reflexionar sobre la experiencia, por no hablar de las distancias entre ellas. Es verdad que no es la única manera de captar una sociedad y una cultura, pero a mí me sirve.

Tal vez la consecuencia más desalentadora de mi enfermedad actual –incluso más deprimente que sus diarias manifestaciones de orden práctico– es la conciencia de que nunca más volveré a subir a un tren. Esa certeza pesa sobre mí como una manta de plomo, hundiéndome cada vez más en esa sombría sensación de final que caracteriza

una enfermedad terminal: la conciencia de que algunas cosas nunca volverán a pasar. Esta ausencia es más que la simple pérdida de un placer, la privación de libertad o la exclusión de algunas experiencias. Recordando a Rilke, constituye la pérdida de mí mismo o, al menos, de esa parte mejor de mí mismo que con más facilidad hallaba satisfacción y paz. No más Waterloo, no más apeaderos rurales, no más soledad: no más un *ir hacia*, tan solo un interminable *estar*. [S]

“Deseo mimético” es una de las crónicas que componen *El refugio de la memoria*, libro autobiográfico que Judt escribió durante sus últimos meses de vida y que Taurus publicó en 2011. El historiador falleció en 2010 a causa de una enfermedad degenerativa.

Andreï Zviaguintsev, el asceta

Con películas como *Leviatán*, *Elena* y *Sin amor* (Premio del Jurado en Cannes 2017), el ruso se ha convertido en uno de los directores más valorados de la actualidad. Su obra conjuga el rigor narrativo y delicadeza visual, y no son pocos los que hablan de sus historias como de "autopsias" o "disecciones" de la Rusia contemporánea.

POR IGNACIO ALBORNOZ

Hace ya casi dos siglos, Gogol se preguntaba: "¿Para qué exponer nada más que la pobreza, la pobreza y la imperfección de nuestra vida, desenterrando a gente de lugares perdidos y de rincones remotos de nuestro imperio?". La interrogación, que abre la segunda parte de *Almas muertas*, no está desde luego exenta de socarronería, como buena parte de los escritos del autor ruso. Para quien quiera tomarla un poco en serio, sin embargo, el ejercicio puede ser provechoso, especialmente si se aplica, en un gesto de abandono gogoliano, a la obra de uno de sus compatriotas actuales: el cineasta Andreï Zviaguintsev.

La voz "compatriota" debe ser empleada aquí con cierto cuidado, pues varias generaciones y mutaciones políticas separan a ambos hombres: desde la Revolución de 1917 hasta la creación de un sonante señorío de magnates bajo el mandato ya prácticamente *ad vitam* de Vladimir Putin, pasando por el desmoronamiento del bloque soviético a comienzos de los años 90, Rusia ha experimentado en un siglo de cambios que pocos dudarían en calificar de traumáticos. Con todo, la aproximación parece justa. Zviaguintsev, quien comenzara su carrera en el cine

apenas tres años después del traspaso del poder de Boris Yeltsin a Putin, ha logrado edificar un universo propio e identificable, articulado tras las bambalinas de la gran federación rusa.

Zviaguintsev estudió primero en el Instituto de Teatro de Novosibirsk, capital del distrito federal de Siberia, su ciudad natal. Más adelante trabajó junto a Evgueni Lazarev en la Academia Rusa de Artes Dramáticas de Moscú, cuyo programa concluyó a fines de los años 80. Es por aquel entonces que descubre en el Museo del Cine las obras del cine europeo de autor, que lo marcan a fuego. Desilusionado del teatro y con una nueva pasión a cuestas, Zviaguintsev hace sus primeras armas como actor en la publicidad y en la televisión, interpretando diversos roles secundarios durante los 90. Hacia el final de la década, logra sin embargo dirigir tres capítulos de la serie *Black Room*, producida por la cadena REN-TV. Esa experiencia será el espaldarazo necesario para lanzarse a la producción de su primer largometraje de ficción, *El regreso* (2003), que sorprende a la crítica internacional y con el que gana el León de Oro en el Festival de Cine de Venecia.

Compuesto a la fecha por cinco películas, el catálogo de Zviaguintsev ha acumulado desde entonces



Sin amor (Nelyubov) es la más reciente película del aclamado director ruso, quien ganó el Premio del Jurado en Cannes.



Andrei Zviagintsev (1964)

galardones y elogios en todos los rincones del planeta, aunque también se han formulado ciertas reservas. Para el siempre punzante crítico argentino Roger Koza, el trabajo de Zviagintsev sería característico de la “estética oficial” del Festival de Cannes; vale decir, un cine “de la crueldad” y tributario de cierto nihilismo europeo; un conjunto de obras que ostentan una mirada despiadada del mundo, lubricada, en palabras de Koza, “con cierta espectacularidad formalista” (fórmula que aplica también a Michael Haneke y sus incontables epígonos).

Pero la mayoría de las reseñas abundan en términos como virtuosismo, gravedad, rigor y elegancia, relativos todos a su pericia incontestable en el ámbito de la técnica cinematográfica. Abundan además las referencias de índole médica, tocantes esta vez al contenido de sus cintas: no son poco los críticos que escogen hablar de ellas como de “autopsias” o “diseciones” de la Rusia contemporánea.

Ambos diagnósticos son pertinentes. El cine de Zviagintsev revela en efecto una curiosa combinación de afectación técnica y ascetismo, una mixtura acaso paradójica de retención y alarde. De retención, porque las intrigas de sus películas son por regla general escuetas y fácilmente desentrañables, proclives a lo simbólico; de alarde, porque la concisión del asunto es a veces entorpecida o enmascarada por el artificio de la técnica cinematográfica, expuesta de manera tan sutil como flagrante.

Paisajes, silencios y elipsis

Lagos, esteros, ríos, cenagales y mares figuran de manera abundante en sus películas, para no hablar del motivo de la lluvia, palmario sobre todo en *El regreso* y *El destierro* (2007), sus dos primeras cintas. Hay también una preocupación por los espacios periféricos de Rusia, capturados siempre a través del prisma del símbolo y la parábola: los monumentales despeñaderos y las planicies cenagosas de *Leviatán* (2014), los adustos suburbios semi industriales de *Elena* (2011), los bosques e islas de *El regreso*, los extensos e inescrutables trigales de *El destierro* y, en *Sin amor* (2017), los arrabales de la ambiciosa clase media moscovita, sembrados de grandes torres de departamentos.

En términos estilísticos, hay en Zviagintsev algo de aquella laboriosa “gravedad” que el crítico Antoine de Baecque reconocía en Tarkovski, aunque nada impediría, en principio, atribuirle también a Bergman o incluso a Antonioni, referencias confesadas del cineasta. De todos ellos, Zviagintsev recoge el influjo de lo solemne, su predilección por lo no-dicho y un apego a lo alegórico. Pero Zviagintsev siempre estructura sus películas en torno a conflictos de orden familiar, a pequeña escala. Asimismo, sus cintas parecen configurarse siempre en torno a espacios matriciales, de los que se sale y a los que, eventualmente, habrá que regresar. Estos espacios pueden ser a veces una guarida o un refugio, como la atalaya de *El regreso* y el hotel abandonado de *Sin amor*, y otras, como en *Elena*, *Leviatán* o *El destierro*, una suerte de celda domiciliaria, una morada de exilio, un lugar sobre el que pesa en cualquier caso la amenaza de una posible desaparición.

El regreso, su celebrada ópera prima, relata el retorno desestabilizante de un padre al hogar familiar luego de 12 años de ausencia. Lacónico, tosco y despótico –suegra y madre lo miran con recelo no disimulado–, el hombre anuncia que llevará a sus dos hijos de pesca por algunos días, ante lo cual estos, desorientados, reaccionan con tibio entusiasmo. El viaje se transformará en una pesadilla, sobre todo para Iván, el menor, quien se muestra menos dócil ante los envites del hombre insondable que dice ser su padre. Los desafueros de este último harán, en última instancia, que la escapada adquiera ribetes trágicos.

¿Cuál es exactamente el regreso evocado en el título? ¿El del padre, después de innumerables temporadas de abandono? ¿El de los jóvenes, que deben volver a casa tras un viaje que los habrá transformado para siempre? Estas son preguntas que quedarán en suspenso, pues la poética de Zviagintsev consiste precisamente, y pese a la indisimulable pulsión narrativa que la recorre, en el escamoteo de toda instancia de explicación o de resolución dramática. Ante tal privación, las sicologías exteriores de personajes y espacios están llamadas a suplir lo que el relato parece ya no omitir, sino deliberadamente, y hasta con alguna maña, ocultar.

El destierro es paradigmático de ese procedimiento. Con largos planos-secuencias que recuerdan y hasta parafrasean a veces algunas películas de Tarkovski (*El espejo* o *Stalker*), Zviagintsev construye un penetrante mundo de arcanos, poblado por personajes cuyo pasado, motivaciones y apetitos resultan insondables.

La intriga, al igual que en *El regreso*, reposa aquí sobre un viaje que parece forzado: Alex y Vera dejan la ciudad para instalarse por algún tiempo junto a sus dos pequeños hijos en una gran casa de campo, propiedad del padre de Alex, ya fallecido. A poco andar, la bucólica suavidad del terruño cede ante el tormento, cuando Vera, inopinada y lacónicamente, anuncia a su marido que está embarazada y que el bebé "no es suyo". Incapaz de entablar cualquier diálogo, Alex, presa de una furia ahogada, fuerza a su mujer a practicar un aborto. Para ello, solicita la ayuda de Mark, su hermano, hombre de comportamiento nebuloso y oscuras amistades, quien contactará a un equipo de médicos no menos lúgubres.

En *Leviatán*, por otro lado, desde las primeras imágenes se impone ya un imaginario de la ruina: una serie de instantáneas crepusculares de la costa del Mar de Barents, en las que la inmutabilidad de un paisaje particularmente pétreo aparece como un contrapeso de la descomposición de los afanes humanos, representados por embarcaciones encalladas y atracaderos a punto de desplomarse. El filme transitará por senderos afines, sembrados de referencias bíblicas y dominados por un creciente malestar.

Kolya, mecánico de oficio, posee una encantadora casa que domina desde un promontorio la vista del pueblo. En ella reside con Lilya, su joven compañera, y Roma, un hijo adolescente de una unión anterior. Sus vidas se ven trastornadas por los planes del alcalde del pueblo, quien desea expropiar el terreno de Kolya para abrir un "centro de telecomunicaciones". Aunque intolerables para Kolya, quien se niega a echar por la borda el esfuerzo de una vida de trabajo, los propósitos del alcalde son, para Lilya -abrumada por la monotonía de la vida provinciana y de su trabajo de obrera-, el pretexto perfecto para convencer a Kolya de mudarse.

En medio del papeleo legal, la cinta despliega una serie de escenas destinadas a mostrar el estado de corrupción de los dispositivos de justicia y el peso

omnipresente de los códigos religiosos. A través de un retrato desencarnado de las más pedestres bajezas de los protagonistas (el pintoresco cuadro va de la infidelidad al amedrentamiento, pasando por la prevaricación en el confesionario y en la corte), lo que se revela es un mundo de relaciones brutales y viciadas, en que nadie podrá reivindicar para sí una supremacía moral.

Sin amor, la entrega más reciente de Zviagintsev -y, por cierto, la más premiada-, es la cinta que lleva más lejos la poética de su autor. El cineasta logra pulir algunas de las asperezas de su universo filmico, rechazando los excesos simbolistas, alegóricos o derechamente sagrados de sus tentativas anteriores, con la excepción meritoria, tal vez, de *Elena*, más próxima al retrato de costumbres y arraigada firmemente en el comentario de clases.

A pesar de ciertos amagos moralizantes, *Sin amor* se presenta como una crónica policiaca de alcance acotado. Crucial resulta en la intriga la cuestión de la invisibilidad, activada a través de la desaparición de Aliocha, un niño de 12 años que se escapa de casa, agobiado por la existencia que sus padres, en trámites de divorcio, lo fuerzan a llevar. El punto de inflexión es una conversación, sostenida al principio de la película y escuchada por accidente, en la que Genia y Boris, los dos adultos, se endosan la custodia del joven y expresan el deseo de enviarlo a un orfanato, con el fin de poder realizar cada uno su nueva vida: Genia galantea ya con un refinado hombre de negocios y Boris espera otro hijo con su nueva compañera, bastante más joven que él. Lo que sigue es una crónica que oscila entre la desesperación, la culpa y las recriminaciones mutuas.

La apuesta de la película es audaz. En lugar de lanzarse tras la pista de Aliocha y reconstituir su deriva, Zviagintsev escoge en cambio subrayar su invisibilidad de manera literal, por supresión, relegándolo al espacio hipotético del fuera-de-campo; vale decir, apartándolo de la imagen. Con ello, el cineasta proscribió la posibilidad de un montaje alternado, limitándose a ofrecer, por así decir, el reverso menos atractivo de la imagen que esperaríamos ver.

Las obras de Zviagintsev dan forma a un universo de gran delicadeza visual; un mundo hecho de insinuaciones y elipsis, de silencios y enigmas, proclive a la medida antes que al derroche, al cálculo antes que al accidente. Poco a poco se ha ido despojando además del lastre de la alegoría y la parábola, lo que se traduce en personajes cuyo destino no parece ya una condena. Con los años su arte gana en desenvoltura y empuje, conjugando de manera cada vez más elocuente eficacia narrativa y contemplación pictórica. Lejos de amainar, su ímpetu creativo se manifiesta a través de formas cada vez más moderadas y frugales. La posición de referencia que ocupa en el panorama a veces complaciente del cine internacional, así lo indica. [S]

Bruce Chatwin y Werner Herzog, arqueólogos del mundo visible

A pesar de que se vieron apenas cuatro o cinco veces a lo largo de los años 80, el cineasta alemán y el escritor inglés desarrollaron una amistad entrañable. La idea de la caminata como un acto sacramental, el rechazo a la introspección y la creación de obras donde se disuelven lo histórico y lo actual, eran cosas que los unían, como puede verse en el documental *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin*. Lejos de la pretensión biográfica, Herzog ha creado una obra misteriosa y elusiva.

POR RODRIGO HASBÚN

A Bruce Chatwin le costaba quedarse quieto. Tras uno o dos meses en un mismo lugar, invariablemente sentía la urgencia de partir. No entendía qué motivaba esa necesidad, ni qué deseaba encontrar al llegar a cada nuevo destino, pero sí sabía que la travesía misma a menudo terminaba siendo crucial. Era un viajero lento, de esos que conviven con la gente cuyas historias van recogiendo, de esos que escarban en las mitologías de los lugares por los que pasan, de esos que demoran lo más posible en llegar. Sus deambulaciones sin rumbo por Latinoamérica, África, Oceanía, Europa y Asia propiciaron los seis libros breves que publicó en una carrera fulgurante, que comenzó más bien tarde, en 1977, cuando Chatwin se acercaba a los 40. Once años después, ya consagrado como uno de los cronistas más audaces de la segunda mitad del siglo XX, murió de sida en Niza, lejos de casa para serle fiel a su costumbre.

Aunque solo habrían coincidido en cuatro o cinco ocasiones a lo largo de la década del 80, el cineasta Werner Herzog fue uno de los pocos amigos a los que convocó en su lecho de muerte. Por entonces, tras años luchando contra la enfermedad, tenía el cuerpo diezmado y la mente a la deriva. Aun así se las arregló para ver a su lado un documental que Herzog acababa de terminar, *Woodabe, pastores del sol*, dedicado a una tribu nómada subsahariana. También aprovechó ese último encuentro para regalarle la mochila de cuero con la que había recorrido a pie decenas de miles de kilómetros. El gesto es más que significativo: antes de morir, un caminante devoto le hereda a otro su mochila.

Treinta años después, en su documental más reciente, *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin* ("Nómada: tras los pasos de Bruce Chatwin"), Herzog homenajea ese obsequio y, como señala el título, con la mochila al hombro y viajando lento también, va tras los pasos de su amigo.



Bruce Chatwin (1940-1989) revolucionó la literatura de viajes.

"De entre aquellos a los que llamo mi lote -Ian McEwan, Martin Amis, Julian Barnes, Salman Rushdie-", confesaría el legendario editor inglés Tom Maschler, "era Bruce el que me generaba una mayor ansiedad por saber hacia dónde iba. Pienso que de haber vivido, habría superado a los demás".

Más allá del valor de su obra, la muerte temprana de Chatwin, su presunta bisexualidad y su aura aventurera ayudarían a que sus libros se volvieran grandes éxitos comerciales. Tres décadas más tarde, conserva el renombre pero es menos leído de lo que amerita su literatura. Lo que más impresiona es el nivel de detalle con el que está escrita: el ojo bien entrenado en los años de subastador de arte sale a relucir en cada frase y dota de convencimiento incluso a situaciones completamente desbocadas. Es un efecto de realidad que lo hermana con Herzog, cuyas ficciones más célebres -digamos *Fitzcarraldo*

o *Aguirre, la ira de Dios*- parecen filmadas en tiempo real, mientras sus personajes se enfrentan a hazañas imposibles. Los personajes de Chatwin, coleccionistas obsesivos, reyes autoproclamados o músicos geniales pero sin audiencia, también parecerían estar siempre fuera de lugar y fuera de sí mismos.

Chatwin viajaba hasta donde hiciera falta para encontrar a esos seres alucinados que pueblan sus libros. *En la Patagonia* y *Los trazos de la canción* están llenos de gente de la que no hubiéramos tenido noticia de no haber sido por el caminante que recorrió trechos extensos de la Patagonia y Australia. Los textos recopilados en *¿Qué hago yo aquí?*, donde se incluyen perfiles de personalidades como André Malraux o Indira Gandhi, no hubieran sido posibles sin decenas de encuentros lejanos. *El Virrey de Ouidah*, *Colina negra* y *Utz* difícilmente hubieran sido imaginadas con tanta precisión sin sus estadías en África Occidental, Gales y Praga. Pero no es solo eso: las experiencias más



Werner Herzog durante el documental.

singulares y excesivas son narradas con una prosa de una justeza admirable, que contrasta y potencia la rebeldía formal desde la cual Chatwin encaró el oficio. Sus libros son en sí mismos largas deambulaciones que obedecen a las conexiones fortuitas y a las revelaciones inesperadas de una buena caminata. Terminan confluyendo en ellos historias inauditas y datos curiosos, entradas de diarios y cartas ajenas, descubrimientos arqueológicos y reflexiones literarias o lingüísticas, los murmullos del presente y el pasado.

Otro viajero contumaz, W. G. Sebald, es quien describe mejor los senderos de Chatwin, a quien siguió en más de un modo en su propia literatura. Poco antes de que se le detuviera el corazón mientras conducía su auto, en el último ensayo que escribió resume de esta manera el legado de uno de sus precursores: "Así como Chatwin representa a fin de cuentas un enigma, uno nunca sabe cómo clasificar sus libros. Lo único que resulta obvio es que por estructura e intención no se sitúan dentro de ningún género conocido. Inspirados por cierta avidez en lo no descubierto, se mueven por una línea en que los puntos de demarcación los fijan esas mismas manifestaciones y objetos extraños, pero uno no puede estar seguro si es que acaso son reales, o si son parte de los fantasmas generados en nuestras mentes desde tiempos inmemoriales. Estudios antropológicos y mitológicos en la tradición de los *Tristes*

Trópicos de Lévy-Strauss, historias de aventuras que enfocan la mirada sobre nuestras primeras lecturas infantiles, colecciones de hechos, libros de sueños, novelas regionales, ejemplos de exotismo exuberante, penitencia puritana, amplia visión barroca, abnegación y confesión personal: sus libros son todas estas cosas a la vez. Probablemente se les hace máxima justicia al reparar en su promiscuidad, la cual quiebra el molde del concepto modernista, como una oleada tardía de esos relatos de viajeros, volviendo atrás hasta Marco Polo, en donde la realidad está constantemente penetrando en el reino de lo metafísico y lo milagroso".

Durante años Chatwin trabajó en un libro sobre el nomadismo. Ahí postulaba que no era una etapa previa a la civilización sedentaria sino una alternativa a ella, una vía paralela que traía consigo un vínculo más hondo entre los humanos y la naturaleza, y entre los humanos y los animales. Traía además un entendimiento diferente de la propiedad y la renuncia.

Ese manuscrito, el primero que escribió, fue rechazado y aún permanece inédito. Sus lineamientos, sin embargo, rigieron su vida y atraviesan sus libros posteriores. "Mi dios es el dios de los caminantes. Si caminas mucho, es probable que no necesites ningún otro dios", dice en algún momento el narrador de *En*

la Patagonia, y esa es una de las pocas cosas que llegamos a saber de él en esa radiografía espléndida de un lugar y del legado sombrío de las viejas tensiones coloniales y poscoloniales que lo atraviesan y que condicionan las vidas de los indios y los exiliados europeos que residen ahí. Chatwin no es un aventurero ingenuo. Entiende que lo antecede la herencia de su continente y que antes de los suyos hubo viajes de expolio, dominación y muerte. En sus libros se van filtrando sigilosamente esas sombras, así como el resquebrajamiento de un eurocentrismo que termina siendo cuestionado a fondo.

Algo similar sucede en las películas de Herzog, que le sirvieron de modelo para *El Virrey de Ouidah*, la novela en la que Chatwin lleva al límite esa preocupación, narrando la historia del esclavista Francisco Manuel da Silva. No podría haber una figura más problemática y condenable que la del esclavista: en ella, obscenamente, se articula el desencuentro étnico de Europa con el resto del mundo. En ese sentido no resulta tan sorprendente que fuera el proyecto que llevaría a Chatwin y Herzog a trabajar juntos por primera y única vez. El viaje había sido de ida y vuelta, aun antes de que se conocieran. "Puesto que me era imposible desentrañar la extraña mentalidad de mis personajes", cuenta Chatwin, "mi única esperanza estaba en concebir el relato como una secuencia de imágenes cinematográficas, y aquí me vi fuertemente influido por las películas de Werner Herzog. Recuerdo haber dicho: 'Si alguna vez se hace una película sobre esto, solo Herzog podría hacerla'. Pero era solo un sueño vano". Un sueño que se realizó ocho años después de la publicación de la novela, cuando el alemán decidió adaptarla bajo el título de *Cobra Verde*.

Ya muy afectado por la enfermedad, a menos de un año de su muerte, Chatwin viajaría a Ghana para atestiguar la filmación durante un par de semanas. En el texto que escribió sobre la experiencia, una especie de diario de rodaje, la descripción que hace de su amigo es entrañable: "Era un compendio de contradicciones: inmensamente testarudo y sin embargo vulnerable, afectuoso y distante, austero y sensual, no muy bien adaptado a las presiones de la vida cotidiana pero muy eficiente en las condiciones más extremas. Era también la única persona con la que podía mantener una conversación sobre lo que podríamos llamar el aspecto sacramental de la caminata. Ambos compartíamos la idea de que caminar no solo es terapéutico en sí, sino que es una actividad poética que puede curar al mundo de sus males".

Por entonces Chatwin casi no podía caminar, así que debieron mantenerse quietos mientras hablaban durante horas, como lo habían hecho las veces que coincidieron antes. Al menos así me gusta imaginarlos tras las extenuantes jornadas de rodaje, contándose

historias en medio de la noche y de ese sueño mutuo que escena tras escena se hacía cada vez más real.

Aun cuando fuera comisionado por la BBC para su transmisión televisiva, *Nomad: In the Footsteps of Bruce Chatwin* no es un documental biográfico convencional. Incluye poco material de archivo, no sigue una cronología evidente y le da la espalda a cualquier voluntad de reconstrucción de la vida del escritor. Como resultado, su presencia resulta elusiva y misteriosa.

Internet y el turismo masivo han enterrado en alguna medida la idea del viajero explorador y la del escritor nómada, especies en peligro de las que Chatwin parece ser uno de sus últimos representantes. Se viaja más que nunca y se sabe más que nunca de los viajes de los otros, pero la lógica que predomina es la del simulacro o la del *zapping*. En su documental, Herzog se empeña en visitar algunos de los lugares donde Chatwin estuvo en serio, conociéndolos a profundidad y frecuentando a la gente que vivía en ellos. Así, *Nomad* nos lleva desde Punta Arenas y la Patagonia hasta Australia y Gales, mientras se atraviesan en el camino distintas miradas y voces: la de su esposa, Elizabeth (que estaba al tanto de los amoríos homosexuales de su marido y que mantuvo con él una relación bastante más difícil de lo que evidencia el documental), la de su exhaustivo biógrafo Nicolas Shakespeare, la de aborígenes australianos sobre los que escribió en su último libro y, en un lugar preeminente, la del mismo Herzog.

El retrato que hace este de Chatwin es al mismo tiempo un retrato que hace de sí mismo. Más allá del espíritu itinerante y de la tendencia a la fabulación, más allá de las exageraciones a las que ambos son proclives y a las coincidencias vitales de que nacieran a principios de la Segunda Guerra Mundial y de que en lugar de cursar estudios universitarios optaran por educarse viajando por el mundo, más allá de que dominaran varias lenguas y coquetearan a momentos con lo etnográfico, más allá incluso de su rechazo por la introspección, lo que más los une quizá es la errancia que sucede en sus obras respectivas, donde se disuelven la ficción y la crónica, lo histórico y lo actual, la imaginación desbordada y un acercamiento documentado a todas las formas posibles de la realidad.

"Lo más difícil de ver es lo que está ahí", escribe J. A. Baker en *El peregrino*, un libro que Herzog no deja de recomendar y que sin duda hubiera entusiasmado a Chatwin. Esa especie de mantra condensa en alguna medida el ímpetu de los dos, que además de viajeros lentos son formidables arqueólogos del mundo visible. Un mundo a menudo crepuscular. Un mundo en vías de extinción. [S]

José Donoso, la letra y el cuerpo

Tras leer sus novelas, ensayos y por sobre todo sus diarios, queda la impresión de que toda la vida del narrador giró en torno a la pasión por la literatura, sea la escritura o la lectura. Esta última fue muy intensa durante la creación de *El obsceno pájaro de la noche*, novela de la que se cumplen 50 años de su publicación y que fue la que más tiempo le tomó (y bilis y equilibrio y salud). Günter Grass, Simone de Beauvoir, los autores del boom latinoamericano y muy especialmente Joseph Conrad estaban en su “taller”, sirviéndole como estímulo pero también provocándole envidia. La editora de sus diarios comparte aquí un glosario de lecturas, arbitrario y desde luego incompleto, que se puede encontrar en las anotaciones que van de 1958 a 1970.

POR CECILIA GARCÍA-HUIDOBRO MC

Se ha puesto de moda en estos tiempos distópicos el atractivo y algo esnob ejercicio de hacer versiones en vivo de pinturas famosas que dan vuelta por las redes sociales como una nueva versión del “calza o no calza” de la campaña del plebiscito. Viendo algunas de estas recreaciones no he podido dejar de imaginar a José Donoso como un doble del cuadro *El bibliotecario*, de Arcimboldo. Después de leer ensayos suyos, los libros autobiográficos y sobre todo sus diarios, se me figura la personificación de ese señor adusto, de barba parecida a la suya que al borde de un cortinaje posa convertido todo su cuerpo en trozos de libros.

En febrero de 1962, por ejemplo, anota en su diario: “He leído una brutalidad últimamente: *Los premios* de Cortázar, que me pareció inteligente y frívola, y sin mayor pero. *Las afueras* de Luis Goytisolo-Gay; *Nuevas amistades* de García Hortelano; *Primera memoria* de

Ana María Matute; *La región más transparente* y *Las buenas conciencias* de Carlos Fuentes; *Montevideanos* de Benedetti; *Uno* de Elvira Orphée; *El llano en llamas* de Rulfo. Creo que eso es todo: ahora tengo a *Stiller* y *Salka Valka* de Laxness. ¿Qué he sacado de toda esta lectura? En primer lugar porque priman los autores latinoamericanos y españoles, un reencuentro con el idioma (...) en general debo tratar de leer mucho, mucho español, aprovechando las buenas novelas nuevas que hay. No sé todavía el resultado –creo que debería leer clásicos españoles para adquirir una auténtica sinuosidad, riqueza de estilo, pero esto me lo he estado diciendo desde que soy un niño y jamás me decido”.

“He leído una brutalidad”, escribe y describe, como si quisiera dar cuenta del menú imprescindible del que debe alimentarse todo escritor. Una dieta que a ratos puede llegar a enfermarlo. Enfermarlo de envidia, habría que agregar. José Manuel Zañartu, amigo



El bibliotecario (1566), de Giuseppe Arcimboldo.

cercano de Donoso en la década del 50, con quien incluso compartió casa en el Cajón del Maipo, se impresionaba de lo mucho que leía, pero sobre todo le llama la atención cómo le afectaba un libro que le gustaba: “Quedaba completamente desesperado, encontraba que todo lo de él era pésimo y lo que estaba escribiendo lo encontraba peor todavía”.

Algo de eso reveló en *Historia personal del boom*, donde habla de libros casi tanto como de envidia. En realidad todo el relato se estructura en torno de esa pasión. Ya en el epígrafe, tomado de *La desheredada* de Pérez Galdós, lo explicita: “Deme usted una envidia tan grande como una montaña, y le doy a usted una reputación tan grande como el mundo”.

En las primeras líneas de su ensayo plantea que la existencia del boom se debe principalmente a quienes se han dedicado a negarlo. Es una creación, según Donoso, “de la historia, de la envidia y de la paranoia”. Afirmación que despliega a lo largo del texto con anécdotas, argumentos e historias. Sin excluirse a sí mismo. Dice que leer *La región más transparente* “fue un impulso vital, un incentivo feroz para mi vida de escritor, el acicate de la envidia, de la necesidad de emular, que, mezclados con el asombro y la admiración, airearon mi cerrada casa”. Algo semejante describe con *La ciudad y los perros*, asegurando que el estímulo que recibió “no fue solo debido a la envidia que me produjo su calidad, ni al alboroto que se armó al comenzar su tremenda difusión. En lo puramente literario (...) el peruano jugaba extraños y perturbadores juegos con el punto de vista: experimentaba conscientemente, intelectualmente”.

Para Donoso, un buen libro es un *cross* a la mandíbula, por citar la expresión de Roberto Arlt. Recibe el golpe, pero luego, a la hora de escribir, toma impulso para intentar dar otro mayor. Aunque cuesta imaginarlo, Donoso tuvo clases de box en su juventud, por lo que algo sabía de ganchos, *hook*, *swing* y otros puñetazos clásicos que muy pronto adaptó al acto creativo.

Por eso me gusta la analogía con la pintura de Arcimboldo, porque grafica que la literatura era parte de su cuerpo; sin metaforizar, claro. Sabidas eran sus frecuentes ataques de úlcera que le sobrevenían luego de terminada una novela, como si se hubiera vaciado por dentro, como si perdiera toda identidad una vez

finalizado un proyecto literario, como si el cuerpo no fuera otra cosa que el soporte para la escritura.

En las primeras páginas de *Conjeturas sobre la memoria de mi tribu* reconoce que “hacia el final de la escritura de un libro suelo sentir un trueno en el sísmógrafo que oscila con mi habitual temor ante el término de un texto. ¿Por qué esta sensación de catástrofe para mi salud cuando entrego una novela? ¿Por qué esta sensación de merma del oxígeno de la fantasía, de paseo por los ribetes de la muerte, de carencia, de ser un pobre hombre vulnerable e inerme?”.

Menos conocidos son sus temores cuando estaba volcado a escribir, donde el fantasma de la muerte lo visita y, por ende, lo amenaza con impedirle concluir el libro. Cuando ya vislumbra el final de su mayor novela, hacia fines de 1968, escribe en su diario: “Lo

importante sería que vendiera *El obscuro pájaro* en Estados Unidos, Inglaterra, Francia e Italia, y quizás Alemania. Eso me daría una buena estabilidad. Y ahora pienso que no es imposible. Por eso, porque quiero terminarlo, tengo miedo de volar y no quiero morir, aunque la idea me ha estado obsesionando con una especie de certeza salvaje ahora, la víspera de mi viaje a Estados Unidos, y atormentándome más allá de toda ponderación”.

De algún modo la escritura así concebida y, más extremo aún, así vivida por Donoso, nunca concluye. Escribe para vivir y lee para vivir, como si fuera un *loop*. José Donoso no fue otra cosa toda su vida que un convaleciente de la literatura.

No siempre lo aguijonea la envidia, ese intenso deseo por lo que es de otro, según el psicoanálisis. En ocasiones Donoso escribe fustigado por la molestia, en contra de registros que le parecen débiles o francamente malos. De modo que ya sea por disgusto o seducción, parece estar casi siempre asediado por sus lecturas, que desmenuza para encontrar sus secretos. Porque también escribe premunido de ellas. Engulle, mastica, digiere y metaboliza. Mejor, canibaliza sus permanentes lecturas para alimentar su proceso creativo. “Me gustan tan poco los novelistas que se limitan a contar un cuento como los que se limitan a hacer piruetas formales. Me apasionan, en cambio, los escritores cuya materia vital estalla desde el centro

Dice que leer *La región más transparente*, de Carlos Fuentes, “fue un impulso vital, un incentivo feroz para mi vida de escritor, el acicate de la envidia, de la necesidad de emular, que, mezclados con el asombro y la admiración, airearon mi cerrada casa”.

de un hallazgo formal y es simultánea a este”, señaló en una entrevista a la *Revista Libre* en 1971. Por eso en cada libro que leía, como un niño en una playa, se detenía a recoger los más diversos recursos, hallazgos, trucos con los cuales luego hacía detonar su propia escritura.

Se podría pensar, entonces, que en el revés de su obra hay una serie de títulos que actuaron como un soplo que desencadenó su imaginación hasta forzarlo a estrujarse al máximo. Es lo que le ocurre luego de leer un nuevo título de su amigo Fuentes, en el año 1967: “Acabo de terminar de leer *Cambio de piel* de Carlos Fuentes, y me siento alborozado y sorprendido, asqueado y rabioso, con una visión mayor de la literatura y la vida y un hambre por entender mejor la unidad de este libro, dialéctico, paradójico, oscuro como un poema, ecléctico, imitativo, y antes que nada riquísimo. Más que nada, siento envidia por la labia y la inteligencia de Fuentes. Y la pena de tener que conformarme con ser solo José Donoso. Tengo que hincarle las uñas de una vez al *Pájaro*. Ese es el problema”.

De pronto ese no conformarse con ser solo José Donoso implicaba

absorber toda buena novela que caía en sus manos.

“Consultar en Simone de Beauvoir en el capítulo sobre la menstruación y brujería”, anota en su diario el 3 de julio de 1965, aludiendo así a una matriz folklórica y a la tendencia histórica de demonizar a la mujer: bruja era calificada quien no se amoldaba a los roles dictados por la sociedad. Los estereotipos con los que se ha estigmatizado a la mujer son hoy ampliamente estudiados y reconocidos, como ocurre con el libro de Roberto Suazo *Viboras, putas, brujas*. Pero no era así en 1965, cuando Donoso lee y escribe esta referencia.

Joseph Conrad le parece “más pequeño de lo que yo lo creía, y también más entretenido”. Sin embargo, es una referencia permanente que desdice en cierta forma ese comentario liviano, como al pasar, como si no estuviera sobre su escritorio. En 1964 anota: “Después me largo a la segunda parte, *which is what I want*,

con Joseph Conrad *in mind* —that flow of the beginning of Victory. ¿Podré?”.

Dos años después medita sobre lo que está escribiendo. “En esos 10 o 15 años, Jerónimo se transforma en otras personas, *who bully him*, que lo maltratan, a quienes teme por sobre todas las cosas, y que lo obligan a huir de un sitio a otro continuamente. Creo que este tiene que ser el ‘motivo’ de la parte relativa a Humberto. Dar, sobre todo, ese *Lord Jim* sensation, el tipo que huye y huye para borrar una huella, y no lo puede hacer porque está huyendo de sí mismo”. Un par de días después, el 2 de febrero de 1966, vuelve sobre lo mismo: “Tengo que meditar sobre ‘la culpa’ y *Lord Jim*, porque creo que ahí radica todo lo que tengo

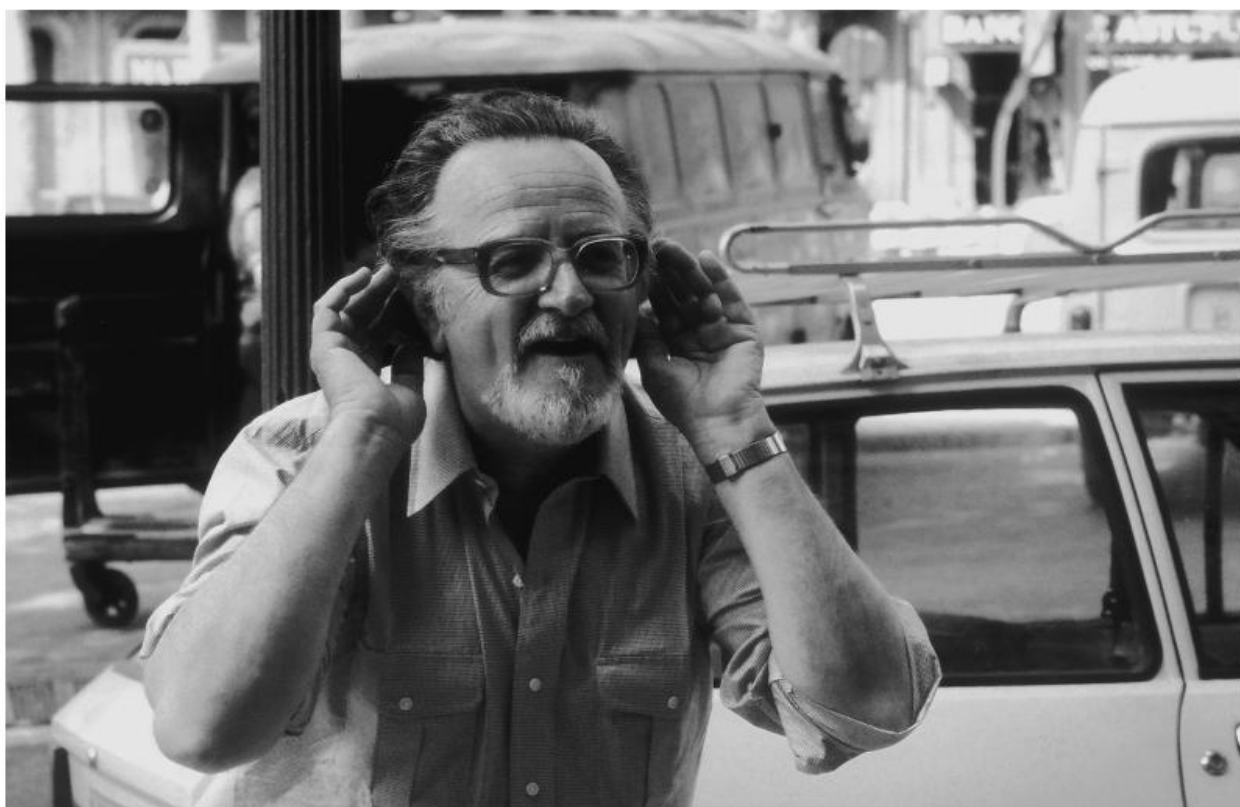
que decir. El tipo que huye y huye y huye, que se da cuenta que no puede borrar ‘eso’ de sí mismo, y que se tiene que destruir a sí mismo para deshacerse de ‘eso’”.

En esos momentos Donoso barajaba la idea de que hubiera cuentos (*tales*, dice él) dentro del marco general del *Pájaro*, a la manera de las matrioskas: “‘Tale’ de Humberto, *compulsing* todo el mundo Jerónimo de Azcoitia; ‘Tale’ de Iris Matallana. El tono es el de Marwale en Conrad”. Pasa el tiempo, avanza la escritura del *Pájaro*, y el autor

polaco sigue revoloteándolo: “Debo releer a Conrad para ver el uso de Marlowe como narrador. Leer *Lord Jim* y otras cosas”, anota el 1 de febrero de 1968, dos años antes de que aparezca el libro.

Si los infructuosos esfuerzos de Humberto Peña-loza por dejar atrás su pasado Donoso los emula a lo que llama *Lord Jim sensation*, otros autores orbitarán a la hora de dar vida a Boy, el niño deforme que su aristocrático padre, don Jerónimo de Azcoitia, encierra en una casona de campo rodeado solo de sujetos desfigurados para crear una falsa normalidad. Un espacio asfixiante que naturaliza lo grotesco como lo ha hecho la sociedad que retrata. Con Boy, su orgulloso padre ve concluida su dinastía, el niño monstruo es el último de los Azcoitia. La idea del final de una estirpe entronca con *Cien años de soledad*, publicada en 1967, al igual que con el niño traumatizado de *El tambor de*

Para Donoso, un buen libro es un *cross* a la mandíbula, por citar la expresión de Roberto Arlt. Recibe el golpe, pero luego, a la hora de escribir, toma impulso para intentar dar otro mayor. Aunque cuesta imaginarlo, Donoso tuvo clases de box en su juventud, por lo que algo sabía de ganchos, *hook*, *swing* y otros puñetazos clásicos que muy pronto adaptó al acto creativo.



hojalata, la novela de Grass que apareció en 1963 en español: "Acordarme de *The Tin Drum*. Mi personaje no puede ser enano, debe ser más bien repulsivo, *quarted*, deforme: no enano ni *hunchback*. Debo leer de todas maneras *The Tin Drum*. Creo que será muy iluminador, pero debo dejar que él tenga texturas, y yo debo conservar, más bien, mi superficie lisa, fría, a lo Ingres".

Esta no es la única inspiración de las artes plásticas. En un cuaderno de 1966, se lee lo siguiente: "Tengo que usar, definitivamente, y con cierta frecuencia dentro del libro el artificio de poner la pareja que observa y comenta, desapasionadamente, lo que está sucediendo dentro de la novela. Velázquez en *Las meninas*, Vermeer en *The artist in his studio*, novel writing a novel, writing a novel, espejos y laberintos barrocos".

¿Hemos logrado salir de esos laberintos contruidos por Donoso en *El obsceno pájaro de la noche*? ¿Qué imagen nos devolvería ese espejo si nos asomamos de nuevo?

Cincuenta años después de su publicación, quizás sea un buen momento para volver a recorrerlos con la duda de cuánto nos hemos distanciado de esa monstruosidad latente. En estos días enclaustrados, respirando miedo, con los ecos del estallido social todavía grafiteados en la ciudad, no es difícil sentirse un personaje más de la trama. Su relectura, luego de los recientes acotamientos vividos por la sociedad chilena tan proclive a correr un tupido velo, como acostumbraba reclamar José Donoso, permite constatar que estamos ante una novela de una actualidad

abrumadora. Nada más escalofriantemente actual que esas identidades en movimiento, esas filiaciones mutantes. Nada más abrumador que el orden secreto que Donoso atisba en los recodos más complejos y dolorosos de su relato, hoy se nos hacen presentes como una pesadilla recurrente.

También el encierro es una oportunidad para leer a los numerosos escritores que lo acompañan en ese intenso trayecto que significó *El obsceno pájaro de la noche*. Por ser la novela que más tiempo le tomó (y bilis y equilibrio y salud), observar sus lecturas durante el período que va de los años 1959 a 1970, no solo reflejan la pasión por la lectura, sino que permite entrar en algo así como el taller del escritor. Este es un glosario, arbitrario y desde luego incompleto, que se puede encontrar en sus diarios:

[James Agee] "Importante, ahora, darle a todo esto un ambiente lírico, muy tranquilo (releer comienzo de Agee, *A Death in the Family*), de gran melancolía, de gran plenitud". 3 de julio, 1965

[Bellow] "Creo que la idea del VASTO FRESCO es clisé: necesito depuración, concentración. El viaje, la 'extensión' de la novela tiene que ser hacia el interior de dos o tres personajes. Es importantísimo, ahora, que relea *Herzog* de Bellow". 23 de octubre, 1967

[Borges] "Para la cosmogonía, etc., inventada por Jerónimo consultar 'Uqbar, Tlon, Orbis tertius' de Borges". 27 de marzo, 1963

"Las ruinas circulares" de Borges, página 60 *Ficciones*, propósito mágico de soñar un hombre, los espejos. Jerónimo sueña a Boy, sueña el mundo para Boy, extrae su debilidad para hacerla poder". 23 de abril, 1963

"El ser que nació Jerónimo de Azcoitia podría haber sido de infinitas maneras. Jerónimo que no tomó el vaso de agua el 17 de noviembre a las 3 de la tarde, es diferente al que lo tomó. Yo quiero, y creo saber, un Jerónimo elegido de lo mejor, de sus mejores momentos, pero momentos elegidos por mí, no por él.

Esta idea, borgiana, debo desarrollarla. Todo lo que NO elegí para mi Jerónimo, me quedo, veo, yo, testigo, sirviente, lleno de ello. Me llena y se retuerce y se pudre y se hincha dentro de mí, y me duele, y me deforma y finalmente, me define, y al definirme, define también qué voy a elegir de Jerónimo y da otra vuelta la rueda. Bonita idea, que desde luego usaré, y desarrollaré". 10 de febrero, 1968

[Cabrera Infante] "Para la revisión, voy a releer a Lezama Lima o Cabrera Infante y a comprarme un buen diccionario de sinónimos. Pero antes no. ¡Y si logro terminar antes de octubre, podría presentarme al Premio Planeta –oh, maravilla! ¡20.000 dólares– *which may divide down to 10*, pero en fin, se puede ir tirando! ¡Y ahorrando por primera vez en mi vida! Desde luego que metería el dinero en una casa. Como fuera. Una de esas casas pasadas de moda en Cuernavaca, por donde era lo del Padre Illitch. Sería estupendo. Y trabajaría un año en Iowa y volvería a Cuernavaca a escribir, otra novela". 28 de julio, 1969

[Camus] "Creo que voy a leer *L'Stranger* otra vez y ver cómo está articulado todo eso desde el yo.

(...) Tengo que pensar más en la Madre Benita: posibilidad de hacerla heroína existencial: en el fondo, ya no cree en Dios más que como algo muy vago, algo de que agarrarse, no cree en la vida futura, en nada, solo cree en este orden –en luchar por mantener el terrible orden frente al caos". 6 de febrero, 1966

[Cortázar] "Estoy absolutamente empantanado en el segundo PÁRRAFO de mi novela, creo que la versión que he dejado se me pasó la mano. En fin, *domani* veremos si sale algo. Mientras tanto, Cortázar, bastante fertilizador. ¿O construir toda la novela en términos distintos? Tal vez. ¿O construir toda la novela en términos distintos?". 18 de septiembre, 1963

"Ahora voy a acometer el primer capítulo, muy cambiado, en que habla Humberto. Acordarme de Cortázar". 21 de septiembre, 1963

"Esta es una novela demasiado seria, donde la ironía es solo trágica. No sé si no deba tratar de hacer de

alguno, de don Jerónimo, un ser un tanto cómico. O una de las permutaciones de Humberto –el poeta de capa y de chambergo, quizás– en un personaje muy divertido. ¿Será posible? En todo caso, en la segunda versión, tengo que tener claramente en cuenta las posibilidades cómicas de este asunto. Releer Cortázar: Mme. Trepas y Talita, y el tono general: no es necesario, pero ver qué posibilidades se abren. También tengo inquietud por la parte idioma. Esto también tengo que rehacerlo todo, especialmente ahora, en esta versión de la novela". 8 de febrero, 1968

[Dinesen] "Se me ha ocurrido otra cosa mucho mejor. Hacer que sean novelas 'dentro' de novelas, como las de Isak Dinesen. *FRAMES*. Creo que esto está bien". 24 de enero, 1966

"Quiero que EL ÚLTIMO AZCOITÍA sea una cosa realmente truculenta y cómica, Mack Sennett casi *showhall comedy* de alto disfraz. Por ejemplo, convertir a todos los personajes en seres de *costume piece* ¿Por qué no hacerlo 'histórico', y muy Isak Dinesen? Fue al fin y al cabo la idea inicial". 3 de diciembre, 1968

[Dos Passos] "El Mudo, Rita, la Iris: puede ser una escena genial (comentario del mundo en monólogo interior). Puede ser como el '*camera eye*' de Dos Passos". 8 de abril, 1968

[Alberto Edwards] "Leer *La fronda aristocrática* de don Alberto Edwards". 3 de marzo, 1963

[Faulkner] "Ahora tengo que darle mucha muchísima más importancia a la alienación de Iris por la cabeza: debo contarme cuentos, debo entrar en la conciencia, sin miedo, de Iris, ver todo el drama desarrollándose desde su punto de vista, de su propio interior: Faulknerianamente". 28 de agosto, 1968

[Ferrater] "*Look at Ferrater's definition of imagination. See his sources, what point does imagination play, for instance, in Heidegger, in Sartre*". 12 de junio, 1967

[Fielding] "¿Por qué no construir la tercera parte, en forma tradicional de novela –viaje, novela lineal en que el personaje va encontrando personajes, episodios y los va dejando atrás– luego reunirlos en un manojo, al final de esa tercera parte? ¿*Tom Jones*, etc.? Tiene que ir en BUSCA de algo, de alguien: ¿de un ideal –ideal negativo– de la autodestrucción, inhabilitado en algo, alguien? Veremos. Acordarse, que las novelas de este tipo *TOM JONES* son, en tantos sentidos, novelas de la búsqueda de su padre". 9 de agosto, 1967

[Fuentes] "No sé bien qué hacer. Artemio Cruz lo ha removido todo, la precisión no literaria del estilo, por

ejemplo, me hace cambiar todo el comienzo del capítulo dos. Creo, en todo caso, que este capítulo debo tomarlo con muchísima más calma, ir viendo paso a paso de qué debo y quiero incluir, no lanzarme como a una piscina tremenda. Por ningún motivo apurarme". 10 de julio, 1963.

"... leyendo *Zona Sagrada*, hay una siutiquería de la que no puedo hacerme parte. TENGO, sí, que enriquecer mi idioma; pero tengo que controlarlo más que Carlos -yo no soy de Indoamérica". 23 de octubre, 1967

[García Márquez] "Importante para la introducción: no hacerla realista y García Márquez. Tratarla un poco en 'art Nouveau', en barroco, en exageraciones, en locuras. Ese es el tono que le hará falta (releer Fuentes y otros locos del idioma) -y entonces, paulatinamente, descender desde ese idioma-locura, desde ese mundo-locura, hasta lo natural, lo cotidiano, el idioma contemporáneo y normal del funeral de la Brígida y los problemas de la Capellanía". 13 de abril, 1968

"Esta forma es un poco más interesante, pero no me parece perfecta todavía. Debo consultar *Cien años de soledad*". 10 de julio, 1968

[Gombrowicz] "Leyendo *Pornografía* de Gombrowicz. La idea de que la juventud, la adolescencia es 'pura anarquía' puedo aplicarla yo a la extrema vejez. Y esa fascinación de 'voyeur' de la adolescencia, es lo que ha retenido a Humberto en el convento. (...) También, la voz narrativa en *Pornografía* me interesa vivamente". 3 de octubre, 1968

[María Graham] "Creo que lo primero es fijar the location de la conseja o leyenda. Pienso en el río Maule, que son tierras que algo, por lo menos, conozco. La fecha, alrededor de 1822, el año de la permanencia de Mary Graham en Chile, para poder así usar algunas de sus descripciones y su 'sensación' de lo que era Chile en esa época". 11 de julio, 1968

[Graves] "*The White Goddess*, Robert Graves, *The Death of Tragedy* (George Steiner), son libros que necesito leer". 20 de enero, 1965

[Hemingway] "Leyendo el artículo de Hemingway se me aclara la relación Humberto-Jerónimo, que es mi reacción respecto a la virilidad de Hemingway, mi envidia y admiración de ella. Jerónimo, entonces, tiene que ser un 'outdoors' men, como Hemingway, una especie de papá de la Diana Vergara (¿relación con boxeador - part owner de Firpo?) con realidad los ingredientes son:

Perico Vergara
Jerónimo
Hemingway

Todo lo que odio, me produce admiración y envidia. Esto va a ser más o menos fácil relatando en primera persona". 6 de abril, 1966

[Hermann Hesse] "Creo que ahora, por fin, me va a salir el 'Azcoitía', y creo que en la forma de una novela corta. Puede resultarme maravilloso y completamente decisivo para mi producción; me pongo sin duda en la línea creadora Borges-Cortázar-Kafka, etc. Creo que a Carlos Fuentes puede llegar a sobrecogerlo de maravilla, que es lo que yo quisiera, y me gustaría hacer que 'Azcoitía' saliera lo más posible de Chile. Creo que puede ser un libro único, con algo a lo Hermann Hesse (¿*Narciso y Goldmundo*?). Sí, tal vez en el tono arcaizante, pero él vuelve a la Edad Media, yo, a lo nuestro americano que es el siglo pasado". 17 de julio, 1962

[Melanie Klein] "La gente que lo rodea en la casa de ejercicios es gente que está más o menos muerta en vida -el capellán, las viejas, las monjas-, y esos niños: de alguna manera creo que la relación más importante sería con los niños, que están más lejos de la muerte. Algo con respecto a ellos. Por eso es que Iris era tan justa -lo malo es que es demasiado parecida como personaje lumpen a la Geisha. ¿Algunos niños salen de noche -a los bailes y a los cines del barrio? Pero tiene que haber otro sentimiento que no envidia. Debo ver a Melanie Klein. Hay cosas que no entiendo: dos modos me seducen: el clásico, lineal, argumental de *Coronación*, y el romántico, sinfónico, compuesto de muchas partes distintas (*Sobre héroes y tumbas*) que pueden parecer desconectadas. Ahora, a mí me parece que SIENTO más la primera forma, pero me gustaría intentar la segunda". 11 de mayo, 1964

[Lampedusa] "Me gustaría que la escena Mudo Madre Benita tuviera una acción interesante. Quizás los dos recorriendo la casa (ver *El Gatopardo*, escena en el desván) y todo lo que el Mudo aprende de la casa y de la situación a través de este extraño recorrido Mudo". 27 de febrero, 1968

[Lezama Lima] "Estoy TRANCADO. Las diez páginas que hice hoy son PÉSIMAS y sin vuelta. Lo que debo hacer es leer leer leer, *PARADISO*, releer FUENTES, sentir el entusiasmo, la alegría de la palabra y de la creación otra vez. Después tengo que desmontarlo todo en escena, y ver las posibilidades que presenta cada escena". 10 de febrero, 1968

"Mañana voy a hojear *PARADISO* en busca de palabras". 11 de julio, 1968

[Mann] "Leyendo *Doctor Faustus* aparecen mil cosas para el PÁJARO.

Deseo una estructura cerrada, perfecta para ese primer capítulo, que tiene que contener". 8 de junio, 1967

[George Meredith] "¿Cómo, cómo diablos, hacer calzar el obsceno pájaro de la noche con el Azcoitia? Tal vez buscar algo en *The Ordeal of Richard Feverel*, de George Meredith. (¿No sería tal vez una versión o comentario irónico a Richard Feverel?). Ver la posibilidad de hacerlos encajar, por lo menos sacar una frase para *quotation* y para título". 28 de agosto, 1962

[Martínez Moreno] "Leyendo a Martínez Moreno de nuevo el deleite de leer español -muy inmediato responde a lo 'literario' y cómo se despiertan dentro de mí mil cosas al contacto del idioma tan abandonado, cómo me explico mi 'back of response' a gran parte de las obras leídas en inglés durante el año pasado. Mi DELEITE con Vargas Llosa y con Martínez Moreno. Desgraciadamente no con Carlos Fuentes en *Zona sagrada*". 7 de agosto, 1967

[Neruda] "Conseguirme cita usada por Neruda en su discurso, del sermón de Monseñor Mariano Casanova". 4 de febrero, 1963

[Elvira Orphée] "Yo creo que tendría que transformarlo todo en un vasto fresco de la vida política e intelectual de ambos países. Pero todavía no toco tierra. Todavía se me escabulle el motivo central, el diseño que debe ordenarlo todo. Tengo que esperar hasta Mallorca para eso y para eso me voy. En todo caso, hoy por hoy me siento muy convencido de que eso es lo que tengo que hacer: no un *Uno* de Elvira Orphée -otra cosa muy distinta. No, el cuento pero con personajes insulsos y superficiales no". 23 de octubre, 1967

[Rilke] "Ver el ensayo de Rilke sobre su horror de las muñecas (¿estará traducido?). Quizás me sirva para aclarar el asunto de EL GIGANTE. Vamos a ver. So far so good. Leer *The White Princess* (¿quizás darle este tono a la 'obra' de Humberto?). 31 de enero, 1967

"I must re-read *The notebooks of Malte Laurids Brigge* by Rilke, before re-starting the diary of Humberto Peñaloza, specially the xxx about the mendicants -the pieces which are so like Cortazar sometimes". 14 de marzo, 1967

[Russell] "Russell *autobiography* 'para otear el frío e insondable abismo sin vida', fue algo de ese tenor lo que sentí durante mi locura: como vi mi 'consciencia trémula' se aterrara del 'frío e insondable abismo sin vida' al asomarse a la muerte. Humberto naturalmente". 14 de abril, 1969

[Sábato] "Voy a releer esta noche *Sobre héroes y tumbas*, y debo sin duda hacer algo sobre la confabulación de los vagabundos que es un subtema bastante bueno. Por ejemplo, como tema de esta segunda parte, y dirigido desde dentro de la casa de ejercicios, podría ser una verdadera maravilla -él viéndose a sí mismo como el más desprovisto de todos, y por lo tanto, el más poderoso-, ¿pero qué significa 'poderoso' para un individuo sin Dios?". 6 de mayo, 1964

"Leyendo *Sobre Héroes y Tumbas* me doy cuenta de que, si no lo cambio mucho, mucho, toda la parte de la confabulación de vagabundos va a tener que salir. Se parece demasiado al Informe sobre Ciegos, y eso es imposible. No tiene que quedar ni un solo parentesco.

Me tengo que deshacer definitivamente de todo lo que huele a 'confabulación' de vagabundos: totalmente Sábato". 15 de abril, 1968

"Estoy leyendo *Sobre héroes y tumbas* de Sábato (tema carta suya), gran novela y pésima novela al mismo tiempo vulgar y extraordinaria, como en 'pauvre café' en que no se hubieran mezclado bien los ingredientes de calidad y de vulgaridad. Mal escrito. Pero con *glimpses* y con *insights*". Septiembre, 1969

[A. J. A. Symons] "Su problema era construir algo, alguien, dentro de la cual su fantasía podría crecer, multiplicarse, revivir, tener una existencia propia. Hablar también del Barón Corvo. (¿Quizás releer *The Quest for Corvo?*)". 13 de abril, 1968

[Vargas Llosa] "Tengo que incorporar a esto mucho de lo que escribí para Humberto el año pasado, pero discretamente. Esto hay que repasarlo mucho todavía. Buscar más anécdotas, llenar esto de anécdotas, de acción. Leer a Vargas Llosa con mucho cuidado". 11 de mayo, 1964

"¿O me estaré enrollando más y más? No tengo la claridad suficiente aún para darme cuenta. En todo caso, estos son los temas que estaré meditando en estos días que siguen. Espero que fructíferamente, y con algo de paz mental. Pero aún estoy en el período de caos total y oscuridad absoluta. Tengo que leer *La casa verde*. No sé si debo o no mantener mi posición Man, incólume, frente al caos literario y de moda Carlos Fuentes Elvira Orphée. No sé si pueda. La ambigüedad tiene sus méritos, pero no la composición y la oscuridad". 29 de junio, 1967 [S]

(H)ojeando *Araucaria*: páginas en exilio

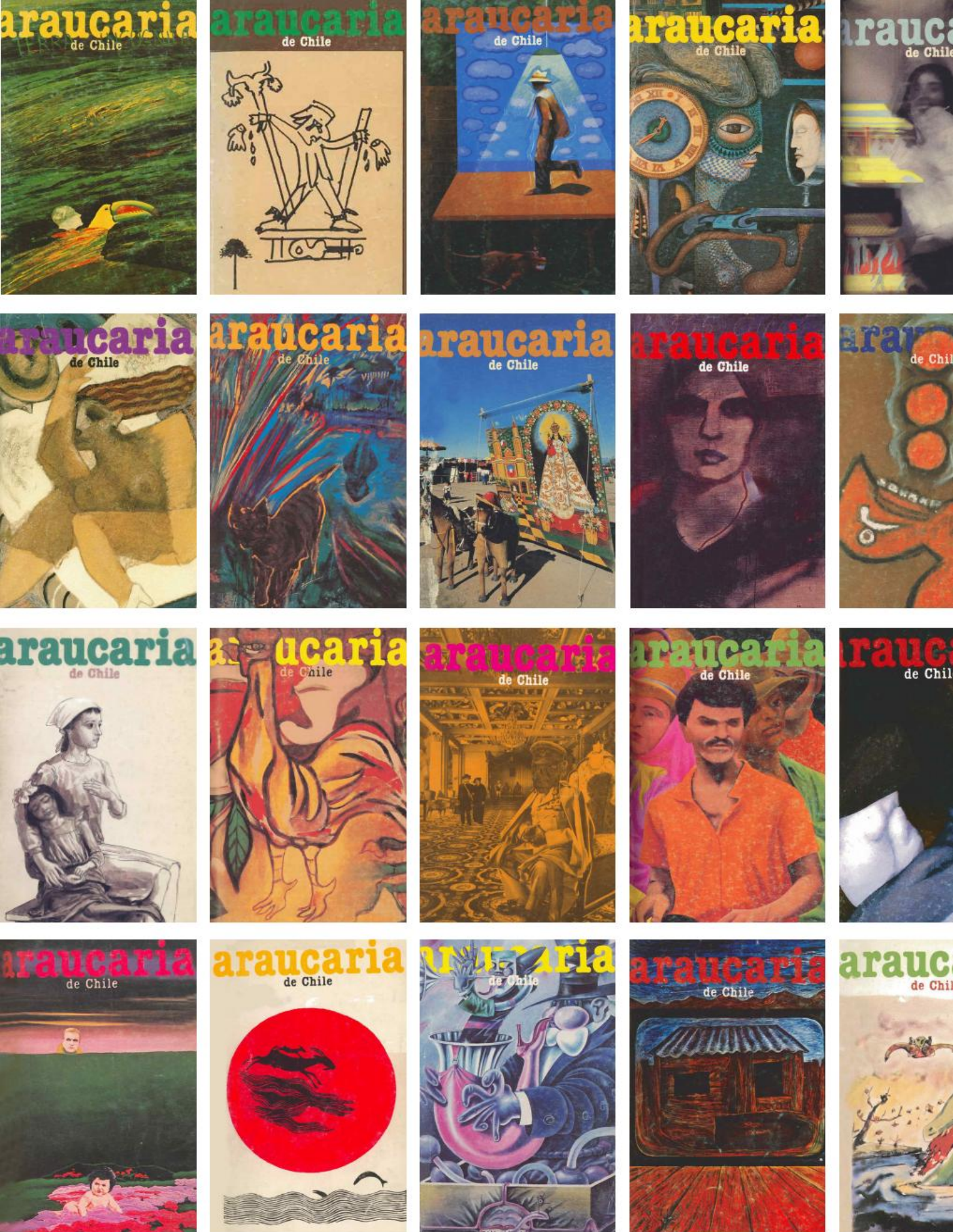
Durante 16 números, la autora de este texto formó parte del comité de redacción de la célebre revista que agrupó al exilio chileno en los años 70 y 80. Su director, Volodia Teitelboim, viajaba desde Moscú a las reuniones que se efectuaban en París, y luego la publicación se imprimía en Madrid. Esa triangulación habla por sí sola de la dispersión, el extrañamiento y, en buena medida, de la necesidad de forjar un espacio común. Eso fue *Araucaria*, un lugar en el que encontrarse y que, a pesar de tener un objetivo político claro, también le dio tribuna a los escritores que empezaban a renovar la literatura chilena.

POR SOLEDAD BIANCHI

Araucaria de Chile fue una revista publicada en el exilio, pero no fue solo de exiliados ni solo para exiliados. Fue creada, inventada, organizada y promovida por el Partido Comunista de Chile, pero no era de partido ni solo para los comunistas chilenos, pues sus colaboradores trascendieron los márgenes de esa militancia. Fue, sin duda, una publicación política, “nacida” para oponerse al discurso de la dictadura, pero sobre todo fue cultural y en sus páginas podían encontrarse escritos literarios de autores conocidos y nuevos, exámenes sobre marxismo, artes, historia, economía, religión, ciencia o derecho, dibujos y reproducciones de pinturas, debates, humor, análisis sobre la institución universitaria o los documentos de Gramsci, memorias, crónicas, entrevistas y artículos que podían ser muy contingentes o con un enfoque temporal extenso. Fue esta amplitud, entre otras causas seguramente, la que ha hecho que hoy siga llamando la atención. Dicen algunos que es consulta obligada si se quiere saber sobre los quehaceres del destierro chileno; que para haber sido comunista es una rareza por la vastedad

de sus colaboradores y temas; que sin la disciplina de los militantes, nunca hubiera durado tanto; que sin el dinero de la Unión Soviética no hubiera podido aparecer ni mantenerse; que su existencia fue una derrota de los “obreristas” del Comité Central, donde Orlando Millas habría tenido una pugna –anterior y constante– con Volodia Teitelboim, etc., etc.

Imagino que me invitan a contar sobre *Araucaria* pues desde antes de su inicio, en 1978, y hasta 1981, por 16 números (de un total de 48), integré su comité de redacción. Pero, ¿podré decir algo nuevo, después de mi testimonio “Por las ramas de *Araucaria*”, del 2005 (¡hace 15 años!), que publicó la *Revista de Crítica Cultural*? ¿Tengo más –y diversos– recuerdos? ¿Será que no quiero evocar mi doloroso período de exilio? (pues, a pesar de todo lo bueno que tuvo, yo lo viví con dolor cotidiano). Casi como una obsesión, aún me (a)pena el destierro y hasta hoy considero que, en Chile, fijarse y querer saber del extrañamiento, aproximarse a él y tratar de entenderlo, es minoritario e importa



Selección de portadas revista *Araucaria*. Fuente: Memoria Chilena.

poco, y creo que está entre los numerosos silencios y evasiones –provocados o no– para (des)conocer lo que fue la época de la dictadura cívico-militar y sus múltiples represiones.

Aunque muchas vivencias y sentimientos y posturas que narraré no me pertenecen solo a mí, ni fui yo sola quien las experimentó de ese modo, me instalaré –y expresaré– desde mi yo, única visión desde la que puedo ubicarme. Me gustaría que lo que yo examine y anote mostrara una revista que fue concebida y perduró en condiciones difíciles y evidenciara, asimismo, que este proyecto cultural y su concreción trascendió instrumentales objetivos políticos, coyunturales e inmediatos, amalgamándose, simultánea e inseparablemente, con la necesidad de romper desuniones y ausencias e inventarse comunidades y geografías.

Entre otras discrepancias con el pasado, ahora mi mirada es doble o “bizca” (como la nombra Sigrid Weigel), pues habrá relatos ocurridos en el tiempo que se concibió y apareció *Araucaria*, pero todo observado y reconstruido desde el presente de este año 2020, con una distancia de 40 años y... ¡demasiados muros (internos y externos) derrumbados! Un ejemplo: en la actualidad, buena parte del contenido y las firmas del N°1 (1978) me parecen casi ingenuamente “oficiales”, por su extrema vecindad al Partido Comunista, lo que, posiblemente, ni siquiera percibí ni registré en ese momento. Y una curiosidad: en el Editorial no se anuncia ni reconoce su adscripción partidaria: “La iniciativa corresponde a gente de una clara y permanente línea antifascista”, se indica vagamente. No creo que quisiera ser un engaño; sin embargo, tampoco creo que sea una casualidad: acaso, una manera tácita de señalar que este periódico no era el vocero de la (monolítica y centralizada)

línea política partidista y que, por esto mismo, se esperaban participaciones desde ángulos y sesgos variados: intención aplicada y realizada, según yo, con menos dificultades hacia la cultura artística, a la que se le aceptaba mayor flexibilidad para acercamientos caleidoscópicos, disímiles, mientras la tolerancia disminuía para la cultura política y sus reflexiones, cuyas propuestas no debían ser ideológicamente polémicas ni contrarias a los principios políticos

partidarios, a pesar de que no fuera comunista quien suscribiera.

¿Alguna prueba?

Ya empezaba el período de los debates y cuestionamientos que derivaron en la llamada “renovación socialista”, cuyos ecos era imposible desconocer. Por otro lado, el Partido Comunista Italiano era bastante crítico del modo cómo se había instaurado el “socialismo real” y de las limitaciones y problemas que esos países tenían; lo acompañaban en sus apreciaciones las colectividades de Francia y España, en una tendencia que se denominó EuroComunismo. Luego, no era extraño que comenzaran a llegar a *Araucaria* artículos que planteaban dudas frente al dogmatismo y las respuestas frágiles y apresuradas. “Pobre compañero, dicen que está muy deprimido. ¡Es difícil el exilio...!”, comentó el director sobre uno de los autores, exiliado en Italia, y sobre otro camarada que había enjuiciado un documento. Cuando aludió a la salud mental (y no al escrito) del segundo o, quizá, de un tercero, un escalofrío me hizo trascender sus palabras.

“Pobre compañero, dicen que está muy deprimido. ¡Es difícil el exilio...!”, comentó el director sobre uno de los autores, exiliado en Italia, y sobre otro camarada que había enjuiciado un documento. Cuando aludió a la salud mental (y no al escrito) del segundo o, quizá, de un tercero, un escalofrío me hizo trascender sus palabras, y la escena la tengo grabada todavía.

No obstante, es inequívoco que si el director, Volodia Teitelboim, era miembro del Comité Central, y si la inmensa mayoría de quienes participan en esa edición inicial eran militantes, conocidos como tales y, por lo general, de extensa trayectoria, había un “secreto a voces”, como una suerte de revelar los naipes lateralmente, como para callado. Por otra parte,



A Volodia Teitelboim la dictadura le había arrebatado su nacionalidad; había pasaportes con la leyenda: "Válido solo para salir del país"; hubo muchos expulsados de Chile y muchos impedidos de ingresar, y castigos peores.

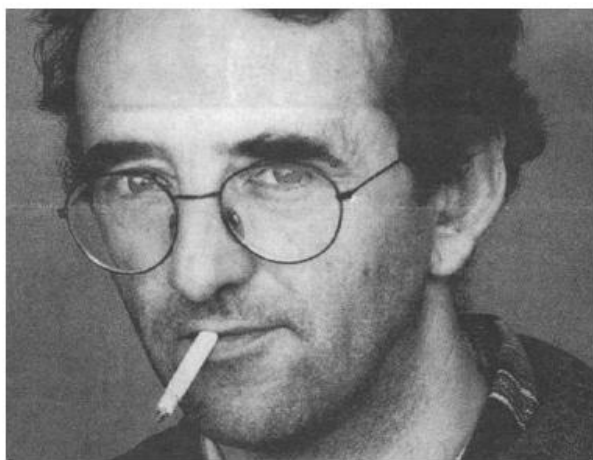
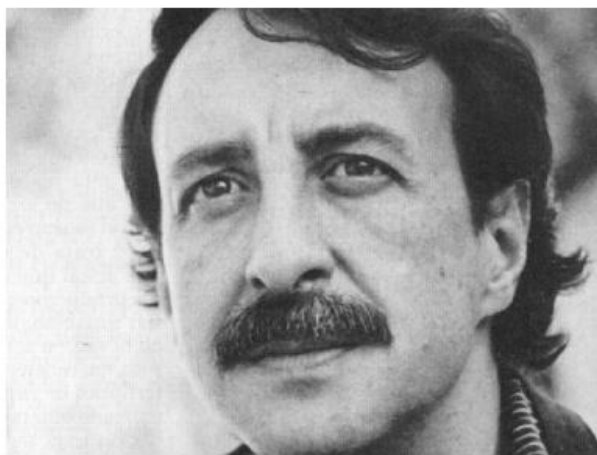
jamás se oculta la posición política de la publicación, ni sus objetivos inmediatos (el fin de la dictadura chilena) ni a futuro (cambiar la sociedad capitalista por una socialista).

Podría abundar en la cronología inaugural y recordar la reunión preliminar que tuvimos, en París, unos meses antes de que se imprimiera, quienes seríamos el futuro Comité de Redacción y su secretario, Carlos Orellana, con Volodia Teitelboim, el director (función que, a mi entender, en muchas ocasiones cumplía Orellana). Esa en el barrio de Montmartre, donde desde la ventana del departamento en que nos reunimos los cinco o seis convocados se divisaban, próximas, las cúpulas del Sacré Coeur que nos hacían comprender que aún hablando en castellano y sobre Chile, no estábamos en Santiago, pues esa *no* era la iglesia de los Sacramentinos, ahí en Arturo Prat con Santa Isabel, su copia (casi) fiel.

A mí me extrañó que me propusieran integrar el equipo, pues siguiendo los patrones y conductas habituales de "El Partido", yo consideraba no tener ni la edad ni la trayectoria partidista como para que se me invitara a ese (importante) desafío. Recién me doy cuenta de que apenas en el número 3 (1978) aparecimos los del Comité en el colofón. De todos modos, por ser trabajo militante, a nadie se le hubiera ocurrido exigir ser mencionado (por lo mismo, y con lógica consecuencia, una retribución económica era

impensable). Al comienzo, nuestras firmas pueden haber sido omitidas por seguridad, pues nos sugerían cuidar nuestras identidades para no cerrarnos las puertas del regreso a Chile: a Volodia, el régimen autoritario le había arrebatado su nacionalidad; había pasaportes con la leyenda: "Válido solo para salir del país"; hubo muchos expulsados de Chile y muchos impedidos de ingresar, y castigos peores, lo sabemos.

A diferencia del resto, yo no conocía al director. Me llamó la atención la formalidad con que lo trataban: "Volodia, estás idéntico a ti mismo", le dijo uno de los asistentes, y yo no supe si era sarcasmo o adulación. Tampoco sabía que antes, otro equipo, proveniente de lugares distantes entre sí, se había reunido en Roma para imaginar este periódico trimestral. Para evitar los excesivos desplazamientos, se optó por el grupo de París, que nos juntábamos con el director, quien venía de Moscú, aproximadamente una vez por cada ejemplar. Y como además se imprimía en Madrid, *Araucaria* se me figura una metáfora de la diáspora. Sin duda, un modo de romperla era creando una revista, o sea, un sinónimo de unión y reunión. Sin duda, asimismo, era un excelente barómetro para acoger, enterarse, comunicar y compartir el estado, los razonamientos y hacer de la dispersa y variada comunidad chilena. Por estos motivos, antes y mientras existió *Araucaria* (cuyo último volumen, de 1989, por poco coincide con el término del régimen cívico-militar), hubo decenas, docenas, hubo centenas de folletos, cuadernos, libros, revistas, catálogos, apuntes: ediciones e impresiones



En las páginas de *Araucaria* se publicaron textos de Gonzalo Millán, Cecilia Vicuña, Mauricio Redolés y Roberto Bolaño, entre muchos otros. Fuente: Memoria Chilena.

de dispares proveniencias, orientaciones y finalidades. No competían: sumaban, se complementaban.

Por sus intereses básicos, yo colocaría a *Araucaria* entre otras dos revistas previas y que se le asemejan por haber tenido larga duración: *Chile-América* (1974-1983 = 89 volúmenes), con marcado énfasis político, aparecía en Roma como resultado de una colaboración entre seguidores de la Unidad Popular y de la Democracia Cristiana, y *Literatura Chilena en el Exilio*: comenzada en 1977, en Los Angeles, California, pero que con distintos nombres y emplazamientos, y a veces dilatadísimos intervalos, se extendió, en Chile, hasta 1994, como *Literatura Chilena, creación y crítica*. Sin embargo, *Araucaria* fue más abarcadora por la vastedad de su comprensión de la cultura que —como ya anoté— incluía múltiples disciplinas, siempre tratadas al mismo nivel: en el volumen 13, de 1981, por ejemplo, coexisten “La intervención económica del Estado bajo el fascismo” (Daniel Fuenzalida), “El Clásico Universitario: un teatro de masas de invención chilena” (Osvaldo Obregón), “Aportes a la historiografía chilena” (Bernardo Subercaseaux) y “Gardel, ¿un fantasma del viejo pasado?” (Carlos Ossa), etc. En el Capítulo de la Cultura Chilena sobre la Música

(Nº 2, 1978) conviven: el cantante lírico Hans Stein; los cantantes Ángel Parra y Patricio Castillo, y los compositores “doctos” Gustavo Becerra y Fernando García, junto a Sergio Ortega, por supuesto, que sintetizaba ambos trayectos, pues habiendo egresado del Conservatorio se ligó —y aportó— grandemente a la canción popular (y no fue el único), siendo el autor de “El pueblo unido” y “Venceremos”, entre centenares, entre miles de composiciones, y no creo exagerar.

Desde el inicio, esos documentos aparecieron estructurados en secciones nada rígidas: Exámenes, Nuestro tiempo, La historia vivida, Notas de lectura, Crónica, Cartas de Chile, y otras, que podían repetirse, desaparecer o crearse entre un número y los siguientes. Entre estos, Homenaje (a Hernán Ramírez Necochea; a Alejandro Lipschutz, valiosos militantes fallecidos); efemérides (“Noventa años de Gabriela Mistral”, “Doscientos años de Andrés Bello”); o situaciones contemporáneas fundamentales, como el triunfo de la Revolución Sandinista (julio de 1979) a la que se dedica Nuestro Tiempo de los números 8, 9 y 10: victoria tan celebrada, por la que dieron la vida demasiados jóvenes

latinoamericanos y chilenos y que, hoy, recordamos con nostalgia e ilusión hechas trizas.

Pero a mí entender, *Araucaria* no es una reliquia ni una colección inerte, colocada en un estante para llenarse de polvo por su falta de actualidad y porque, en ella, encontraríamos trazos y trazas estáticos de un ayer remoto y ya superado y vuelto historia pasada. Hay casos, eso sí, en que el lenguaje puede volvérsenos opaco por el uso de una terminología anquilosada, por su pesada carga ideológica. Pero en *Araucaria* todavía hay materiales que, como murmullos, entregan antecedentes desconocidos o no considerados, datos fundamentales para enterarse de ciertas realidades, incluso presentes, para un estudio, para una investigación (“Desalojo en el ‘San Luis’”, un imprescindible testimonio del arquitecto Miguel Lawner, nos turba y hace trastabillar en el tiempo, pues hasta 2019, si no más, se ha continuado discutiendo el asunto: ¿el tiempo se detiene o la historia se repite mientras los poderes no los modelen a su amañó?) ¡Ni qué decir la información aportada por Capítulos de la cultura chilena!, “inventados” por Luis Bocaz (del Consejo de Redacción), y centrados en siete especialidades: plástica, música, universidad, ciencia, teatro, ciencias sociales y cine. Con cierta inclinación por pro-

fesionales comunistas, hay que reconocer como un verdadero acierto que sea Raúl Ruiz la figura principal en el apartado dedicado al cine, cuando su producción ya se abría y callejeaba, digamos, por otras pistas, por otras visiones. Teniendo en cuenta, además, que su irónica *Diálogo de exiliados*, de 1975, había significado un “escandalillo” entre la comunidad chilena y en sus partidos. En su entrevista “No hacer más una película como si fuera la última”, con su sabida agudeza y perspicacia, Ruiz apunta al abismo insuperable entre ser cineasta en el subdesarrollo y serlo en la holgura del desarrollo. Y sobre el exilio, esencial es la sección Un millón de chilenos, parte que se extiende entre los números 7, 8 y 9 (1979 y 1980),

al que, en este volumen, se añade la sección Temas, donde destaca “Fuera de lugar”, de Federico Schopf.

Y ahora, a punto de terminar, enfoco Textos, la sección que acogía narrativa, poemas, obras de teatro, testimonios. Es cierto que, al comienzo, y voluntariamente, como una forma de atraer, los autores se (im)pusieron por sus nombres, pero pronto, en esos tiempos sin computador ni mensajes–electrónicos ni WhatsApp ni redes sociales, desde Chile y desde el éxodo, desde la clandestinidad, públicamente o con seudónimo, llegaban y llegaban, por correo postal, trabajos para publicar. Entre decenas, fueron editados: Juan Godoy, Waldo Rojas, Eduardo Embry,

Hernán Castellano Girón, Bárbara Délano, Omar Lara, Armando Uribe, Oscar Hahn, Jorge Montealegre, Ariel Dorfman, Claudio Giaconi, Virginia Vidal, Antonio Skármeta, Bruno Montané, José Leandro Urbina, Raúl Barrientos, Roberto Bolaño, Cecilia Vicuña, Gonzalo Millán... La abundante correspondencia manifestaba la diversidad y variedad de lo que estábamos escribiendo los chilenos, en el paisaje que fuera y, así, llegaron manuscritos con modos de decir y perspectivas novedosas para expresarse y para expresar, incluso la contingencia política (entre los sobresalientes: Mauricio Redolés). En todo caso, lo que interesa rescatar es la riqueza por la diferencia de edades, de lenguajes, de perspectivas, de escrituras, de ubicaciones; revisando sus enunciados, encontramos a los escritores que han

continuado haciendo y componiendo la literatura chilena actual.

“El destierro no consiste en estar en otro país que el propio: es no estar en ninguna parte, es el fantasma para el que no hay lugar”, decía Armando Uribe en su libro *El criollo en su destierro*. Pienso que *Araucaria*, al igual que las múltiples realizaciones en el exilio, cada cual a su manera y con sus limitaciones y logros, aunque fuera en el deseo y la imaginación de la lectura y la escritura, creaba un territorio que nos permitía encontrarnos y reconocernos y acercarnos a Chile. [S]

A diferencia del resto, yo no conocía al director. Me llamó la atención la formalidad con que lo trataban: “Volodia, estás idéntico a ti mismo”, le dijo uno de los asistentes, y yo no supe si era sarcasmo o adulación. Tampoco sabía que antes, otro equipo, proveniente de lugares distantes entre sí, se había reunido en Roma para imaginar este periódico trimestral.

Bitácora del yo dañado

Todo es personal es el diario que Simón Soto llevó entre 2017 y 2018, cuando comenzó un tratamiento de desintoxicación de alcohol y cocaína. Como diario, es menos personal de lo que promete. Pero incluso así, cuenta una buena historia y hace un gran uso de la primera persona. Tanto, que le creemos. Y entendemos que hay otro libro más duro quizás por debajo del libro editado. Quizás por eso uno entiende el pacto: es la confesión de un chico aterrado. Y, también, existe la posibilidad de que estemos ante un libro que conecta como pocos con su generación, donde los excesos parecieran ser menos valorados que el respeto a la vida privada.

POR ALBERTO FUGUET

Quizás es la pandemia lo que ha hecho que *Todo es personal* de Simón Soto se haya vuelto no solo personal, en las manos de cada lector, sino un éxito rotundo (en varios sentidos). Por lo general las cosas no funcionan así, pero todo está alterado y me gusta lo que le está sucediendo a este libro. Hay un morbo legítimo de entrar en el juego, pero hay algo más. Que Soto sea masivamente poco masivo y sin muchos lazos sociales o mediáticos, aumenta el triunfo de este curioso y, diría, necesario libro.

"Quería escribir contra lo que había hecho", dice. Y lo hizo. No tengo miedo, grita con su libro, aunque lo cierto es que, si se lee atento, es la confesión de un chico aterrado. Pero la valentía está en atreverse. Pudo haber pensado menos el libro, pero, viendo a sus compañeros de ruta, está claro que este volumen es un deseo de su autor de separarse, de huir, de dejar los talleres y la calculada escena literaria *millennial*.

Simón Soto deja el gesto de ser hijo y pasa a ser padre. Un padre nuevo, trizado, donde ya no puede escribir para que lo quieran y atesoren, sino apenas para que lo comprendan.

Un amigo me dice: por qué algunos autores no dejan de intentar con la ficción y publican un diario, *tell-it-all*, que destruya toda su respetabilidad. Unas entregas de otros autores me intrigarían más en la medida en que se desnudaran de manera frontal (Arturo Fontaine Talavera o Carla Guelfenbein, por ejemplo, quizás hasta Gonzalo Contreras). Aunque esto es poco probable, mirando sus libros pasados. Contarlo todo no es parte de su plan ni del plan de nadie. Lo tenemos claro en esta era emo que se ha ido arrastrando: hay autores que nunca desean cruzar cierto umbral del buen gusto. Porque, ¿se puede confesar más allá de lo aconsejable? Lo más probable es que no, y Simón Soto por cierto no lo hace. Lo que sí decide hacer es contar *bastante*, en un ambiente donde

reprimir es más la norma y donde toda actitud punk es vista como poco literaria y poco conveniente a la hora de postular a fondos. El libro, entonces, destaca aún más y parece más singular en un ambiente donde la afectación es la pose, la apariencia lo es casi todo y la cuenta de Instagram es tu escudo y tu canal de cable propio y quizás hasta tu identidad poética.

Soto, en una decisión maestra, opta por quedar como un caído, a pesar de que al final el diario puede leerse como un *making of* de su éxito *Matadero Franklin*. Porque si bien todos andan leyendo este libro como la saga de un caído y un adicto, yo lo vi como el triunfo del espíritu y la voluntad: chico drogo e inseguro supera sus vallas y logra el mayor de los triunfos, que es escribir, terminar la apuesta y hasta publicar su novela. Lo que leemos no es el diario de un caído, es la reescritura de un diario (a lo Piglia y su Renzi) que es más cerebral que carnal y que se edita en vida, algo no menor y algo a la vez fatal. Un paréntesis: sospecho que todos los diarios que escandalizan o marcan un terremoto son póstumos y muy pocos contaron con el permiso explícito de su autor. Cheever y Donoso son dos autores cuyo gran diario nunca pensaron en publicar. Mejor, lo soñaron pero no se atrevieron. Este diario es de un autor claramente vivo, que se cuida y cuida a sus cercanos, y que desea vivir y escribir otros libros. Insisto: ¿es posible publicar un diario en vida? Se quema, sí, pero no se autoinmola. ¿Se puede criticar eso? Tarea para la casa.

Todo es personal se presenta desde una suerte de triunfo o al menos de paz. Sabemos un poco el final, entendemos el *spoiler* mayor: no pasó algo tan grave puesto que el autor ha sobrevivido para contarlo.

Y lo que cuenta, lo cuenta bien.

Es cierto que Soto es menos personal de lo que promete. Aun así, cuenta una historia de redención y hace un gran uso de una primera persona más calmada que sus demonios. Tanto, que le creemos. Y entendemos que hay otro libro más duro quizás por debajo del libro editado. Quizás por eso uno entiende el pacto: déjame contarte lo que puedo. Y, también, le dice al lector, que no para de subrayar, una pregunta que es, creo, la siguiente: ¿tú contarías tanto, hueón?

Decididamente no.

“El diario se diluye. No hay ideas ni fuerza para anotar todo”, confiesa.

Es probable que a *Todo es personal* le haya ayudado ser una de las pocas novedades en estos tiempos de encierro, pero no es solamente eso: ha tocado un nervio. Ha encontrado el medio para contar un nuevo tipo de ficción o la ficción que queremos contar o la verdad procesada: el fragmento, el post, el despacho, el desliz.

Lo que aumenta la fascinación, el pacto entre autor y lector de este libro de no ficción (con algo de ficción y no tanta verdad dura como uno quisiera



Fotografía: Carla Mckay.

o exige por estos días de fin-de-mundo-tal-como-lo-conocemos), es que posee un subtítulo (que no se lee tan preciso en la portada por el tema del rojo sobre gris y tipografía más pequeña) que rotula como *Diarios de abstinencia* que, creo, o deseo creer, se ha leído como *Diarios de pandemia*.

Porque si bien hay abstinencia, Soto desea no contar la caída sino la redención. Argumenta que no vale la pena contar sus excesos; yo creo que sí. Algo me hace pensar que soñó menos y que optó por narrar sueños para herir menos. Abusa del truco del *roman à clef* al cambiar nombres de manera torpe, quizás intencionalmente torpe, o cuando dinamita a Luz Croxatto tildándola de L. C. En su nota del autor al comienzo lo deja claro, como esos contratos con letra chica: “En la edición final he cambiado algunos nombres, de otros

se han conservado simplemente sus iniciales, tanto para proteger el anonimato de cercanos y conocidos, como para no desconcentrar al lector en minucias". Lo cierto es que un diario no es un cuento ni una novela. Uno espera desconcentrarse, desea detalles, minucias, irrelevancias y secretos. Pero lo importante es su deseo de venganza, de quemar su casa y contar su proceso. Soto poetiza el resentimiento y legitima el pelambre, porque es capaz de mirarse con dureza. Aquí ocurre algo curioso: es más duro consigo mismo que con los otros.

Otro efecto del libro: le ha servido al autor para situarse donde desea que lo lean y miren y, algo no menor, que no lo confundan. "Ayer tuve la primera sesión con el psiquiatra. El objetivo es recibir ayuda para dejar el alcohol. Fui honesto con el doctor y le confesé que, la mayoría de las veces, no soy capaz de controlarme y termino sumido en una profunda borrachera, acompañada casi siempre por el consumo de cocaína". Los diarios son testimonio del 2017/2018. Chile parece otro país y a Soto le alteran más sus demonios que el *status quo*, lo que visto desde el hoy parece tan fascinante como imposible. Este es un viaje a la Zona Cero propia, donde Soto anota desde la primera línea de su escritorio, donde el verdadero enemigo es lo doméstico y la incapacidad de concentrarse (esta es quizás la parte que lo conecta con el confinamiento). "Hace cuatro o cinco días que abandoné el medicamento antidepresivo, y tras jornadas felices y radiantes, hoy, durante la tarde, ha vuelto a invadirme el fantasma del bajón de ánimo; la melancolía, la tristeza. Pequeñas punzadas de ansiedad y angustia, ese sinsentido que todo lo cubre, que avanza como la marea creciendo a medida que el día se acerca a la noche", anota.

¿Está escribiendo su propia pandemia y confinamiento?

Con sus libros de cuentos era un cuentista más. Correcto, indie, prometedor. *Matadero Franklin* lo disparó y lo espesó; también lo hizo más pop. Y ahora se mitifica, se arma a su medida, se expone, se aleja de los suyos. Respeto ese deseo y que reflexione acerca de su tarea de guionista para la tele: asume, goza y sufre con lo que otros niegan o se avergüenzan o esconden con mayor talento que con el que escriben. Soto no se perfila como un autor que se gana la vida en la televisión (y por eso debe entregarse al mundo

de las drogas y el alcohol), sino que se reinventa como un crack de las series que, además, escribe lo que a sus colegas no se les ocurriría. Esta apuesta eleva, de inmediato, el artefacto de Simón Soto, que aparece en la misma portada mirando hacia fuera de cuadro, con sus brazos cruzados arriba de su prominente barriga de chico oso, con la mano derecha envuelta como si fuera boxeador, pero que insinúa una decisión demente de automutilación literaria. ¿Se habrá quemado con aceite hirviendo o cortado la mano con un cuchillo mientras cocinaba (como efectivamente teme en las primeras entradas del diario) o en el peak de su jale de cocaína? Soto sabe que su cuerpo es parte del material literario: "Todas las debilidades de mi carácter quedan bajo una fuerte luz (...): mi cuerpo adiposo, con sobrepeso, mi pobre bagaje cultural, mi desconocimiento sobre la historia, mi carencia de lecturas, mi falta de

reflexión e inteligencia, mi incapacidad para leer el presente y los signos políticos de los tiempos que atravesamos. Vuelvo a sentirme como un impostor, o un estafador, porque todo esto es material esencial en la construcción de un escritor".

Tiene razón: todo es material. La leyenda se está construyendo. Y la foto de Carla McKay dice mucho y deja claro que estos diarios serán de un tipo dañado que

mira de lado, pero igual da la cara. Esto ya es curioso, poco común, inesperado y muy al día. Tanto el libro (¿es un diario o es una bitácora?) como la foto, captan algo que definitivamente está en el aire y quizá por eso vuela tan alto en estos días. [S]

Simón Soto desea no contar la caída sino la redención. Argumenta que no vale la pena contar sus excesos; yo creo que sí. Algo me hace pensar que soñó menos y que optó por narrar sueños para herir menos.



Todo es personal

Simón Soto

Ediciones UDP, 2020

181 páginas

\$14.000

María Gainza, la extranjera

Empezó como crítica de arte y en 2014 publicó un libro que la llenó de elogios: *El nervio óptico*. Luego se aventuró con una novela, *La luz negra*, también premiada y traducida con entusiasmo. A pesar de todo ese éxito, ella se pregunta desde Buenos Aires: “¿No se dan cuenta de que ser escritor está completamente sobrevalorado?”.

POR DIEGO ZÚÑIGA

Cuando el miércoles 4 de diciembre de 2019 María Gainza ingresara al salón principal de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara a recibir el Premio Sor Juana Inés de la Cruz —otorgado a su novela *La luz negra*—, llevaría en su mano un par de hojas, y en ese par de hojas iría escrito un discurso que empezaba así: “La otra noche mi hija estaba estudiando Lengua, más precisamente el uso de la coma. Cuando le dije que yo no distinguía bien la diferencia entre la ‘aposición’ y ‘aclaración’, me dijo: ‘Sinceramente no entiendo cómo te van a dar un premio cuando no sabés el ABC de la gramática’. Le dije que probablemente yo había creado mi estilo a partir de mis limitaciones...”.

Escribir en una misma frase las palabras María-Gainza-limitaciones es entrar en un callejón sin salida. Intentar explicar cuáles son las limitaciones que puede tener una de las escritoras argentinas más sorprendentes de los últimos años resulta una empresa bastante difícil: María Gainza ha publicado tres libros y esos tres libros lo que han hecho, sobre todo, es traspasar los límites, tensionar la escritura

hasta crear algo nuevo, inesperado. Por eso la mejor forma de salir de este callejón oscuro es volver a ese miércoles 4 de diciembre, cuando debía recibir en Guadalajara el Premio Sor Juana Inés de la Cruz —que consistía en 10 mil dólares—, volver a ese día, a ese salón lleno de lectores, a ese discurso que llevaba escrito en aquellas hojas y que nunca leyó, porque no pudo asistir a la premiación pero sí escribió un discurso y en ese discurso cuenta una historia que refleja perfectamente su mundo, su imaginación, lo que la ha convertido en una de las escritoras más originales de estos años.

Ahí, en ese texto que nunca pudo leer, recuerda un juego que le inventó a su hija cuando aún era una niña: como no podía viajar —por problemas de salud—, le propuso a su hija simular un viaje: “Dos veces al año, generalmente para festejar un buen boletín escolar, hacía una reserva por una noche en un hotel de la ciudad”. Entonces, partían al hotel con dos maletas pequeñas y se hacían las extranjeras. Fingían un marcado acento español y por unas horas se convertían en otras personas. “Y ese juego nos eximía de



una realidad más áspera. Creo que siempre juego un poco a las extranjeras cuando me siento a escribir. No conozco nada que me saque más de la realidad que este oficio", anotaba Gainza y luego cuenta que fue en uno de esos viajes imaginarios, en la habitación de un hotel con vista al cementerio de La Recoleta, sentada frente a un escritorio Luis XVI, donde escribió el comienzo de *La luz negra*.

Pero antes de su premiada novela hubo otros libros, otras vidas también, y una voz, la voz que narra *El nervio óptico*, el libro por el que miles de lectores la conocieron hace unos años: apareció en 2014 por Mansalva, y luego fue publicada en Chile por Libros del Laurel, después en Colombia por Laguna y, entonces, vino Anagrama y la publicó en los demás países de habla hispana, otorgándole una mayor visibilidad: el libro se tradujo a más de 10 idiomas y apareció en innumerables listas como uno de los mejores libros de los últimos años. La argentina Mariana Enríquez lo definía así: "*El nervio óptico*, entre la autoficción y las microhistorias de artistas, entre citas literarias y

la crónica íntima de una familia, es un libro insólito, hermoso, en ocasiones delicado y a veces brutal".

¿Pero de dónde salió María Gainza?

Las solapas de sus libros no ayudan lo suficiente —no hay fecha de nacimiento, por ejemplo—, pero entregan algunas coordenadas: María Gainza nació en Buenos Aires —aparentemente el 25 de diciembre de 1975— y ha trabajado como periodista y crítica de arte en distintos medios argentinos y extranjeros: fue corresponsal del *New York Times* y de *ArtNews*, y colaboró regularmente en la revista *Artforum*. Además, durante un buen tiempo escribió en el suplemento *Radar*, de *Página/12*, notas y ensayos que luego darían forma a su primer libro —publicado en 2011, pero hoy imposible de conseguir—: *Textos escogidos 2003–2010* (Capital Intelectual); en él escribe sobre algunos de los más destacados artistas trasandinos de las últimas décadas, como León Ferrari, Jorge Macchi, Fabio Kacero y Adrián Villar Rojas. Mientras visitaba esas

exposiciones y escribía, también dedicaba tiempo a impartir un taller de escritura en la Universidad Torcuato Di Tella y editaba una colección de libros sobre artistas argentinos en Adriana Hidalgo.

Hasta ahí los datos biográficos, públicos; luego, las conjeturas.

Cuando Ricardo Piglia escribió en *Formas breves* que “la crítica es la forma moderna de la autobiografía”, los libros de María Gainza aún no existían, pero no hay ninguna duda de que él se estaba refiriendo, justamente, a este tipo de libros, a esta escritura, al proyecto que Gainza comenzó a dar forma —quizá de manera involuntaria— cuando publicó las primeras notas y ensayos sobre aquellas exposiciones que le tocaba cubrir. Hablaba de otros, de la vida y obra de otros. Desde Buenos Aires, María Gainza cuenta:

—*Textos escogidos* es la cantera de donde salió todo lo demás. Pero eso lo veo ahora con los hechos consumados. Yo no tengo proyecto de escritura, no lo tuve y no creo que vaya a tenerlo nunca. Mi proyecto es vivir, ese es mi plan de guerra. Todo lo que me sucedió hasta ahora me sucedió un poco de casualidad. Empecé a trabajar como crítica sin buscarlo, alguien que apenas me conocía me lo ofreció y yo pensé: ¿por qué no? Empecé a escribir *El nervio óptico* para matar el aburrimiento del primer año de maternidad, porque como decía mi madre: *Babies are no food for your mind*. Y escribí *La luz negra* en un período muy triste de mi vida, como una manera de no perder el norte. De ser esta una carrera, es una manejada por fuerzas extrañas que me tienen a su merced.

No hay proyecto, dice Gainza, pero hay un estilo —elegante, aforístico, luminoso— y una voz, sobre todo, que produce una suerte de adicción: puede ir tras la esquiwa biografía de una falsificadora de obras de arte —*La luz negra*— o simplemente indagar en su propia vida —*El nervio óptico*—, la vida de una mujer que deambula por Buenos Aires, visita museos e indaga en los recuerdos de una familia de clase alta argentina, desde ahí habla y narra María Gainza mientras recorre

a una serie de pinturas que, de alguna forma, explican mejor su propia vida que ella misma: las fascinantes batallas a campo abierto de Cándido López, las ruinas de Hubert Robert, los mares de Courbet, un Rothko clásico colgado en el Museo de Bellas Artes de Buenos Aires y una exposición de El Greco en la ciudad donde va a morir su hermano.

La voz. Todo tiene que ver con la voz de Gainza.

—“¿De quién es esta voz? No es mía, no es mía”, es un estribillo recurrente en un libro de Renata Adler que me gusta mucho. Siempre se me viene a la cabeza cuando me sacan el tema. La voz en mi caso es lo que más satisfacción me da. Me gustaría que escribir fuera

solo eso: una voz que te habla del mundo. En mi caso tarda bastante en aparecer. Al principio soy como una vieja bomba de campo que tira agua herrumbrosa, pero uno sigue bombeando y de repente el agua surge fría y cristalina. Fría y cristalina, así me gusta que salga mi voz.

—En *El nervio óptico* anotas: “Uno escribe algo para contar otra cosa”. Hay una suerte de poética encerrada en esa idea, ¿no?

—No sé si llamarla idea, es más bien una intuición. Surge de mis años como crítica de arte: por entonces me pagaban para traducir imágenes a palabras,

para hacer hablar a objetos mudos. A mí ese proyecto me parecía una tarea destinada al fracaso. Lo que se siente con facilidad no puede expresarse negro sobre blanco, decía Stendhal. Yo tenía la sensación de estar frente al stand de los patitos en una feria de pueblo. Le apuntaba al pato pero nunca le daba en el blanco, aunque era ese blanco el que finalmente me terminaba pareciendo más interesante que el objetivo en sí.

—Tus libros están llenos de citas a obras de arte, pero también exponen tus diversas lecturas. Si uno reconstruyera ese árbol genealógico, ¿qué encontraría?

—Empecé de chica leyendo Agatha Christie y Nancy Drew, seguí de adolescente con mucho Sidney Sheldon, quien debo decir me dio mi educación sentimental: ¡la cantidad de cosas que se aprendían

"Yo vengo de ese lugar y lo he observado con atención desde chica. Es una clase social a la que critico con dureza, pero de la que formo parte y no pierdo de vista que mis prerrogativas de clase me han traído hasta acá. Hacerse cargo de todo eso me parece que le da honestidad al libro. Honestidad literaria no quiere decir que sea verdad lo que cuento, eso se da por sentado, ¿no?", dice Gainza.

en esas novelas! Y después lentamente empezaron a llegar los grandes autores: Faulkner, Joyce, Beckett, O' Neill, Tennessee Williams, Katherine Mansfield, mucha literatura anglo que me daban en el colegio y que yo leía con fruición. Y una vez terminado el colegio me lancé sedienta sobre todo lo que tenía letras de molde. Esos años fueron medulares y también lo fue la decisión de no estudiar Letras.

—**¿Por qué no lo hiciste?**

—Tenía la sensación de que "lo académico" atentaba contra el placer de leer, placer que siempre ha guiado mis acciones. Quizás ahí me equivoqué, pero el problema es que soy muy infantil, no soporto el tedio ni la solemnidad; parezco el duque de Lauraguais que pidió autorización para perseguir como a un criminal a una persona aburrida. Ese hedonismo vacío antes me preocupaba, ahora ya no. Me preocupan poquísimas cosas hoy en día. Quiero decir, a mí me gusta mucho leer pero estoy llena de lagunas y eso no me desvela ni me disminuye. A veces veo a algunos escritores posar frente a la cámara como si fueran Marlon Brando y pienso: ¿no se dan cuenta de que ser escritor está completamente sobrevalorado?

—**A propósito de lo académico y de ciertas convenciones, tus**

libros transitan por distintos géneros y eso los vuelve algo inclasificables. ¿Cambia en algo la escritura el saber qué es lo que uno está haciendo?

—Para mí el estado ideal es la completa ignorancia. Escribir sin cerebro, digamos. Cuando escribí *El nervio óptico* yo creía que estaba escribiendo una guía de museos. Tardé un tiempo en entender todas las posibilidades que tenía el material, pero de repente, cuando apareció la voz, fue como la argamasa que permitió unir todo. Hoy me sorprende de su éxito moderado: es más, lo miro con recelo, tengo el esnobismo de creer que si le gusta a todo el mundo, muy bueno no debe ser. Para *La luz negra* ya era más consciente, y ser consciente siempre me ha jugado en contra, pero la escribí en un período oscuro de mi vida y esa escritura me sacó adelante, me eximió de la realidad. Quizás debería haberla dejado

reposar, la emoción se sirve fría, dicen. Pero yo estaba en el campo de batalla y no era momento de limpiar mi fusil, había que disparar.

—**Hay un tema de clase que recorre todos tus libros, asumir el lugar social desde el que se habla y hacerlo críticamente. ¿Eso es algo deliberado o apareció de manera más bien intuitiva?**

—Ni deliberado ni intuitivo, inevitable. La protagonista de *El nervio óptico* abreva en algunos rasgos de mi personalidad, es un yo desviado, digamos; por momentos la autora y el personaje se funden, por otros, se desligan completamente. Yo vengo de ese lugar y lo he observado con atención desde chica. Es una clase social a la que critico con dureza, pero de la que formo parte y no pierdo de vista que mis prerrogativas de clase me han traído hasta acá. Hacerse cargo de todo eso me parece que le da honestidad al libro. Honestidad literaria no quiere decir que sea verdad lo que cuento, eso se da por sentado, ¿no?

No le gustan mucho las entrevistas ni las apariciones públicas —lo que parece una excentricidad en estos tiempos—, por lo que era muy esperada su visita a la FIL de Guadalajara. Sin

embargo, su hija enfermó y a Gainza le resultó imposible viajar a recibir el Premio Sor Juana. A partir de ahí, una polémica lamentable en la que se insinuó que no se lo darían. Por suerte, primó la cordura y de todo eso queda simplemente un discurso bellísimo que no pudo leer, en el que Gainza cuenta cómo fue la escritura de *La luz negra*. Y termina así: "Cuando era chica me repetían: 'María, sos muy opinionada y a los hombres no les gustan las mujeres opinionadas'. Que años más tarde haya hecho una carrera gracias a mi opinión, que mi punto de vista y mi pluma me hayan traído hasta acá, que ser una mujer opinionada haya resultado finalmente una baza a favor y no una desventaja, me parece una vuelta de tuerca impecable. Una trama inusualmente redonda, después de todo. Muchas gracias". [S]

Pedro Páramo: el ejercicio de compadecer

POR ROSABETTY MUÑOZ

Leí por primera vez *Pedro Páramo* en la biblioteca del Liceo de Hombres de Ancud (así se llamaba en esos días) y quedé atrapada en esa gasa cuyo tramado me parece perfecto para esos días y para estos males. Lo primero, así medio difuso, es recordar que me sentí personaje y vi a todos los míos: vecinos, parientes, amigos allí, con los nombres cambiados y otro paisaje. De algún modo, difícil de explicar entonces, percibí que Rulfo estaba hablando de Chiloé y que los residentes de Comala se parecían a los vivientes de las islas pequeñas o de los sectores rurales de nuestro archipiélago. Por eso sería que los comprendí y nos compadecí a todos como lo hace Rulfo, en el antiguo sentido de la palabra com-padecer: acompañar en su pasión o padecimiento.

Desde entonces he vuelto una y otra vez a su comprimido relato. A las descripciones de un paisaje que se va fundiendo con los seres humanos o que se transforma con ellos a medida que se consumen. La imagen de Juan Preciado llegando a los dominios del padre (que se extiende hasta donde alcanza la vista) abre un relato en el que no sucede nada más que la memoria. Los recuerdos cobran peso y figuran encarnados en seres dolientes que transitan la frontera de la vida y la muerte sin traspasarla, al parecer. Todos los personajes están muertos o viven una existencia parecida a lo que adivinamos como purgatorio, un espacio donde se pagan pecados y culpas. Hay historias de amores desdichados, hay incesto, hay abusos y hambre y mala conciencia. Lo primero que reconocemos, quienes fuimos formados en la Iglesia Católica, es un imaginario profundamente arraigado en ciertas formas de la fe mezcladas con el ardor pagano que se aferra no tanto a la idea de un Dios creador sino a la figura palpable de una virgencita que le curará los males o ayudará a calmar los tormentos del cuerpo.

El tono bíblico en *Pedro Páramo* va configurando un correlato donde el Dios-padre es un creador que abusa y desprecia a sus hijos (muchos) y ejerce el poder sin contrapeso; los que rodean a Pedro Páramo viven la humildad como condena que supera la voluntad y aceptan como disposición divina.

Frente al poder y la sujeción a que los somete, actúan como condenados que merecen la miseria en la que viven: el abuso, el abandono, la extrema necesidad que termina volviéndolos locos. Y ha sido así por tiempos incalculables, largos hilos de sangre que se remontan a parajes y tiempos remotos, como si la historia de los hombres de Comala no fuera más que la repetición circular de males. De hecho, ya en el nombre está la declaración fundacional: Pedro Páramo, la piedra sin frutos sobre la que se ha fundado una forma de vida feroz e injusta.

Comala se llenó de adioses, dice en una parte, y pienso en las islas despobladas de nuestro archipiélago, gente igualita, que se fue yendo a buscar otro destino y dejó sus cosas y a veces volvía y después ya no volvió más, de modo que ahí están sus casas con los mesones, las camas, las estufas, objetos que se van deshaciendo en el moho.

Obligados a enfrentar el tema de la muerte hoy cuando todo el aparato comunicacional había instalado la imagen de una vida brillante, cosmopolita, eterna y joven, releer *Pedro Páramo* nos ofrece la otra cara de la moneda. Tanto escapar de la desagradable muerte para ahora, obligándonos a la humildad, tenerla a la vista día a día. La mascarilla como símbolo patético que ni siquiera tiene la distinción del escudo protector.

Además de la persistente lectura, tuve un encuentro feliz con *Pedro Páramo* hace unos años en México: encontré en una de las librerías Gandhi dos CD con Juan Rulfo leyendo sus relatos. Su propia voz, la cadencia, el espesor de su tono sostenidamente grave ha sido una experiencia nueva. A veces, con grupos de estudiantes, he tenido en mi casa fines de semana oyendo a Rulfo. En las tardes con el mar desplegado al frente y el relato que contiene este círculo terso de vivir-morir, los jóvenes tienen la oportunidad que yo misma viví con recogimiento. Leído, escuchado a los 17 años, ciertamente es un tesoro para el alma, una piedra angular sobre la que construir nuestra visión de mundo donde la vida está trenzada con la muerte y donde los seres humanos son tan frágiles que aprendemos a compadecer y perdonar. [S]

PEDRO



PÁRAMO

JUAN RULFO

Pedro Páramo

Juan Rulfo

Editorial RM

134 páginas

\$8.990

Jan Swafford: “Beethoven y Shakespeare son dos de los mayores clichés culturales que subsisten”

Los 250 años del nacimiento del músico alemán (Bonn, 1770 - Viena, 1827) muestran que incluso entre una unánime conmemoración mundial subsisten imprecisiones sobre su genio y carácter. El autor de una de sus más alabadas biografías (*Beethoven. Tormento y triunfo*) cree que el atribulado creador “fue capaz de sobrevivir a muchos problemas que hubiesen acabado con otros músicos, y que incluso se sobrepuso a ellos que él mismo se buscó”. Como un hombre “más allá del talento” y de los clichés culturales es que Jan Swafford pide comprender al universal compositor, tan ambicioso como atento a su tiempo.

POR MARISOL GARCÍA

Todo esfuerzo biográfico en torno a un personaje célebre sirve, de ser riguroso, tanto para instalar nuevos datos de referencia como para ocuparse también de trivialidades cuya expansión es mejor detener, por inofensivas que parezcan. La de Jan Swafford sobre Ludwig van Beethoven revisa por igual momentos clave en el trayecto del compositor nacido en Bonn en 1770, como la serie de especulaciones y leyendas levantadas en torno a su compleja personalidad, muchas veces hostil hacia sus cercanos y carente de cuidado consigo mismo.

Son 1.400 páginas las de *Beethoven. Tormento y triunfo*, y entonces hay espacio para revisar la identidad de su “amada inmortal”, el grado de estrechez

de sus encuentros con Haydn (provechosos), Mozart (escasos) y Goethe (decepcionante), y el avance en el esbozo de su inconclusa Décima Sinfonía, aquella con la que dijo estar buscando “crear una nueva forma de gravedad”. Pero también el descalabro que él mismo fue forjando en el empeño por adoptar a su sobrino –una empresa obsesiva, de la que hasta el mismo chico quiso zafar–, y la particular combinación de su afán de trascendencia artística con el descuido práctico por sus finanzas y su salud.

Cabe también la revisión de anécdotas, como la del lugar común que asocia el “ta-ta-ta-taaaan” de la Quinta Sinfonía a una representación orquestal del llamado del destino a la puerta. El cautivador eslogan fue idea de un amanuense del compositor, nos precisa





Partitura del compositor alemán correspondiente a la "Sonata N° 24" en F-sharp major, Opus 78, escrita en 1809.

Swafford en su investigación, "pero Anton Schindler era un mentiroso compulsivo, y no hay forma de saber si Beethoven realmente dijo esas palabras".

Hay una innegable perspicacia en la idea, concede Swafford: en el primer movimiento de la Quinta llega "una acometida que no puede ser rechazada sino tan solo soportada, resistida y trascendida desde dentro".

Que Jan Swafford (n. 1946, Tennessee) sea él mismo un compositor y expofesor de conservatorios y universidades podría explicar su compromiso con esta biografía que le tomó 12 años de trabajo: "Terminé tan exhausto y con tantos problemas con la editorial, que al menos llegué a entender las miserias de Beethoven", comenta con ironía durante esta conversación telefónica. Pero hay también un lazo musical profundo en la instructiva descripción de las sucesivas partituras que analiza, y a las que de algún modo revela en su múltiple esfuerzo de cronista, escudriñador de cartas y archivos, y divulgador.

Con biografías previas publicadas sobre Charles Ives (1996) y Johannes Brahms (1999), además de un trabajo biográfico en preparación sobre Mozart, Swafford viene abordando la investigación sobre grandes músicos para, en sus palabras, "bajarlos del pedestal y mostrarlos más como seres humanos que como clichés culturales. Beethoven y Shakespeare son dos de los mayores clichés culturales que subsisten. Si logras hacer ver su categórico talento consigues

que la obra de todos ellos no parezca hecha desde la magia, sino desde lo que fue: un trabajo apabullante, una conquista individual y humana", dice.

En el caso de Beethoven tal gesta creativa fue inseparable de una psiquis intrincada y una emocionalidad doliente, a las que Swafford consigue aproximarse con sobriedad y cierta misericordia, aunque nunca complacencia. El compositor expresó desde muy temprano un afán de transcendencia y también una atormentada necesidad de afecto. No hay ni para qué decir en cuál de las dos fue que el músico se salió con la suya.

—Su libro transmite lo que parece sobre todo entusiasmo por Beethoven.

—Mucho, y así lo tuve desde mis inicios en la música, como les sucede a muchos a quienes Beethoven se les presenta en algún momento como una especie de deidad (aunque seré sincero: mi favorito es Bach). Pero esta biografía también me resultó un trabajo increíblemente difícil. En varios momentos me quedé una hora completa mirando la pantalla sin saber cómo procesar tanto material a mi disposición, tantos archivos. Sé que varios lectores se han quejado de que el libro es muy técnico...

—No lo parece.

—Agradezco que lo digas, porque hay muchos datos técnicos que resumí muchísimo, que dejé como notas

de referencia o que simplemente eliminé, porque quería que fuese un libro para cualquier lector. Intento escribir libros para lectura general que contengan material para músicos y académicos; no al revés. Y además, en el caso de Beethoven se me hizo inevitable dedicarme con detalle a la semblanza personal de un sujeto que por supuesto fue extraordinario, lo que no significa perfecto. Una vez una violinista, profesora de niños prodigio en Julliard (el conservatorio neoyorquino), me dijo algo que nunca olvidé: "Estos niños no saben realmente lo buenos que son, porque se relacionan a diario entre ellos, todos igualmente prodigiosos. El problema es cuando crecen: saben tocar el piano o el violín pero no saben vivir. Nunca se lo enseñaron". Hay características de los grandes músicos que dificultan muchísimo su vida adulta, a veces de un modo fatal para su círculo íntimo o para ellos mismos. Es un patrón que vi cuando estudié a Brahms, y luego en su amigo (Joseph) Joachim; y que ciertamente volví a encontrar en Beethoven.

—La traducción al castellano cambió en el título la palabra "anguish" (angustia) por "tormento". No son exactamente lo mismo, y es probable que esa sutil diferencia haga más elocuente la lucha existencial que Beethoven llevó consigo mismo.

—Parte de su infelicidad podemos atribuírsela a él mismo, y si podríamos pensar que fue su culpa. Pero otra parte no: fue quedando sordo, y contra eso, que tanto sufrimiento le causó, no podía hacer nada. Creo que Beethoven fue capaz de sobrevivir a muchos problemas que hubiesen acabado con otros músicos, y que incluso se sobrepuso a líos que él mismo se buscó, como todo lo que derivó de la adopción de su sobrino Karl. Fue alguien que se hizo una vida más difícil de la que ya tenía.

—Menciona que una cosa es el talento y otra el genio. ¿Dónde fija usted esa distinción?

—Genio y obra maestra (*masterpiece*) son dos palabras que pienso mucho antes de usar, por el abuso que se hace de ambas. Por supuesto que creo que con Beethoven sí califican, y eso es por cómo defino la genialidad: estar más allá del talento. En un genio hay

originalidad, imaginación furiosa, ambición, amplitud de pensamiento y espíritu... Un genio sorprende al mundo sorprendiéndose a sí mismo con lo que es capaz de hacer. He pasado 20 años de mi vida estudiando sucesivamente a tres genios: Brahms, Beethoven y ahora Mozart, y si alguna vez hubo genios no tengo dudas de que ellos lo son. Pero como yo no lo soy, solo puedo intentar explicar lo que creo que eso significa, no sé si lo consigo.

—Nueve sinfonías, 32 sonatas para piano, conciertos, piezas de cámara, lieder, dos misas y un oratorio, una ópera... ¿Considera excepcional el nivel de productividad de Beethoven?

—No. Mozart compuso tanto o más. Creo que ser prolífico muchas veces acompaña la genialidad, pero no siempre ocurre así. No hay reglas, la verdad. Tres genios de la música, Bach, Beethoven y Mozart, son compositores totalmente diferentes. A Bach en su tiempo se le consideró anticuado por su uso del contrapunto; a Beethoven, un revolucionario, aunque él nunca se autodefinió así. Y Mozart estuvo más bien adelantado a su época escribiendo... para su época. Entonces no hay patrones para el genio, pero sí la capacidad de trascender la propia circunstancia.

Cito a Stravinsky, cuando dice: "Yo fui la vasija por la cual pasó al mundo *La consagración de la primavera*". Él no sabía cómo la compuso. Nadie lo sabe.

—¿Tuvo suerte Beethoven al vivir en Bonn y Viena justo en el momento en que lo hizo?

—Sí, claro. Creo que una de las características de los genios es precisamente tener suerte... para nacer en el lugar correcto, conocer a la gente adecuada y encontrar algo en su mundo y en su arte que les resulta provechoso. Beethoven, que era un hombre extraordinariamente autocentrado en su propia cabeza, solipsista es la palabra, coincidió con una época de intenso individualismo, con ideas en alza en torno a liberarse de ideas ajenas, de la Iglesia, del Estado; a liberarse en general. Eso le acomodaba enormemente, tanto como persona y como artista. Y por eso compuso lo que compuso: él no era un romántico pero sí su audiencia, llena entonces de sueños de libertad.

—En el libro usted lo describe no como un revolucionario sino como un “evolucionado radical”.

—Él nunca se describió a sí mismo como un revolucionario. Los revolucionarios son personas que desprecian el pasado y el presente, y quieren partir todo de nuevo, y él nunca tuvo esa intención: todo lo que hizo se sostenía en el pasado.

—Buscaba, sin embargo, que su obra trascendiese.

—Por supuesto, pero tienes que pensar en algo que suele pasarse por alto, y lo digo como compositor. El primer compositor que no fue necesario redescubrir, pues ya tenía su obra instalada en el repertorio universal, fue Händel, y él murió cuando Haydn era un veinteañero y Mozart tenía tres años. Entonces, la idea de que tu música puede ser parte de un repertorio permanente, algo así como un canon, era bastante nueva en tiempos de Beethoven. Uno lee a críticos calificar la música de Beethoven como inmortal, pero ni Mozart ni Haydn hablaron jamás en términos de que “mi obra vivirá más allá de mí, para siempre”. Beethoven, sí. Habló de trascendencia, de inmortalidad. Y cuando tienes la idea de que tu obra puede llegar a inscribirse en la Historia, eso ciertamente cambia el modo en el que trabajas. Él asumió que así sería, pero en vez de asustarse con eso pudo aguantar esa suerte de yugo e inspirarse con él.

—Su libro muestra a un Beethoven conectado con las ideas de su tiempo, informado y atento a los cambios políticos.

—Claro, aunque no era alguien que hablase demasiado sobre ello, en el sentido de comentar qué le parecía la Revolución Francesa, por ejemplo (tampoco lo hizo Mozart). Él decía que se había formado a sí mismo sin la ayuda de nadie, lo cual por supuesto no es verdad. Si no hubiese nacido en Bonn, probablemente hubiese sido un gran compositor, pero no el mismo compositor que fue, influenciado fuertemente por la Ilustración alemana. Sabemos que sentía admiración por el sistema parlamentario británico, por ejemplo, que al parecer era su ideal de cómo debe ser un gobierno. Y sabemos que le interesaba la música francesa de la Revolución. Creo que la (Sinfonía) *Eroica* tiene todo que ver con esas ideas, y con la música revolucionaria, y con la gente de

ese tiempo, sin que él tuviese exactamente simpatías revolucionarias. Más bien fue un compositor radical, un individuo radical en lo que hacía.

—“Idealista extravagante”, lo llama usted.

—Totalmente. Pero me refiero a su música. La suya era una ambición anclada en la tradición, y en eso fue obsesivo y grandioso.

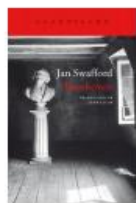
—¿Por qué estima que no fue capaz de darse una mejor vejez? Era alguien prestigioso, no rico pero sí con recursos, dedicado a lo que amaba. Y, sin embargo, el final descrito en su biografía es tristísimo.

—Creo que se consideraba pobre sin realmente serlo, pero sobre todo estaba decidido a dejarle dinero a su sobrino, y por eso hubo fondos suyos que nunca tocó, incluso cuando los necesitaba desesperadamente.

Pudo haber tenido una vida mucho más placentera, es cierto, pero simplemente no estaba en su naturaleza. Vivía en la miseria sin que eso pareciera molestarle. Detestaba la idea de tener sirvientes y los trataba muy mal, por lo cual nunca llegó a tener personal de limpieza estable ni nada de eso. Y con los años llegó a estar en muy mal estado físico, con un sinfín de problemas en su hígado que ningún médico pudo realmente diagnosticar bien. Aun

con tanto dolor, es realmente increíble que siguiera ocupado en su cuarteto de cuerdas N° 14. Pienso que fue un trabajador. Y pienso que su consumo de vino se volvió más intenso hacia el final de su vida, aunque no creo que bebiese cuando componía (aunque sí cuando escribía cartas, lo cual explica el tono de muchas de ellas). [S]

"Beethoven nunca se describió a sí mismo como un revolucionario. Los revolucionarios son personas que desprecian el pasado y el presente, y quieren partir todo de nuevo, y él nunca tuvo esa intención: todo lo que hizo se sostenía en el pasado".



Beethoven. Tormento y triunfo

Jan Swafford

Acantilado, 2017

1.456 páginas

\$47.500

Apoderad@s

POR MILAGROS ABALO

La situación de escolaridad casera ha hecho aún más visible una conducta que ya venía mostrándose en pasillos, patios de colegio, reuniones de apoderados. Sus *wasaps* se hacen presentes día a día, a cualquier hora, domingos y festivos. Que las tareas, las guías, la disertación. Cada lunes espera impaciente el envío de actividades, cualquier atraso pone en inquieto movimiento sus mensajes: *ya enviaron? no encuentro nada, a qué hora...* En su foto de perfil aparece con un disfraz de Frozen al igual que su pequeña hija, mientras su marido es el rey que desde un escalón más arriba abraza con seguridad a sus dos mujeres.

Cuando no se comunica uno llega a pensar que algo pasó, pero en realidad solo se distrajo un momento, quizás en el *wasap* de otro curso. La apoderada insiste en que las cosas deben seguir funcionando pase lo que pase, a lo mejor porque son precisamente esas cosas las que le permiten existir. La necesidad de ser protagonista de algo quizás sea una necesidad humana y hasta comprensible, y cada quien elige dónde poner sus intereses, aun cuando los tiempos que corren parecen gritar la irrelevancia de todo protagonismo.

O quizás el asunto se reduce al excedente de tiempo.

Su persistencia es lo que más sorprende. Justo cuando por ejemplo comenzamos a distendernos con una cerveza y un cigarro en la mano frente al horizonte donde cada tarde tomamos un respiro de las extenuantes jornadas de teletrabajo, labores domésticas, colegio en casa, asoma su mensaje como si asomara una puntiaguda nariz: *les recuerdo campaña solidaria, les comparto linda iniciativa, fotos de mi hija haciendo la tarea, va canción "Color esperanza", reenvío info, ¿les pasa lo mismo con...?*

No dudo de sus buenas intenciones, aunque sabemos que no todo se reduce a eso en esta vida. Hay también una necesidad de mostrarse haciendo las cosas y haciéndolas bien. Y también de hacer amigxs, grupo, comunidad, y ese hacerse parte es una labor que debe ser sistemáticamente desplegada.

Otra apoderada arremete *grabando audio o escribiendo. Que lindas fotos!!!!!! Texto, corazones, link*. Un apoderado responde con un sticker de Homero con mascarilla. El almacenamiento del teléfono mientras tanto hierve en rojo. Y cuando ya pensamos que el intercambio ha sido suficiente por el día de hoy, un nuevo ¡tin! retumba en los oídos (al mínimo enroque de letra, esta palabra se convierte en "odios"): *pregunta... la manzana de la cartulina es roja o verde? 78 wasaps en*

el transcurso de un par de horas y la sensación de que siempre estás atrasada. Aunque no hay que dejarse permear por el colapso en línea.

La comunicación de los chat de curso es en un gran porcentaje innecesaria, lo importante debería ser informado vía mail, o libreta en tiempos presenciales. Dicho intercambio solo responde a la necesidad de comunicarse más allá de que exista algo que deba ser comunicado. Y cuando el número de hijos es igual o superior a tres, este diálogo incansable despierta a veces una crispación tan irracional como inevitable, aun cuando en realidad se puede dejar pasar, silenciar, archivar, vaciar chat. Pero hay días donde dan ganas de mandar –en el impulso de un acto artístico– revolucionario– algunos memes que trafican de noche los hermanos menores, para que luego tu número sea eliminado del chat. Aunque después la polémica sería una avalancha tan grande que de solo pensarlo retrocedes en el mismo instante.

Quizás lo que disloca levemente los nervios sea que hacen de todo un tema, inventan una nueva necesidad donde no la hay, y ya tenemos suficientes demandas soplándonos su aire caliente en la nuca como para seguir sumando cosas, nimiedades. Sus funciones apoderiles o apoderísticas o apoderadas o empoderadas nunca se terminan de saciar: siempre habrá algo que la haga aparecer en un nuevo mensaje, optimista, hablando en chiquitito, haciéndole la tarea a su hijx, recordando el día del profesor. En su defensa se podría decir que quizás tenga que existir como una pieza del mecanismo sin la cual faltaría siempre algo. Vaya a saber uno...

Especulo que esta figura es una extensión del niño o la niña que en la sala podría estar tirando la manga de la profesora durante 12 minutos o hablando la misma cantidad de tiempo. O en una variante más extrema, la versión reconstruida del que pega en el recreo o la que exilia del juego con voz de mando. Conductas que por cierto hacen ruido con la apariencia de preocupación y felicidad que proyecta incesantemente la apoderada, no hay que ser sicóloga para sospechar.

Cuando su hijx salga del colegio, quizás en qué transformará sus funciones. Mirar entonces ese chat fosilizado seguro le desatará más de algún suspiro, aunque en realidad como están las cosas todavía es posible que la cuerda se alargue hasta la universidad, donde haga el despliegue pertinente una vez que a su pupilx lo rajen en el examen. [S]

Divagación circular

POR BRUNO CUNEO

Llevo mucho tiempo sin visitar las librerías de viejos de la Galería Veneto, en las inmediaciones de las Torres de Tajar, donde a menudo he encontrado algunos de los libros que más atesoro: nada muy especial o valioso, solo piezas descatalogadas hace años, algunas ediciones raras y una que otra primera edición de poesía chilena, adquirida siempre a precio de lector y nunca de coleccionista. Federico Galende se ha referido en *Historia de mis pies* a la atmósfera melancólica de este sector, que en otra época acogió a algunas de las tiendas más fachosas de Providencia, pero que el desplazamiento de los focos de modernidad las obligó a ceder su sitio a este tipo de negocios, menos modernos e incluso demodé. Hay, efectivamente, algo entre insomne y soñoliento a la vez en esos tres pasillos, donde los locatarios abren cuando quieren y lo hacen casi siempre como si retornaran de un trámite previsional o de una siesta a media mañana o por la tarde. A uno de ellos, no recuerdo a cuál, intenté comprarle el libro del que voy a hablar ahora.

Violeta Parra escribió tres libros, pero solo uno de ellos lo publicó en vida. Se trata de *Poesía popular de los Andes* (Poesía popular de los Andes), que apareció el año 1965 en la editorial parisina François Maspero, traducido y presentado por Fanchita González-Batlle para la colección Voix, dedicada por entonces a difundir la poesía popular de los pueblos subalternos y los cancioneros revolucionarios. Los otros dos libros, los más conocidos, son en cambio póstumos: *Décimas*, una autobiografía en verso que escribió en 1958, pero que apareció recién en 1970, y *Cantos folklóricos chilenos*, que redactó entre 1957 y 1960, pero que apareció mucho después, el año 1979, en la Editorial Nascimento. Sobre este último libro, que es una recopilación de sus entrevistas con los “puetas” o cantores campesinos chilenos, existe un error que se ha difundido

incomprensiblemente con los años: el libro no fue publicado jamás por la editorial Zig Zag el año 1959, aunque hay adelantos de él en *Poesía populaire des Andes*, que a su vez no ha sido nunca traducido al castellano.

Revisándolo hace poco en una versión digital, reparé en que esto último era tan raro como lo otro, y no solo porque es el único libro que vio impreso la poeta y cantautora, sino también porque parece más universal, más didáctico e incluso más completo comparado con *Cantos folklóricos chilenos*. Más universal, en primer lugar, porque el título instala desde un comienzo nuestra poesía popular en coordenadas mayores, la de “los Andes”, en las que caben otras expresiones soberbias, como los cantos quechuas recopilados por Arguedas, la poesía gauchesca ficcionada por letrados bonaerenses y hasta la poesía mestiza de César Vallejo, en la que se funde de manera singular la tradición mediterránea y la india precolombina.

Más didáctico, en segundo lugar, porque ordena mejor sus distintas expresiones –canto a lo divino y a lo humano, tonadas, esquinzos, parabienes, cuecas–, introduciendo cada una con breves, pero precisas explicaciones, de la recopiladora o la traductora, para un público general o desinformado.

Más completo, por último, porque si bien incluye cinco de las 15 entrevistas que recoge *Cantos folklóricos chilenos*, una de ellas a un cantor (Alberto Cruz) que curiosamente no figura en este último, incluye en cambio toda una sección dedicada a las composiciones de la propia Violeta Parra (“Chansons de Violeta Parra”) que, como dijera el ya mencionado Arguedas, no fue una simple recopiladora testimonial sino también una inventora, en cuyas creaciones lo popular se vuelve universal sin dejar de ser local al mismo tiempo. Están allí, por ejemplo, “La Jardinera” y “Arriba quemando el sol” (llamada aquí “Estilo nortino”), de incuestionable valor lírico, aunque la selección está cargada claramente

a las canciones que ella misma llamaba “revolucionarias”, como “Levántate Huenchullán” –más tarde “Arauco tiene una pena”–, “Yo canto a la diferencia” y “Miren como sonríen”, entre otras “canciones políticas”, como las llamó por su parte Javier Martínez Reverte en *Violeta del Pueblo*, una antología publicada el año 1976 por la Editorial Visor, en su inacabable colección negra. Esta antología, cabe precisar, contrasta abiertamente con *21 son los dolores*, la antología que publicó en Chile ese mismo año Juan Andrés Piña y que incluye únicamente sus “canciones amorosas”.

Víctor Herrero, autor de una completa biografía de Violeta Parra, se ha referido a la despolitización que habría sufrido su obra durante el período de dictadura, en la que se amasó y difundió el mito de la genio sufriente, que se había matado por amor y podía por lo mismo ser interpretada por Gloria Simonetti en el Festival de Viña sin incomodar a nadie. No digo, por supuesto, que Piña participara de esta campaña, solo digo que en su criterio antológico pesó sin duda la situación política que vivía el país en esos años, mientras que en España o en París se hablaba abiertamente de su canto insumiso o de su “guitarra indócil”.

¿Habrá pesado esto mismo cuando se publicó, tres años después, *Cantos folklóricos chilenos* con esa fórmula editorial y no con la que tenía *Poesie populaire des Andes*, siendo que ambas habrían podido perfectamente combinarse? No lo sé, pero es probable que también pesara el cambio de registro que se produjo en la cultura local el año 1979, en que la poesía volvió a florecer en Chile, pero se dejó atrás la “poesía política”, que quedaría relegada desde entonces a las ferias artesanales o a las peñas universitarias. Ese año, el *annus mirabilis* de la poesía chilena en dictadura, aparecieron *Purgatorio* de Raúl Zurita, *Nuevos sermones y prédicas del Cristo de Elqui* de Nicanor Parra, *Variaciones ornamentales* de Ronald Kay y *A partir de Manhattan* de Enrique Lihn,

que incluso sería tajante un año más tarde sobre el asunto: “Hacer poesía política –como si no fuera suficiente con la política que se hace– es hacer política de la poesía, palabra que rima con policía”.

Eso les cerraba la puerta a las “canciónicas agitaciónes peligrosas para las másicas”, pero se la abría a una poesía contingente de otro tipo, más estructuralista que contenidista, donde lo esencial no era ya denunciar explícitamente una situación injusta, sino parodiar más bien los discursos hegemónicos para impedir, como decía Lihn, que el poder cristalizara en las palabras y se difundiera bajo la forma de clichés o estereotipos.

El único que por esos años se atrevió a catalogar la suya de “poesía política” fue Nicanor Parra, que en 1983 publicó en España una antología con ese nombre, más bien inusual para sus estándares. Entre *Violeta del pueblo* y *Poesía política* hay sin embargo una coincidencia de lugar, pero no de tono, ya que las máscaras satíricas de Nicanor son muy distintas a los airados versos de su hermana, y hay un mundo de diferencia entre “Arauco tiene una pena” y “Los pollitos dicen Río Bío Bío”, la única “canción protesta” que, según él, jamás pasaría de moda.

Advierto que he estado dando vueltas y vueltas sin concluir nada, pero llevo más de tres meses encerrado y me he ido habituando un poco a la divagación circular y a los viajes inmóviles a través de mi pieza. Desconozco, en verdad, los criterios que se emplearon en 1979 para editar los *Cantos folklóricos chilenos*, que traía además las transcripciones musicales de Gastón Soublette y fotografías de Sergio Larraín y Sergio Bravo. Como quiera que fuera, he querido simplemente llamar la atención sobre un problema editorial pendiente y la valía de un libro perdido, la sustancia melancólica de la deriva entre libros usados. [S]

“Los datos están sucios”

La expresión que titula este artículo es de Meredith Broussard, una periodista especializada en manejo de datos que, en el debate en torno al poder y los límites morales del *big data*, se ubica entre medio de quienes creen que se trata de un nuevo paraíso en la Tierra (Yuval Noah Harari) y quienes plantean que sería una nueva versión del panóptico de Bentham (Byung Chul-Han). Los datos –archivados, ordenados, procesados– siguen siendo entregados por “personas que van y cuentan cosas”, es decir, producto de intereses, afectos y voluntades que nada tienen que ver con la asepsia que supuestamente distinguiría a la máquina.

POR RICARDO MARTÍNEZ-GAMBOA

Sugerencias de Spotify de música que debes escuchar si escuchas esta otra, y de Amazon de libros por leer si lees estos otros; avisos de rutas menos congestionadas desde Waze; pronósticos de las acciones que más subirán en la bolsa; perspectivas para tu banco de si puedes hacerte cargo de ese crédito. Todos estos son casos en que los algoritmos, el *big data* y el *machine learning* controlan la vida de millones de consumidores y ciudadanos, rutinas que facilitan la vida y que están llenas de amenazas. El “dataísmo”, que es como se ha llamado a esta tendencia, ha recibido atención de *mind pundits* (un término que denomina a los nuevos gurús de la sociedad del conocimiento) a lo largo de los últimos cinco años. Algunos de ellos felicitan el arribo de una era post-humana, otros se resienten ante la pérdida de la privacidad, pero es indiscutible que los datos se han transformado en el pilar de la actividad económica, política y social.

Y el ganador del Oscar es...

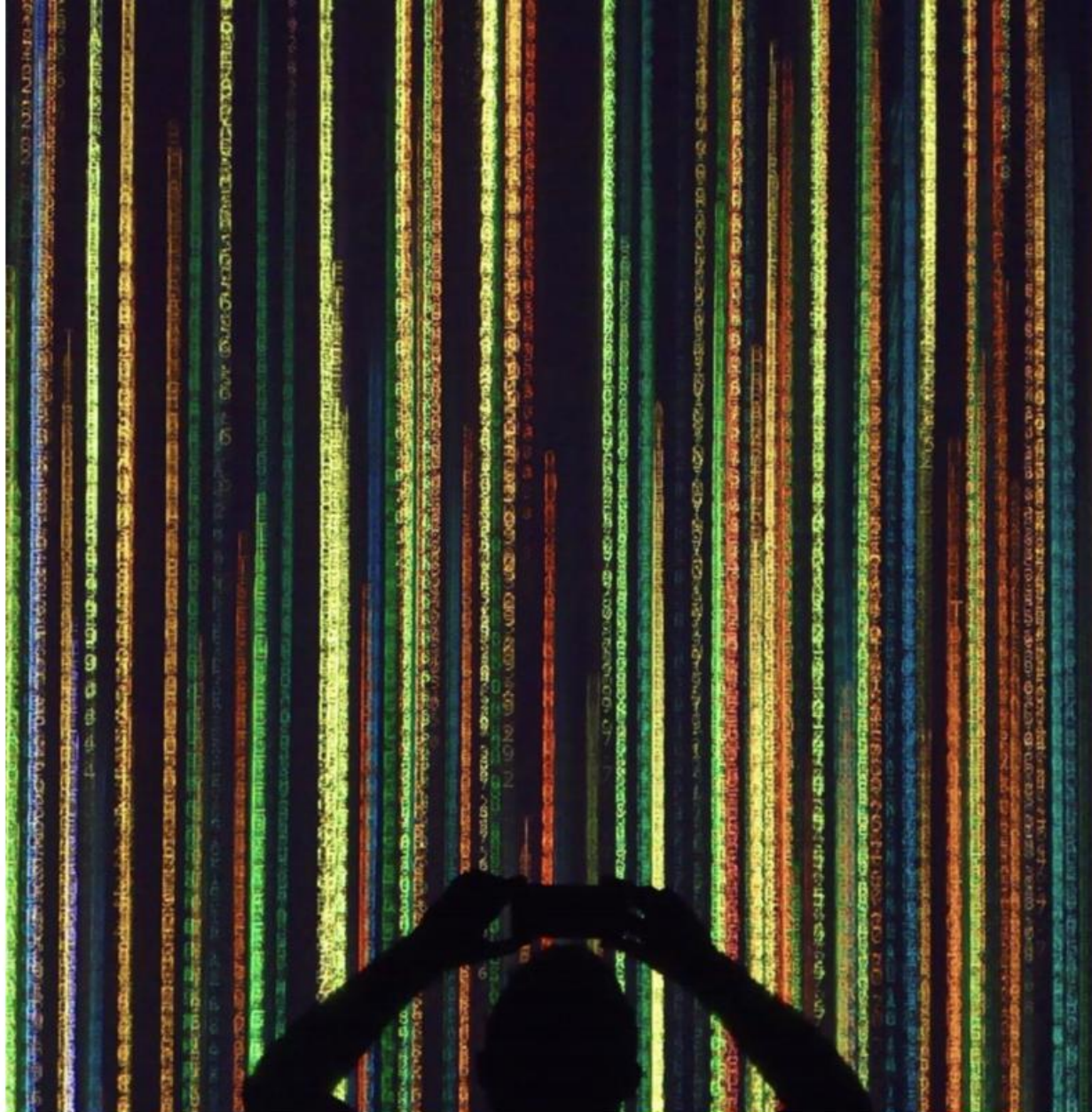
Cada inicio de año, las casas de apuestas del mundo se llenan de predicciones sobre quiénes se llevarán el Oscar a mejor película, director, actor y actriz. Detrás

de cada click, en dichas casas de apuestas miles de críticos de *home theater* se las rebuscan para dar con la fórmula que les permita acertar a los ganadores. Algunos de ellos simplemente tratan de atinar solo por una cosa de olfato, pero otros mastican con sus computadoras miles de antecedentes para realizar el apronte. Es el caso de Iain Pardoe y Dean K. Simonton, quienes desde 2005 vienen prediciendo estos cuatro resultados casi con canasta completa. Entre 2008 y 2010 lograron acertar en las cuatro categorías sin fallas, lo mismo en 2013 y 2014. ¿Cómo lo hicieron?

Con una planilla Excel.

En ella introdujeron información de todas las películas, directores, actores y actrices desde que se entrega el Oscar (1928), considerando diversas variables, como nominaciones en años previos. Luego corrieron decenas de rutinas de *machine learning*, para ver cómo ajustaban los datos a los resultados históricos y llegaron a un algoritmo preciso, donde combinando las variables y asignándoles pesos específicos podían dar con los ganadores.

Ejercicios como el que realizaron estos investigadores se llevan a cabo en diversos ámbitos de la toma de decisiones. Se trata de un “problema de clasificación”.



Un problema de clasificación consiste en que, frente a un evento, por medio de procedimientos de aprendizaje de máquina, se asigne ese evento a una categoría. Por ejemplo, determinar si una foto corresponde a un gato o a un perro.

Los problemas de clasificación permiten asignar categorías y hacer predicciones. Por ejemplo, determinar quiénes son potenciales candidatos a perder el año en la universidad o, quizá lo más atractivo, qué equipos triunfarán en el fútbol (lo que hacía el recordado “Mago de la Polla Gol”) o qué acciones de la bolsa subirán y bajarán.

Disponer de herramientas que permitan clasificar posibilita a quienes las manejan adelantarse al futuro. Y para hacerse de esta bola de cristal se necesitan básicamente tres elementos: 1) muchos datos (*big data*); 2) rutinas algorítmicas que permitan “masticar” esos datos; y 3) información sobre el comportamiento previo de lo que se está analizando (aunque este último elemento no es siempre necesario).

Como los datos son lo más importante –en términos del valor de la información–, las empresas tecnológicas están siempre recabando data. Así ha surgido una nueva clase social, a la que algunos denominan “jornaleros

digitales”: personas que trabajan etiquetando fotos en categorías (esto es un perro, esto es un gato), clasificando textos académicos como *papers*, tomando muestras. Una vez que se ha levantado el *big data* a partir del trabajo de los jornaleros, basta con pasar por la máquina la información y ver qué sucede. Así, por ejemplo, Jacob Jolij, de la Universidad de Groningen, dio con la lista definitiva de los temas del pop más subidores de ánimo, o sitios web que pronostican cada semana qué equipos del fútbol americano (NFL) ganarán sus partidos.

Tres posturas

Ante este arribo del “dataísmo” han surgido básicamente tres posturas. Una que dice que no, una que dice que sí y una que dice quizás.

Por la postura que dice que no, en primera línea está Byung Chul-Han, el filósofo surcoreano que en su libro *Psicopolítica* plantea que la obsesión y el prurito por compartir los datos personales, desde fotos hasta los más secretos pensamientos, ha abierto un ala nueva a la dominación del neoliberalismo, que expande las ideas de Foucault de una biopolítica hacia el ámbito psicológico. Chul-Han sostiene que los datos somos

nosotros y que las empresas tecnológicas disponen de un “panóptico digital” que permite, por ejemplo, que Facebook te recomiende un vuelo a las Bahamas luego de que escribiste que te gustaría ir de vacaciones a ese lugar cinco minutos antes. Se trata de una mirada muy pesimista respecto de esta intromisión.

A la vanguardia de la postura que dice que sí se encuentra el historiador israelí Yuval Noah Harari, quien en *21 lecciones para el siglo XXI* señala con mucho optimismo que “un conductor que predice las intenciones de un peatón, un banquero que evalúa la credibilidad de un prestatario potencial y un abogado que calibra el estado de ánimo en la mesa de negociación, no hacen uso de la brujería. Por el contrario, y aunque no lo sepan, el cerebro de cada uno de ellos reconoce patrones bioquímicos al analizar expresiones faciales, tonos de voz, gestos de las manos e incluso olores corporales. Una IA (Inteligencia Artificial) equipada con los sensores adecuados podría hacer todo eso de manera mucho más precisa y fiable que un humano”. Y aunque en el balance final Harari es más bien cauteloso, a lo largo del volumen se deja percibir una exacerbación de los milagros de la Inteligencia Artificial, el *machine learning* y el *big data*.

Por la postura del quí-zás se encuentra Meredith Broussard, una periodista especialista en manejo de datos, quien en *Artificial Unintelligence* echa paños fríos sobre las exageraciones de las posturas del sí y del no. Broussard sostiene –en su caso desde dentro de la línea de trabajo en estos temas algorítmicos– que hay mucho de fantasía, tanto desde el neo-ludismo que vaticina una especie de *Skynet* (el súpercomputador que controla todo en las películas de *Terminator*) tecnológico, como de los integrados que pronostican el paraíso en la Tierra del *big data*. Para ello acuña el término “tecnochovinismo”, que define como “la idea de que todos los problemas de la humanidad se pueden resolver mediante la tecnología y en especial mediante los computadores”.

¿Por qué Broussard resulta menos extrema que Chul-Han y Harari? Porque esos ingentes datos que “mastican” las máquinas digitales son facturados por seres humanos que tienen falencias: “Aquí hay un secreto a voces del mundo del *big data*: todos los datos están sucios. Todos ellos. Los datos son

elaborados por personas que van y cuentan cosas, o por sensores que son hechos por personas. En cada columna aparentemente ordenada de números, hay ruido. (...) El problema es que los datos sucios no se computan. Por lo tanto, en el aprendizaje automático, a veces tenemos que hacer cosas para que las funciones se ejecuten sin problemas. ¿Estás horrorizado ahora? Yo lo estaba la primera vez que me di cuenta de esto. Como periodista, no puedo hacer nada. Necesito revisar cada línea y justificarla por un verificador de hechos, (...) pero en el aprendizaje automático, la gente a menudo inventa cosas cuando es conveniente”.

La postura de Broussard pone paños fríos a las perspectivas algo más extremas tanto del neo-ludismo como de los integrados, y en esto es conveniente detenerse un poco. Hace algunos meses visitó Chile

el académico francés Antoine Compagnon, quien ha dedicado una vida desde el Collège de France a indagar cómo los avances tecnológicos han modificado las formas de crear y comunicar, sobre todo lo que refiere a la escritura y la lectura. Avances tan aparentemente sencillos como la invención de la pluma estilográfica a inicios del siglo XIX, significaron un cambio en la manera en que las escritoras y los escritores pasaban sus ideas al papel: el proceso era más rápido que cuando

se ocupaba la pluma de ganso. Escritores franceses como Baudelaire o Flaubert siguieron usando este último instrumento por décadas; el impacto de la estilográfica solo se dio muy paulatinamente.

Roy Amara, cofundador del Instituto para el Futuro de Palo Alto, acuñó un lema que hoy se conoce como la “Ley de Amara”: “Tendemos a sobrestimar el efecto de una tecnología a corto plazo y a subestimar el efecto a largo plazo”. Cuando aparece una nueva tecnología, con apariencia revolucionaria, se ensayan muchas lecturas del impacto inmediato que ellas van a tener. Estas apreciaciones suelen ser exageradas, tanto desde el neo-ludismo como desde el lado de los integrados. Conforme avanzan las décadas, sin embargo, los efectos de dichas tecnologías se revelan como más profundos e intensos de lo que se pensó en un primer momento. Ese es el caso, muy probablemente, del *big data*. [S]

**Roy Amara, cofundador
del Instituto para el Futuro
de Palo Alto, acuñó un
lema que hoy se conoce
como la “Ley de Amara”:
“Tendemos a sobrestimar
el efecto de una
tecnología a corto plazo
y a subestimar el efecto a
largo plazo”.**

Nuevas dimensiones y retos para el lenguaje: los tiempos de emoticones y *emojis*

En 1997 García Márquez vaticinaba que la humanidad entraría al tercer milenio “bajo el imperio de las palabras”. Por entonces, sin embargo, nadie imaginaba la irrupción de las redes sociales ni el impacto que tendrían en la escritura. La asimilación de un lenguaje basado en íconos, sobre todo dentro de las generaciones nativas digitales, ha dejado en evidencia un deseo de instantaneidad en la comunicación. En ese contexto, vale la pena preguntarse sobre el devenir de la lengua y cómo la educación se hará cargo del aprendizaje cuando los estudiantes se formen más intensamente en las redes sociales que en el aula.

POR CONSUELO SÁIZAR

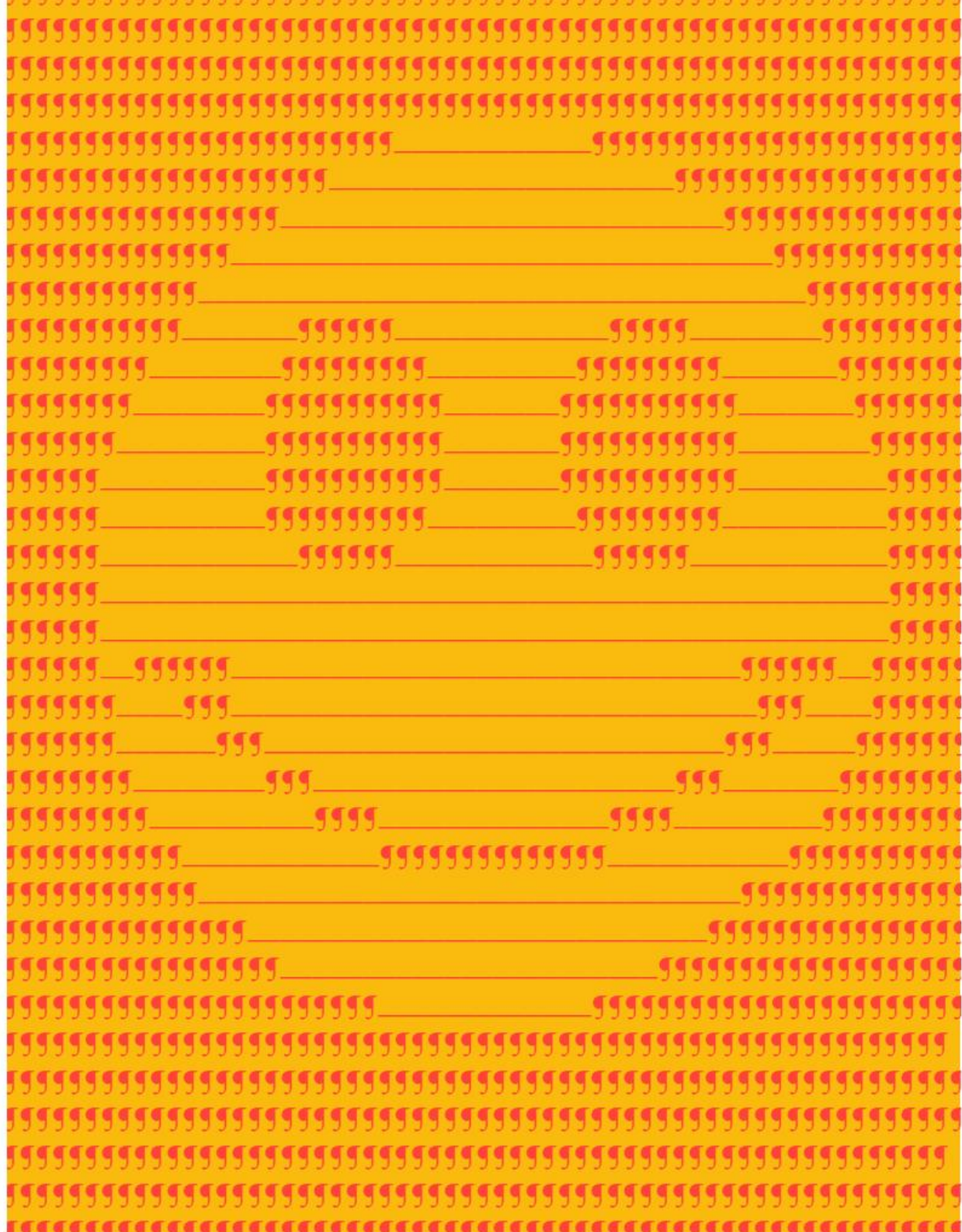
“Sabemos que hay que hacer algo inmediatamente lo sabemos pero naturalmente es demasiado pronto para hacerlo pero naturalmente es demasiado tarde para hacerlo lo sabemos”.

Hans Magnus Enzensberger,
Poesías para los que no leen poesías

En su monumental *Historia del siglo XX: una historia del mundo contemporáneo*, Eric Hobsbawm afirmó que “a la hora de hacer un balance histórico, no puede compararse el mundo de finales del siglo XX con lo que existía a comienzos del período”. Y señaló tres diferencias cualitativas entre el inicio y el término del siglo: en cuanto a la primera, afirma que en ese período el mundo había dejado de ser eurocéntrico; la segunda diferencia, dice Hobsbawm, “es la más significativa. Entre 1914 y el comienzo del decenio de 1990, el mundo ha avanzado notablemente en el camino que

ha de convertirlo en una única unidad operativa, lo que era imposible en 1914”. Y la tercera –“la más perturbadora”, señala– “es la desintegración de las antiguas pautas por las que se regían las relaciones sociales entre los seres humanos y, con ella, la ruptura de los vínculos entre las generaciones, es decir, entre pasado y presente”.

Si bien el notable historiador alcanzó a percibir la irrupción de las redes sociales y a escribir sobre ellas, su fallecimiento en 2012 –¿hace solo siete años!– interrumpió su incipiente análisis y ya no alcanzó a ser testigo de lo que ha ocurrido a 20 años de iniciado



el nuevo siglo: el protagonismo de las redes sociales en la esfera pública: la vorágine y la emocionalidad, sus principales características; la brevedad, su mayor exigencia; descifrar el papel que actualmente desempeñan como agentes que inciden en la educación, nuestro mayor desafío.

Espejo retrovisor

Alrededor de 1880 se empieza a popularizar el uso del teléfono en todas las latitudes: 75 años después había alcanzado la cifra de 50 millones de usuarios en el mundo; el teléfono móvil –cuyo uso común comienza alrededor de 1980, es decir, un siglo después– llega a la cifra de 50 millones de usuarios en solo 15 años, contra

los 75 que le había tomado al teléfono fijo. Ya en este siglo, en 2004, se lanza Facebook, red social que en solo cuatro años y medio llega a ese mismo número de usuarios: 50 millones. La aplicación WhatsApp se pone a la venta en iTunes Store en 2009 y en apenas tres años y cuatro meses ya la estaban utilizando 50 millones de personas; Instagram es lanzada en 2010 y, en dos años con cuatro meses, había alcanzado ya los 50 millones de cuentas registradas.

El vértigo en la popularización del uso de estas nuevas formas de comunicación nos habría parecido imposible hace unos años. Me detengo para caracterizarlas en lo pertinente para este texto, de manera sucinta: el teléfono fijo y el teléfono móvil son instrumentos

básicamente de transmisión de voz, en tanto que WhatsApp es un servicio de mensajería instantánea multiplataforma; Facebook es una plataforma para intercambiar información, datos, imágenes, videos; Twitter, una herramienta de *microblogging* que permite compartir mensajes e imágenes; Instagram es una red social que permite subir fotos, videos y textos breves en una cuenta personal a través de una aplicación.

Todas, es preciso decirlo, funcionan a través de aplicaciones, trabajan en tiempo real y pueden ser utilizadas en cualquier lugar del mundo a través de internet, la red de redes. He elegido estos ejemplos porque me permiten hablar de tres dimensiones de la comunicación: a través de la voz, de la escritura y de la imagen.

Instagram, la más reciente de las redes sociales aquí mencionadas, utiliza mayormente imágenes: fotos y videos, con escasos mensajes escritos; en Facebook se intercambian mensajes, confesiones, información publicada en revistas, periódicos, libros, así como fotos, videos o gráficos que dan cuenta de la vida propia o de las ajenas. Es en Twitter y WhatsApp donde se intercambia un mayor número de mensajes escritos. En dichas plataformas se presentan diferentes niveles de exigencia: Twitter ha auspiciado un diálogo público y denuncias masivas que, en palabras de Umberto Eco, tal vez habrían contribuido a que la existencia de Auschwitz no hubiera sido posible, “porque la noticia se habría difundido viralmente”. Pero, subraya Eco, por otra parte “da derecho de palabra a legiones de imbéciles”. WhatsApp, por su parte, es una red entre personas que –en su mayoría– han intercambiado inicialmente sus números de teléfono; es, pues, una red con cierto grado de privacidad.

Al ser una red pública, Twitter tiene una observación –o vigilancia, si se quiere– mayor, dependiendo, por supuesto, del número de seguidores que tenga la cuenta personal, y requiere de mayor rigor escritural. Los participantes en una polémica sobre determinados temas son, en su mayoría, automáticamente descalificados si escriben el máximo de 280 caracteres permitidos con faltas de ortografía o de redacción. La brevedad del espacio, a su vez, exige precisión, cuidado gramatical y claridad en las ideas.

En cambio, WhatsApp es una red de uso personal e intercambios –básicamente– bilaterales (aunque en fechas recientes las comunicaciones grupales han empezado a proliferar). Por ello, presenta una mayor laxitud en términos de ortografía y redacción. Esta red, también, está sustituyendo la comunicación telefónica hablada. Sí, se escribe muchísimo más que antes, aunque de maneras muy peculiares y muchas veces con descuido; y se redacta un mayor número de mensajes en WhatsApp, por ejemplo, que el que se hace de llamadas telefónicas.

Y es WhatsApp (la red que en enero de 2019 registró más de 1.500 millones de usuarios) la que más ha auspiciado eso que se ha dado en calificar como nuevas variantes escriturales: el *emoji* y los emoticonos.

Twitter ha auspiciado un diálogo público y denuncias masivas que, en palabras de Umberto Eco, tal vez habrían contribuido a que la existencia de Auschwitz no hubiera sido posible, “porque la noticia se habría difundido viralmente”. Pero, subraya Eco, por otra parte “da derecho de palabra a legiones de imbéciles”.

¿Retrofuturismo pictográfico o minimalismo comunicativo?

Quisiera comenzar esta parte con palabras de uno de los grandes orfebres del idioma; dice así:

“A mis 12 años estuve a punto de ser atropellado por una bicicleta. Un señor cura que pasaba me salvó con un grito: ‘¡Cuidado!’.

El ciclista cayó a tierra.

El señor cura, sin detenerse, me dijo: ‘¿Ya vio lo que es el poder de la palabra?’. Ese día lo supe. Ahora sabemos,

además, que los mayas lo sabían desde los tiempos de Cristo, y con tanto rigor que tenían un dios especial para las palabras.

Nunca como hoy ha sido tan grande ese poder. La humanidad entrará en el tercer milenio bajo el imperio de las palabras. *No es cierto que la imagen esté desplazándolas ni que pueda extinguirlas*. Al contrario, está potenciándolas”.

Gabriel García Márquez leyó las líneas anteriores durante el discurso inaugural del primer Congreso Internacional de la Lengua Española en Zacatecas, México. Fue entonces cuando propuso jubilar la ortografía, “terror del ser humano desde la cuna”, afirmó. “Enterremos –dijo– las haches rupestres, firmemos un tratado de límites entre la ge y la jota, y pongamos más uso de razón en los acentos escritos, que al fin y

al cabo nadie ha de leer *lagrima* donde diga *lágrima* ni confundirá *revólver* con *revolver*. ¿Y qué de nuestra be de *burro* y nuestra ve de *vaca*, que los abuelos españoles nos trajeron como si fueran dos y siempre sobra una?"

La polémica que envolvió la propuesta de Gabo no vislumbró que 23 años después, en 2020, la esfera pública de la escritura sería más amplia que nunca en la historia de la humanidad; no imaginó, por supuesto, que los *emojis*, jeroglíficos modernos –o posmodernos–, darían paso a una nueva dimensión de lo gráfico; o que el déficit del dominio de la ortografía habría pasado –de manera preocupante– a un segundo plano, ya que, en un giro a lo propuesto por García Márquez, las palabras son sustituidas o abreviadas por los usuarios de *emojis*, y la ortografía es ignorada en aras de la economía escritural. Además de insertar en las frases emoticonos, *emojis*, memes y GIF, se sustituyen letras o palabras completas: la k –por ejemplo– sustituye a la palabra “que”, o se deja de lado la h; los acentos son absolutamente ignorados, al igual que los signos de puntuación.

Me pregunto si podría hablarse de un nuevo lenguaje o es solo el uso particular y temporal del idioma en solo este medio.

En ese 1997 tampoco se advertía que la educación sería impartida en el siglo XXI por una generación que se formó sin la existencia de esos

códigos gráficos ni de las herramientas tecnológicas que prevalecen en quienes se han incorporado a las aulas en este siglo.

Nunca antes una generación fue educada por otras teniendo de por medio una brecha tecnológica tan amplia como la que se está observando ahora.

En ese 1997, insisto, era impensable imaginar que al año siguiente, en 1998, surgiría una empresa que lograría que una palabra se transformara en verbo, en sustantivo, en calificativo: *Google*, *googlear*, *googling*, y que una dirección electrónica de multicontenidos

y soluciones prácticas –mapas, fotos, libros– sería consultada con mayor frecuencia que el *Diccionario de la Real Academia Española* o la *Encyclopaedia Britannica*. En 2006, ocho años después de su fundación, la palabra “google” se añadió al *Oxford English Dictionary* como verbo. Aunque esta palabra y sus derivados aún no están incluidos en el Diccionario de la RAE, entidades como la Fundéu los consideran como neologismos válidos.

Y aquí es válido preguntarse, ¿qué es un emo-

ticono? ¿Qué es un *emoji*? Confieso que los uso a diario, pero cuando empecé a escribir este ensayo no tenía claridad sobre sus características ni sus diferencias. Admito, también, que los uso de manera aislada y, a diferencia de muchas personas, me declaro incapaz de redactar frases completas sin utilizar letras o palabras, es decir, utilizando solo imágenes, como lo hace la nueva generación.

El emoticono, también llamado emoticón, es la suma de las palabras “emoción e ícono”. Es posible rastrear su origen hasta el año de 1857; hay datos que muestran que la revista estadounidense *Puck* publicó en 1881 cuatro emoticonos, haciendo uso de una variable del Código Morse, pero fue alrededor de 1997, con la explosión de los escritos por internet, cuando los emoticonos

–realizados inicialmente con signos de puntuación– evolucionaron gráficamente buscando un uso más interactivo en el mundo digital, dando lugar a los *emojis*. En Japón, Shigetaka Kurita –con una fuerte influencia cultural proveniente del *manga* y el *kanji*– diseñó 176 caracteres de 12 por 12 píxeles, a los que se han ido incorporando paulatinamente varias decenas. Así se pretendió agilizar la redacción de los chats de conversación personal; disminuir los retos de escribir en un idioma específico, ya que los símbolos son universales; olvidarse de la complejidad

En ese 1997 era impensable imaginar que al año siguiente, en 1998, surgiría una empresa que lograría que una palabra se transformara en verbo, en sustantivo, en calificativo: *Google*, *googlear*, *googling*, y que una dirección electrónica de multicontenidos y soluciones prácticas (mapas, fotos, libros) sería consultada con mayor frecuencia que el *Diccionario de la Real Academia Española* o la *Encyclopaedia Britannica*. En 2006 la palabra “google” se añadió al *Oxford English Dictionary* como verbo.

de la ortografía, y reducir el tiempo que requiere la precisión gramatical.

El manual de ortografía de la Real Academia Española enuncia que “la correcta escritura, el buen uso del léxico y el dominio de las reglas gramaticales constituyen los tres grandes ámbitos que regula la norma de una lengua”.

Entonces, ¿cómo combinar esos propósitos con unos íconos insolentes pero llenos de color, que aparecen en casi todos los escritos informales transmitidos por vía electrónica y que –todo parece indicarlo– pretenden sustituir a la palabra escrita y suplir con gestos gráficos las emociones que requieren de al menos dos líneas para ser expresadas?

Voy más allá: los niños que nacieron en el umbral de la segunda década de este siglo estarán sometidos a un proceso de “aprendizaje” más intenso en las redes sociales que en el aula; en las pantallas que en el pizarrón; con imágenes, más que con letras. Y, es preciso admitirlo, la academia a nivel internacional va rezagada tanto en los estudios de estas nuevas variables de aprendizaje escritural como en las propuestas alternativas para utilizar o establecer protocolos de enseñanza que muestren al educando que el mundo le ofrece muchas más posibilidades de comunicación que solo una carita amarilla a la cual acudir para enviar un mensaje.

George Steiner lo advierte en *Un largo sábado*, su libro de conversaciones con Laure Adler: “La lengua se empobrece, bastan 34 palabras para comunicarse a través del planeta”, y añade que a raíz de ese empobrecimiento del lenguaje, a nuestro pensamiento le falta oxígeno. Y vale la pena preguntarse: ¿estamos frente a un nuevo idioma? ¿Frente a un lenguaje digital, global, alternativa del esperanto, que plantea resolver el laberinto de la torre de Babel, sin reglas ortográficas ni gramaticales?

¿Un nuevo lenguaje, preludio del analfabetismo cultural?

Giovanni Sartori alertó ya en 1997, en su libro *Homo videns. La sociedad teledirigida*, sobre el fenómeno de los “cibernautas prácticos”, analfabetos culturales que tendrán la tentación de confundir la adquisición de información con una verdadera educación. “El problema –dijo– es si internet producirá o no un crecimiento cultural”.

Aún no transcurre el tiempo suficiente como para pronunciarse al respecto. Desconocemos aún su efecto en la calidad de la educación. Lo que sí sabemos –gracias a estudios como el de 2018 de Daniel Fernández Vitores para el Instituto Cervantes– es el creciente protagonismo del idioma español en internet, y el advenimiento de nuevas posibilidades, como los audiolibros y aplicaciones electrónicas de libros, gracias al desarrollo de los dispositivos inteligentes.

Pero, sea como sea, frente a estos desafíos los habitantes de la patria de la Ñ tenemos la fortuna de contar con la persistencia y el profesionalismo de las Academias de la Lengua para cultivar, alimentar y observar la patria común que es nuestro lenguaje; para seguir intercambiando términos y enriqueciendo el vocabulario con las aportaciones de otras latitudes. Gran reto el de las Academias, el cuidado de las palabras; quiero, por cierto, citar un poema en las que el premio Nobel mexicano Octavio Paz las celebró:

Las palabras
Dales la vuelta,
cógelas del rabo (chillen, putas),
azótalas,
dales azúcar en la boca a las rejegas,
ínflalas, globos, pínchalas,
sórbeles sangre y tuétanos,
sécalas,
cápalas,
písalas, gallo galante,
tuérceles el gaznate, cocinero,
desplúmallas,
destrípalas, toro,
buey, arrástralas,
hazlas, poeta,
haz que se traguen todas sus palabras.

Nunca, estoy segura, ningún emoticono podrá transmitir una emoción siquiera semejante a la del poema de Paz; pero el nuevo lenguaje digital está cada vez más presente, y será de una manera u otra, también bienvenido e integrado, como ha ocurrido con otras lenguas, en la patria de la Ñ. [S]

Nota

Una primera versión de este texto fue presentada en el VIII Congreso Internacional de la Lengua Española, que se celebró el año pasado en Córdoba, Argentina. Luego, en el XVI Congreso de la Asociación de Academias de la Lengua Española, realizado en Sevilla, España, se incorporó el tema: “Internet, ¿una amenaza para la unidad del idioma?”. La necesidad de discutir lo que parece ser una nueva dimensión del lenguaje había sido reconocida por una Academia que, hasta hace muy poco, había sido catalogada de conservadora.

Las formas de la Historia: Pier Paolo Pasolini y Jean-Luc Godard

POR FEDERICO GALENDE

La indefensión de los pueblos, la barbarie de los gobiernos, que esta historia vuelva a ser una y otra vez la misma: esa es la catástrofe. No el acontecimiento que intercepta el paso monótono de los días, sino lo que permanece: las guerras, la injusticia y el hambre. Esa es la catástrofe, el mundo en estado de normalización.

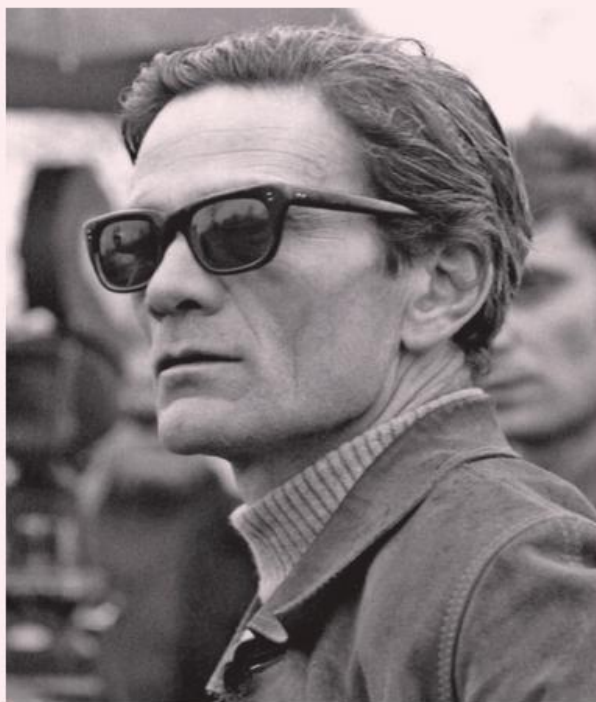
Fue el tema de Pasolini –quizá el intelectual más consistente de Italia después de Gramsci– y también de Jean-Luc Godard, cuyo radicalismo estético terminó elevándolo por encima de figuras como Sartre o Guy Debord. El primero había partido en 1961 con *Accattone*, donde expuso su fascinación por fijar las expresiones desvalidas de los rostros del pueblo en una serie de encuadres precisos y profundamente poéticos. Dos años más tarde siguió con *La rabia*, un documento visual (casi 100 mil metros de celuloide pasados por el cedazo de la moviola) que llamaba a esos mismos pueblos a “oler la emulsión sulfúrica de la historia”. La voz en *off* que sobrevuela allí las imágenes del horror se pregunta por lo que había ocurrido después de la guerra y de la posguerra: “¡La normalidad! ¡Siempre la normalidad! ¡Por supuesto!”.

Godard, por su parte, también estrenó en 1963 *El desprecio*, desarmando el recurso del plano-contraplano para situar la acción al pie de una conocida sentencia de André Bazin: “El cine sustituye un mundo amoldado a nuestros deseos”. Agregaba de inmediato

que *El desprecio* –esa película egoísta y hermosa, con la bella Brigitte Bardot deambulando por interiores estilizados a la parisina– era la historia de ese mundo.

Por esos años aún no se conocían, pese a lo cual habían arrancado de un mismo punto: el de la catástrofe como condición repartida entre la normalidad asimilada y la barbarización neofascista de la cultura. Fue la razón por la que ambos pensaron el cine como ensayo fundado en el uso del estilo indirecto libre: las imágenes, los textos y los sonidos respondían en ambos a una costura deliberadamente imprecisa y contradictoria, que les permitía lucir un amor común por la inexactitud o las acciones suspendidas en espacios inciertos. Esto a pesar de que Godard funcionaba en la línea del cirujano que hunde el bisturí en el cuerpo de las imágenes, mientras que Pasolini lo hacía en el registro de las rimas visuales y las armonías incómodas.

El contrapunto era entre deconstrucción y supervivencia, entre el despiece letrado del intelectual que quería tornar inteligente el mundo mostrando el cine después del cine (Godard) y el tono elegíaco del poeta sencillo que buscaba preservar la sensualidad del pasado en las imágenes perennes de la inocencia y el desvalimiento (Pasolini). La diferencia quedaba a las claras en el stock de accesorios de los que cada uno se rodeaba: las gafas culo de botella contra los ojos negros y hundidos, el universo de las musas



Pier Paolo Pasolini (1922-1975)



Jean-Luc Godard (1930)

de izquierda contra el de los chicos levantados en pocilgas y madrigueras, los barrios modernos de París contra los márgenes proletarios de Roma.

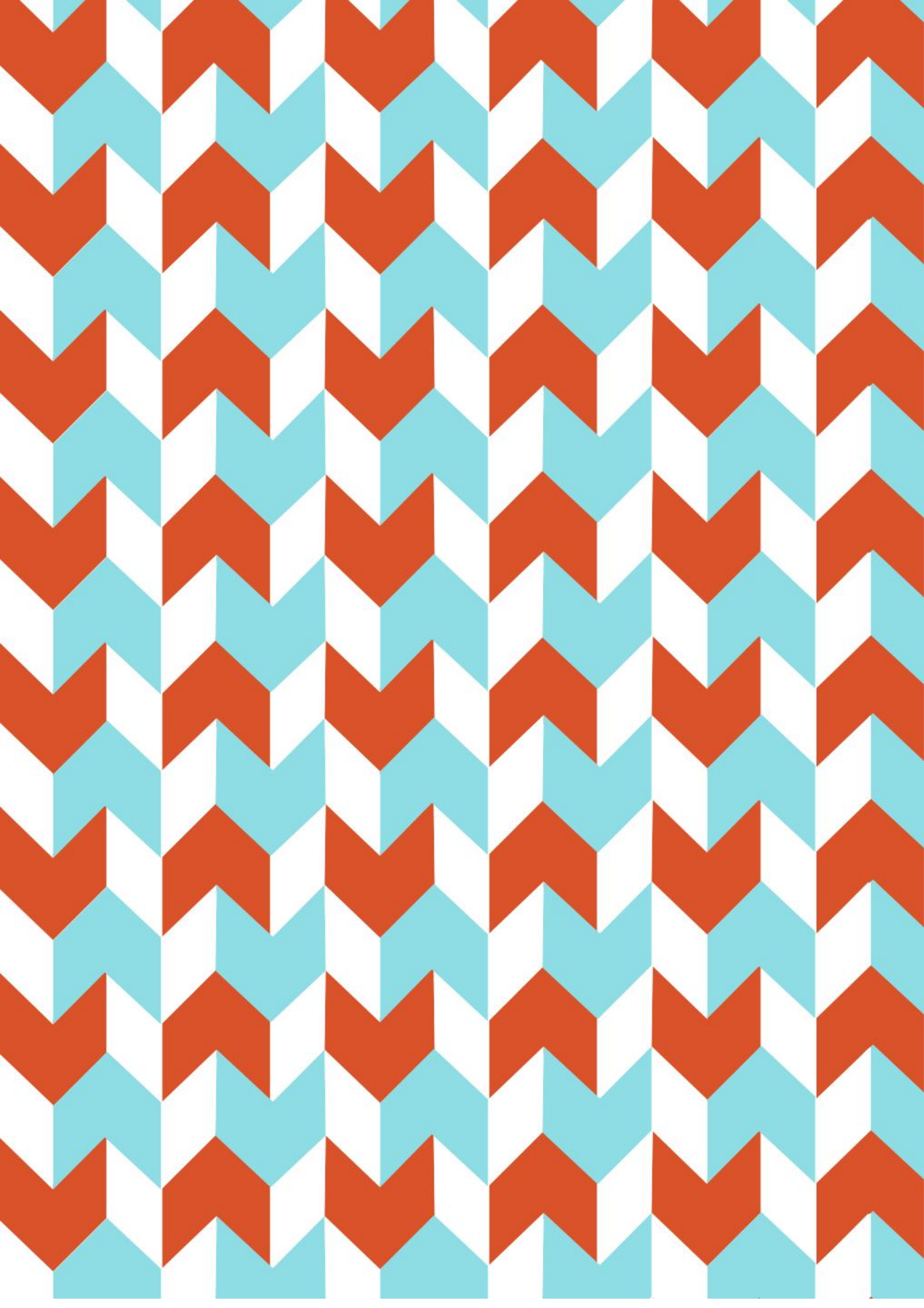
Podrían haber sido buenos amigos a pesar de estas distinciones; el problema residía en que de ellas emanaban no solo dos modos de comprender la tarea del cine, sino también dos modos de comprender la vida. Que Pasolini hubiese rechazado desde el principio la posibilidad de pensar el cine como Godard –es decir, como metalenguaje o embotellamiento de imágenes que salen al rescate del espectador embrutecido por Hollywood y la industria televisiva–, tenía que ver con su propia dificultad para percibir la vida condensada en algún tipo de identidad. Era un católico homosexual comunista, que experimentaba en las paradojas del existir la forma múltiple de los pueblos: la indefensión del policía, la ingenuidad del burgués, la malicia de la campesina. Estas bolsas de gatos apretadas en las almas de los sin nombre le parecían infinitamente más interesantes que los ejércitos de consignas con que procedían el agitprop, el situacionismo y las vanguardias letradas. En esto último, volvía a ver a Godard: la estampa del parisino arrogante incapaz de sentir la poesía de los dialectos, el idioma marginal de los pobres, la sensualidad de los pueblos anquilosada en las imágenes pasadas de moda.

Seguramente no habría esgrimido estas palabras si no hubiera sido Godard –amante de los aforismos

desenfundados con la velocidad del sheriff– el primero en disparar. Lo hizo a mediados de los 60 desde *Cahiers du Cinéma* –su condado, su trinchera–, como por si fuera poco, 20 años más tarde lo dejó fuera en el homenaje conmovedor que dedicó al “gran cinema italiano” como parte de su *Histoire(s) du Cinéma*: “Lo que hace Pasolini me parece inútil; es bello, pero no advierto la necesidad”.

Volvamos al año 1963, cuando Pasolini además de *La rabia* estrenó *La ricotta*, mientras Godard, ya lo vimos, apareció con *El desprecio*. Una vez más volvían a encontrarse en cartelera; se daban cita, como quien dice, anverso y reverso: *el pensamiento que forma, la forma que piensa...*

En *La ricotta* Pasolini ficcionaba el rodaje de *La pasión de Cristo* en un pueblo de hambreados que iban por sus mendrugos; en la de Godard, se ficcionaba el rodaje de una escena de *La Odisea* en una mansión de Capri rodeada de escritores, actrices y productores a quienes les sobraban manjares y bocados. Se había inclinado por la tragedia griega –de donde extrajo Benjamin la materia de las criaturas y las formas posteriores de la alegoría–, en circunstancias en las que Pasolini había ido una vez más a los evangelios, donde un vecino de Benjamin llamado Erich Auerbach había rastreado el tema de la figura como forma perenne de los pueblos humildes y silenciados. [S]



Críticas de libros y cine

La monarquía del miedo de Martha Nussbaum, por Daniel Hopenhayn

Por qué hacen tanto ruido de Carmen Ollé, por Rodrigo Olavarría

Paramar de Juan Carreño, por Roberto Careaga C.

One Child Nation de Nanfu Wang y Jialing Zhang, por Pablo Riquelme

La culpa de los otros

POR DANIEL HOPENHAYN

¿De qué se olvidó el liberalismo? Si esta ha sido la pregunta central de la filosofía política en el último lustro, es justo reconocer que pocos liberales se anticiparon a ella como Martha Nussbaum, quien lleva al menos un par de décadas proponiendo una respuesta. En su ensayo *La monarquía del miedo* (2019), recién publicado en Chile, una aguda observación sobre la *Orestíada* de Esquilo le sirve para resumir su diagnóstico: siempre hemos reparado en que Atenea coarta el “resentimiento desbordado” de las Furias por medio del edificio institucional –la democracia– y así pone fin a la espiral de venganza; apenas se ha advertido, en cambio, que las Furias también son acogidas en la polis con el propósito de transformar su carácter, brindándoles reconocimiento a condición de “escuchar la voz de la persuasión”.

El liberalismo, cree Nussbaum, olvidó que esa segunda transformación es crucial para sostener un pacto cívico. El orden democrático, en otras palabras, no puede ser simplemente una jaula racional para las pasiones humanas, pues estas últimas siempre hallarán vías de escape (por desgracia, su especialidad). Estamos obligados a buscar el modo de encauzarlas. Y, por vulgares que sean, pensar seriamente sobre ellas.

La dedicación de Nussbaum a esta tarea –convergente con sus aportes teóricos al feminismo liberal– alcanzó su expresión más sistemática en *Emociones políticas* (2014), donde estudió los efectos políticos de la ira, el asco (en su proyección social) y la envidia, buscando sus respectivos antídotos en relaciones sociales que estimulen la reciprocidad. La noche en que Trump ganó las elecciones, sin embargo, la filósofa se percató de que había pasado por alto la “emoción primaria” que subyace y envenena a las otras tres: el miedo. Miedo a los musulmanes y a los hombres de clase obrera. Miedo a la mujer

empoderada y al cristiano conservador. A la globalización y al nacionalismo, a los inmigrantes y a las élites. Y “un miedo desproporcionado” de la propia Nussbaum mientras se contaban los votos: “Yo misma era parte del problema”, confiesa.

Pocos ensayos políticos han conservado intacta su vigencia después de la pandemia, pero *La monarquía del miedo* pertenece a un grupo más selecto aún: si ayer era actual, hoy postula a la categoría de imprescindible. Y dada la profundidad con que explora –en lugar de reprobar sin más– las dinámicas psicosociales de una conversación pública “reacia a toda deliberación calmada”, su pertinencia para el caso de Chile llega a ser abrumadora.

De la mano del poeta Lucrecio, testigo de una república romana envilecida y “el primer teórico occidental de la mente inconsciente”, Nussbaum vincula la ira política con el miedo que concebimos en la primera infancia –expuestos a la dependencia total– y su correspondiente “ambición monárquica”: poner la voluntad de otros a nuestro servicio y, como no siempre nos reconfortan, depositar en ellos la culpa de nuestra indefensión cada vez que el universo se nos revela incontrolable. Antes que moral, es un problema epistemológico: “Culpar a otros hace que la vida nos resulte más inteligible (...) que sintamos capacidad de control en vez de impotencia”. Luego nos hacemos adultos, pero el cuento de hadas, en la adversidad, debe continuar: “Nos resulta mucho más fácil incinerar a la bruja que mantener la esperanza en un mundo que no está hecho para el deleite humano”.

De estos mecanismos de culpabilización, hoy excitados por un futuro amenazante y por la cómoda cacería que ofrecen las redes sociales, tratan las páginas más originales del libro. Desde luego, Nussbaum no atribuye las desigualdades al sino trágico del

destino, ni las opresiones a la histeria de los oprimidos. Pero observa que, ante un mundo cada vez más complejo e incierto, todos cedemos a la tentación de identificar grupos fáciles de demonizar –desde feministas a banqueros– para conjurar nuevos temores. “Y, cuando pensamos así, invocamos a las bestias salvajes para que vengan en nuestra ayuda, y no cabe extrañarse si luego ellas toman el control y clavan sus garras bien fuerte, bien hondo”.

El problema es que la ira, bien lo sabe esta autora, “es una emoción muy popular”, y se la suele considerar necesaria para activar movimientos de transformación. Ya Aristóteles, sin embargo, constató que la ira produce dolor, pero a la vez “una placentera expectativa de castigo”, y separar el impulso constructivo del punitivo es el afán que desvela a Nussbaum. De ahí que rescate a Luther King –y descarte a Malcolm X– como modelo del líder político que comprende la naturaleza de su objetivo: suscitar en los suyos la esperanza en un cambio viable.

Esa esperanza, y no la insistencia en reprender al iracundo o al exaltado, es lo que podría ganarle terreno al miedo. Pero aquí también importa distinguir: “El utopismo es un precursor de la desesperanza”, escribe Nussbaum, porque se remite otra vez al deseo monárquico de controlar a otros en vez de confiar en ellos. Intolerante a la incertidumbre, incapaz de perdonar la imperfección ajena, no es raro que el utópico recale con frecuencia en el cinismo o la desesperación. Y es que el espíritu de la esperanza, “vagamente ligado a cierta relajación y expansión del corazón”, necesita encontrar belleza en lo cercano y, para ello, perseguir metas realizables. “Lo real se vuelve así bello, y a eso es a lo que se adhiere la esperanza”.

La monarquía del miedo no es lo que llamaríamos un ensayo apasionante, vertiginoso, ni su

autora es una gran estilista. Pero en su pluma benévola hay muy poco de ingenuidad: estamos, más bien, ante una consumada estrategia. Su aproximación al lector, de pura inspiración socrática, busca complicidad en la experiencia común antes que en la prestancia intelectual, consciente de que la prédica liberal contra la intolerancia solo puede surtir efecto si encarna su mensaje: considerar al oponente una persona razonable. A menos que se pretenda predicar al convencido, que no es el caso, ni tampoco –se supone– la vocación del liberalismo.

Las “áreas de entrenamiento de la esperanza” que propone el libro también revelan una meditada ponderación de medios y fines, sin por ello librarse del mal que aqueja a todo intento de arreglar el mundo: las propuestas no alcanzan la elocuencia del diagnóstico. Alumna de doctorado de Rawls, Nussbaum se ha distanciado ligeramente de él al promover un concepto de justicia que iguale no solo oportunidades sino “capacidades”, con el fin de compensar las asimetrías de hecho. Ahora bien, su lista de 10 capacidades a las que todo ciudadano debiera acceder es de tal amplitud que, si de realismo se trata, no promete mucho más que replicar las disputas actuales bajo un nuevo marco conceptual.

En el espíritu de Whitman, que llamaba al poeta “el árbitro de lo diverso”, Nussbaum defiende la poesía, la música y las demás artes como otra “área de entrenamiento” a promover. Con una aclaración: sirven más las obras incómodas e indignantes que las de “empatía facilona”. Lo propio sostiene sobre la difusión del pensamiento crítico, especialmente en las universidades, que no deberían ceder al reclamo de los estudiantes renuentes a escuchar ideas molestas. Y, para poner a los jóvenes en contacto directo con la diversidad de su país, sugiere en calidad de “perentoria” una

medida que pondrá a prueba el grado de compromiso del lector: un programa de servicio nacional obligatorio, de tres años de duración, que enviaría a los jóvenes a realizar labores sociales en regiones de Estados Unidos distintas a la suya y con personas de diferente edad y nivel socioeconómico.

Quizás existan fórmulas menos sacrificadas –y menos impopulares– para persuadir a las Furias. Por lo pronto, si nos inquieta la formación ciudadana de las nuevas generaciones, incorporar las reflexiones de este libro a los planes de estudio sería una buena forma de empezar, otra vez, por el comienzo. [S]



La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual

Martha Nussbaum

Paidós, 2019

303 páginas

\$25.900

Mezcla despiadada de poesía y realidad

POR RODRIGO OLAVARRÍA

Durante todo el siglo XX Perú fue pródigo a la hora de producir novelas escritas por poetas. Otra forma de decirlo es que Perú posee una sólida tradición de *raros*, pensando en la genealogía que Ángel Rama tomó prestada de Rubén Darío, que son capaces de salir bien parados en ambos géneros. Esta antitradición se inicia con *La ciudad de los tísicos* (1911) de Abraham Valdelomar, continúa con *La casa de cartón* (1927) de Martín Adán, *Los inocentes* (1961) de Oswaldo Reynoso, *El cuerpo de Giulia-No* (1971) de J. E. Eielson y llega a una especie de apoteosis amazónica con *Las tres mitades de Ino Moxo* (1981) de César Calvo. La notoria ausencia de mujeres en esta lista es en parte reparada con la publicación de *Por qué hacen tanto ruido* (1992) de Carmen Ollé (Lima, 1947), una novela que lleva a la prosa la indagación en la realidad social y el deseo femenino que la misma Ollé realizó en poesía en su primer libro, *Noches de adrenalina* (1981).

La primera pregunta que surge al leer esta impecable reedición de Ediciones Overol es qué tipo de libro tenemos entre manos. Porque si bien se nos dice que se trata de una novela y hay en él una evidente curva narrativa que nos urge a descubrir qué pasará con esta madre, escritora y profesora, al mismo tiempo somos embestidos por la escritura de Carmen Ollé, un lenguaje cuya concentración y

belleza posiciona este libro a medio camino entre la novela y la poesía. Una situación que Ollé ya había explorado en su segundo libro, *Todo orgullo humea la noche* (1988), donde reúne poemas y textos en prosa. En *Por qué hacen tanto ruido*, sin embargo, la apuesta es total y el animal salvaje que habita la escritura de Ollé se agita y resopla en libertad.

La historia despojada de todo adorno es la de una mujer que intenta con dificultad separarse de su marido, Ignacio, un hombre que se debate entre la esquizofrenia y el alcoholismo, un poeta al que admira y ama en igual medida, y con quien tiene una hija y un matrimonio de 10 años. El alejamiento parece imposible, aunque la relación esté irremisiblemente quebrada, ya que sus vidas están tan entrelazadas que separarlas es correr el riesgo del derrumbe. Al mismo tiempo, pensar en Helena, la amante de Ignacio, más que producir celos en la protagonista, le permite descomprimir, imaginarse abandonada y aliviada de la presencia de su cónyuge, así como del deseo y el amor que este le inspira.

Muchas veces la partida de Ignacio es inminente, pero luego se posterga y reflota la idea de salvar el matrimonio. Asisten a terapia, el doctor sugiere un retiro al balneario de San Bartolo, que contacten a un editor para que Ignacio trabaje en la creación de una enciclopedia o que viajen, consejos impracticables si consideramos que los personajes de este libro son una profesora y un poeta cesante. Pero sucede que *Por qué hacen tanto ruido* es mucho más que el relato del fin de una relación amorosa, es también un diario sobre la lucha de una mujer de casi 40 años por constituirse como escritora fuera de la sombra que proyecta su marido, trasunto del poeta Enrique Verástegui, uno de los fundadores del movimiento Hora Zero. En las primeras páginas vemos la escritura avanzar a tientas, la protagonista pretende escribir,

pero se descubre llena de tics y facilidades que le impiden sentirse más cerca de la creación que de la mecanografía. Esta es una sensación que está innegablemente unida a la relación mutuamente vampírica que sostiene con Ignacio, cuya sola mirada puede disolver su seguridad.

Cuando digo que este magnífico libro es sobre más que un quiebre amoroso, lo que quiero decir es que es un libro sobre la dificultad de ser mujer, un tapiz donde, como en los fragmentos de un espejo roto en la habitación de la escritora, vemos reflejarse otros aspectos tan relevantes como el que domina la narración. Por un lado está Lima como escenario de la violencia política, la infancia solitaria, la relación con un cuerpo de 40 años, la enfermedad, la pobreza que se desprende de su oficio de profesora y la relación con una madre que decide inmigrar ya vieja, justo cuando empiezan a entenderse. Son esos fragmentos de “prosa anárquica”, como los llama Ollé, los que acaban por reconstituirla y mostrarnos una mujer entera. S



Por qué hacen tanto ruido

Carmen Ollé

Ediciones Overol, 2019

95 páginas

\$10.000

La derrota es la prudencia

ROBERTO CAREAGA C.

“Lo que menos tengo es miedo”, escribe de pronto Juan Carreño en uno de los tantos poemas de *Paramar*, un libro que también es un río que se desborda. La frase, o el verso, está en el recuerdo de un viaje adolescente a la playa, solo y sin dinero, avanzando a dedo y durmiendo a la intemperie mientras cae la lluvia. Vender sus poemas a los punks y los surfistas de Pichilemu no le resulta. Lo que resulta es volver a esa playa que alguna vez fue suya, de su gente; es decir, lo que resulta es el viaje, la experiencia. Quizás el primer viaje de este libro que crece a ras de suelo, entre poblaciones, desechos de alguna feria y descampados de Chile, pero que también recorre otros países y otros caminos, por los que Carreño se movió y tomó notas al vuelo.

Más que un volumen unitario, *Paramar* recoge una serie de textos que en conjunto dan una panorámica del poeta Carreño entre 2016 y 2019: lanzado a la aventura, pero también como un intérprete urgente del Apocalipsis bíblico contemporáneo y, mucho más, como un habitante rabioso y desencantado de las multicanchas vacías de los extramuros de Santiago. Seguramente es en este último registro donde Carreño consigue sus poemas más personales y reveladores, pero la gracia de este libro está en cómo transita por todos esos tonos: son casi 250 páginas que se inician relejendo el Apocalipsis y terminan en rencorosas citas a Los Prisioneros y reproducciones de memes en donde, por ejemplo, Jesús se cuadra con la cerveza Báltica de litro.

Nacido en Rancagua en 1986, Carreño no pierde el tiempo: desde 2008 ha publicado 13 libros –algunos más artesanales que otros–, en lo que además de poemas, hay una novela y un volumen de crónicas y textos de no ficción. El origen ya es algo parecido a un hito de la poesía local de nuestros días: *Compro fierro*, un poemario que lejísimo de cualquier jerga de nuestra lírica, se hundía en la experiencia poblacional y su oralidad. Que pareciera descarnado no solo hablaba de la distancia hipocrita de los lectores literarios con esas zonas de la vida urbana, sino también de la capacidad de Carreño para trasladar una cotidianidad –a veces suya– al ámbito poético sin perder su rudeza esencial.

Hay algo salvaje o indomable en la escritura de Carreño que está en sus temas y también en la forma incontenible que se aprecia claramente en *Paramar*: poemas que se extienden por varias páginas en que se mezcla el testimonio, la reflexión y un tono de voz grupal, generacional acaso, de un yo que son todos esos adolescentes que fuman Pall Mall rojos, toman chimbombo, viajan en buses piratas, acampan en la playa, se juegan la vida en los Tagadás de provincias, se alimentan de dulces Fruna y terminan el colegio en cursos 2x1. “Entregados a la melancolía y el descampado”, esos jóvenes de quienes habla Carreño puede que efectivamente sean los que hoy terminan “pateando piedras”, pero acá no hay un retrato dócil: antes que desamparo y amargura, estos poemas cargan una intensidad vital inmune a la derrota.

“La derrota es la prudencia, la resignación”, llega a decir Carreño en uno de los poemas. Se titula “Comida rápida la orquesta” y es algo así como un diálogo de una pareja que contempla las precariedades por venir en el horizonte y lanzan preguntas como estas: “cuánto pagan la hora en el Burger King?”, “cuánto nos falta para

que salga Boric?”. Esos destellos de drama político social son chispazos que, en cualquier caso, en *Paramar* coexisten con toda otra gama de registros: un poema cortísimo nos informa solo esto: “poema dictado por dios en sueños/ de Marc Anthony a Jennifer López:/ hay escorpiones en mi libreta”.

Paramar contiene un paisaje muy amplio de textos, lo que no pocas veces lo vuelve irregular. No es solo que haya mejores poemas que otros, sino que por su naturaleza antológica conviven diferentes estilos y aspiraciones temáticas. Queda claro que la ambición de Carreño hace rato ya superó el naturalismo puro y duro de *Compro fierro* y la mejor prueba es la reescritura de parte del Apocalipsis que se lee al inicio del volumen y que, en cierto modo, también reescribe ese testimonio callejero y rudo con el que una vez sorprendió. Quizás ahora suena menos fresco. Lo que no se apaga en la poesía de Carreño es una vitalidad que hace del rencor, la humillación y hasta de la nostalgia, la carne para cualquier batalla. [S]



Paramar
Juan Carreño
Ediciones Lastarria, 2019
255 páginas
\$8.000

El control de las mentes y los cuerpos

POR PABLO RIQUELME

La política de hijo único rigió en China entre 1979 y 2015. Se basó en la premisa de que con un hijo por familia el país eludiría el hambre y duplicaría su riqueza. Evitó el nacimiento de 400 millones de chinos. Y a pesar de que disparó el envejecimiento de la población, al derogarla el Partido Comunista garantizó que la política convirtió “al país más poderoso, al pueblo más próspero y al mundo más pacífico”.

Resulta increíble que un documental con pocos recursos como *One Child Nation* deje tan al descubierto la propaganda china. Y eso que no reúne ningún dato que refute el éxito del régimen. ¿Cómo entonces? Los tiros van por otro lado: lo que a las directoras Nanfu Wang y Jialing Zhang (nacidas y criadas bajo la política de hijo único, pero radicadas en EE.UU.) les interesa mostrar es el desastre humano que esta medida dejó en el tejido social.

El documental se presenta como la historia personal de la directora Nanfu Wang, quien tras dar a luz a su primer hijo en EE.UU., vuelve con él a China para hacer las preguntas que no hizo cuando vivía allí; el autoexilio y la maternidad la han dotado de una mirada crítica que nunca tuvo. Emerge una serie de testimonios brutales de personas involucradas en la cadena de operaciones: el del jefe de la aldea rural donde Wang vivía con sus padres, encargado de llevarse a las mujeres para producirles abortos o esterilizaciones forzadas, o de

quemarles las casas a las familias que se resistían; el de la partera que realizó 60 mil abortos obligatorios y que hoy paga sus culpas ayudando a mujeres con problemas de fertilidad; el del traficante de niños que compraba guaguas y las sacaba ilegalmente al extranjero con la venia del partido. Todos cargan con la cruz de haber sido cómplices de un crimen colectivo. En cada caso, la justificación personal se materializa en la misma pregunta: “¿Qué opción tenía yo?”.

Para Wang es particularmente doloroso observar el correlato del trauma nacional en su propia familia. La documentalista tiene un hermano. Sus padres pudieron tenerlo porque en el campo, a diferencia de las ciudades, se permitía un segundo hijo si el primero era mujer. Esto se debe a que la cultura china privilegia el nacimiento de hombres, porque tienen mejor perspectiva económica y perpetúan el apellido familiar. La política de hijo único empujó a miles de familias a deshacerse de sus hijas y preferir probar suerte con un nuevo embarazo (que ofrecía la posibilidad de un niño) antes que hundirse en la pobreza y el anonimato.

La familia de la documentalista no es la excepción. Un tío por el lado de la madre revela que abandonó a una hija recién nacida en un mercado, que falleció dos días después porque nadie quiso recogerla. Una tía por el lado del padre confiesa haber entregado una hija a un traficante de niños, de la cual nunca más se supo. Y la madre de Wang revela que si hubiera tenido una segunda niña, la habría botado a la calle.

Wang indaga sobre el destino de 130 mil niñas chinas que fueron sacadas del país con el timbre oficial del Partido Comunista, muchas de ellas arrancadas directamente del vientre materno o de los brazos de sus madres en plena noche. En este punto, el documental deja de ser un testimonio personal y se convierte en la historia de una generación: la que tuvo que soportar el peso

de lo que, según la omnipresente propaganda oficial, fue una guerra contra el hambre, pero que en realidad fue contra su propia gente. Para Wang es incomprensible que su madre, igual que la mayoría de los chinos, siga creyendo que fue una guerra necesaria. La brecha generacional recuerda una frase de Joel Chandler Harris: “Los problemas de una generación son las paradojas de la siguiente”.

Hacia el final, Wang ironiza con que se fue de un país donde se obligaba a las mujeres a abortar y llegó a otro donde se les impide hacerlo. A pesar de sus enormes diferencias, ambos gobiernos intentan quitarles a las mujeres el control sobre sus cuerpos. Con esto, el documental apunta a una idea mayor: la disputa del individuo contra el Estado por su propio cuerpo. Si la propaganda intenta controlar las ideas, las limitaciones al aborto, la reasignación de género y la eutanasia, por poner tres ejemplos concretos, son parte de una batalla más amplia, a la que después de la pandemia hay que añadir el combate por nuestros datos electrónicos y probablemente nuestra información biológica. No es ciencia ficción proyectar un futuro inmediato donde ni siquiera de eso seamos dueños. [S]



One Child Nation

Dirigido por Nanfu Wang
y Jialing Zhang

PBS, 2019

88 minutos

Disponible en Amazon Prime Video

DOCTORADOS UDP

**10 AÑOS
IMPARTIENDO
PROGRAMAS
DE DOCTORADOS**

DOCTORADO EN DERECHO

Acreditado por la CNA por 5 años, hasta octubre de 2024: máxima acreditación otorgada por la CNA a un Doctorado en Derecho.

DOCTORADO EN EDUCACIÓN

Impartido en conjunto con la Universidad Alberto Hurtado. Acreditado por la CNA por 4 años, hasta diciembre de 2021.

DOCTORADO EN PSICOLOGÍA

Acreditado por la CNA por 3 años, hasta mayo de 2021: máximo de años otorgados por la CNA para un Doctorado sin egresados.

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

No acreditado, en proceso de evaluación.

DOCTORADO EN EDUCACIÓN SUPERIOR

Dictado en conjunto con la Universidad de Leiden.

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Acreditado por la CNA hasta 2020. Acreditación prorrogada según Resolución Exenta DJ N°140-4.

DOCTORADO EN ASTROFÍSICA

Acreditado por la CNA por 3 años hasta diciembre 2022: máximo de años otorgados por la CNA para un Doctorado sin egresados.

**7 DOCTORADOS
EN ÁREAS
SELECTIVAS**

www.postgrados.udp.cl

	5 AÑOS	UNIVERSIDAD ACREDITADA EN TODAS LAS ÁREAS
	Gestión Institucional, Docencia de Pregrado, Investigación, Docencia de Postgrado y Vinculación con el Medio	
	Desde octubre de 2018 hasta octubre de 2023	

udp UNIVERSIDAD
DIEGO PORTALES

Síndrome de la cabaña

POR MATÍAS CELEDÓN

La casa como un espacio de la memoria es una imagen frecuente. En la Antigüedad, era reconocida la eficacia de una arquitectura familiar para situar y recordar mejor el orden y las partes de una historia. Antes que una casa *ideal*, los manuales de retórica sugerían discurrir sobre un espacio conocido. Se sabe que en cuanto se habita, la casa de la historia cambia.

Mientras el mundo mira cifras confinado, llegan noticias alentadoras desde Vietnam. El acertado manejo de la pandemia ha permitido llevar a cabo sin mayores contratiempos la conmemoración de los 45 años de la liberación de Saigón. Las actividades se han concentrado en la explanada de la plaza Ba Dinh, en el centro de Hanói, frente al Mausoleo de Ho Chi Minh. Al aniversario del final de la guerra contra Estados Unidos, se suman los festejos por el cumpleaños 130 de Ho Chi Minh, su autor intelectual.

En rigor, es difícil establecer con precisión el año de nacimiento de Ho Chi Minh. En su vida utilizó más de 90 nombres, chapas y seudónimos, dejando una estela difusa de formularios adulterados desde su juventud, ya que su padre era perseguido por las autoridades coloniales francesas. Cabal arquetipo del caudillo revolucionario, su rastro se pierde en el tiempo; la multiplicación de los nombres le permitía estar en dos lugares al mismo tiempo y desaparecer. Figura trascendental del siglo XX, el poeta y estadista Ho Chi Minh fue uno de esos raros casos que suscitan una admiración prácticamente unánime, incluso en sus adversarios.

Reconozco que cuando fui, llegué atraído por la reliquia. ¿Cuánta gente queda embalsamada en el mundo? Aunque la principal atracción de la plaza Ba Dinh es el complejo funerario donde se conserva el cuerpo, el parque incluye senderos y cuidados

jardines que resultan mucho más agradables que el monumento. Hay puentes con vistas hermosas a una pequeña laguna artificial y caminos que conducen más allá del palacio presidencial, hasta su deslinde con el jardín botánico de Hanói. Al salir del mausoleo, me acuerdo que caminé encandilado siguiendo a la gente por un camino de grandes árboles y un inolvidable olor a mango. El intenso olor de la fruta madura despejó enseguida el halo mortuario. Al cabo de un rato, caminando hacia la salida, el sendero regresaba en dirección hacia el estanque. A espaldas del Mausoleo, en un rincón del parque, estaba la cabaña donde Ho Chi Minh vivió sus últimos 11 años.

La “casa Zancuda” fue entregada como regalo de cumpleaños y se inspiró en la estructura de las casas nativas de las minorías étnicas del norte de Vietnam. Con el tiempo, el recuerdo de esa cabaña me ha impresionado más que su cuerpo embalsamado. El lugar es la antítesis de la residencia de un gobernante. La casa es un sencillo palafito construido hace 65 años en un rincón del parque, frente a la pequeña laguna donde en las tardes solía pescar. Es un hecho que en ningún otro lugar vivió más tiempo. El funcionario del ministerio de vivienda designado para su construcción, fue invitado a conversar con él junto al estanque: la casa tenía que ser de madera sencilla, con lo justo para que viva una persona; en los pasillos se debía poder transitar libremente o tener espacio para sentarse a leer; y la escalera, tendría que ser lo suficientemente amplia para que dos personas pudieran pasar sin incomodarse.

En su libro *La dimensión oculta*, el antropólogo Edward T. Hall reflexiona sobre el uso y las relaciones que establecemos con el espacio y entre nosotros mismos. Allí, señala que aunque las normas proxémicas sean distintas según los diferentes contextos culturales, hay caracteres fijos (como la casa) que dan cuenta y organizan las actividades. Sobre la relación entre la fachada que la gente presenta al mundo y la persona que se oculta tras ella, observa que el uso mismo de la palabra “fachada” es en sí revelador, en tanto reconoce que hay una arquitectura íntima escondida, una estructura vedada de planos ocultos y espacios por penetrar. “Mantener una fachada –observa Hall– puede costar mucho esfuerzo. La arquitectura se echa esa carga a cuestas y se la quita a la gente”.

En su simpleza elemental, parte de lo excepcional de la cabaña es justamente la ausencia de un frontis. La casa es un lugar abierto donde pareciera que no hay nada que ocultar. La planta baja es un espacio de tránsito integrado al jardín que sostiene las dos habitaciones del segundo piso (la pieza y el despacho) de manera tan ligera, que la cabaña en su equilibrio pareciera no necesitar los pilotes.

Para Edward T. Hall, el hecho de que pocas personas tengan su oficina en casa –aunque el libro se

publicó en 1966, puede explicar en parte por qué hoy estamos entre el síndrome y la fiebre de la cabaña-, también responde a que la mayoría, somos o seríamos, distintas personas en la oficina y en la casa. “La separación de despacho y hogar en esos casos contribuye a impedir que esas dos personalidades, a menudo incompatibles, choquen violentamente y hasta puede servir para estabilizar una versión idealizada de cada una, conforme con la imagen proyectada por la arquitectura y por el ambiente” (esto subrayaría otro aspecto excepcional del palafito).

Tal vez haya una clave oculta en el poema de Linh Dinh, “Arquitectura vietnamita tradicional”: “Una casa sin puertas. Para entrar hay que meterse por la ventana. Cualquier ventana. Romper el vidrio si es necesario. Toda entrada debiera ser ilícita. Ninguna entrada libre vale la pena que la atraviesen (...)”. El alcance de las metáforas puede ser decisivo para entender una guerra. No pocos poetas han hecho de su oficio un arte marcial. Entre esas cuatro paredes, Ho Chi Mihn resistió los años más duros del conflicto y supo articular, con lo mínimo, una estrategia militar que le terminó dando un triunfo épico.

¿De qué manera, una obstinada y precaria guerrilla, puede doblar las rodillas de un gigante?

“Más que paciente, inmovible”, escribió en su *Diario de prisión*.

Los recuerdos de la guerra persisten entre Vietnam y Estados Unidos. En abril de este año, el *Washington Post* observaba que mientras en Hanói, se desarrollaban normalmente las celebraciones por los 45 años del final de la guerra, las víctimas por el coronavirus en Estados Unidos ya superaban los 58.220 norteamericanos que habían muerto en las dos décadas de conflicto.

“Vietnam aprovechó una larga historia de preparación para el peor de los escenarios, mientras se mantiene flexible para adoptar reformas cruciales y la transición hacia la nueva normalidad”, destacó el líder del Programa para Vietnam del Banco Mundial en junio.

Más allá de la imagen retórica, el sentido de una casa como algo vivo no es tan impreciso. Una casa cambia después de que alguien muere. El deseo de Ho Chi Minh era ser cremado y que sus cenizas fueran esparcidas por todo Vietnam. Hasta la inauguración del mausoleo en 1975, el cuerpo debió ser custodiado y trasladado en secreto. Resulta significativo que los esfuerzos de la inteligencia estadounidense se hayan enfocado en encontrar el cuerpo, mientras la cabaña seguía en pie. Da la sensación de que la casa, como la memoria, en sí misma es una especie de lugar donde se juntan toda clase de imágenes, sueños y recuerdos, amontonándose en un espacio que parece siempre el mismo.



La “casa Zancuda” fue entregada como regalo de cumpleaños a Ho Chi Mihn y se inspiró en la estructura de las casas nativas de las minorías étnicas del norte de Vietnam.

La cabaña de Ho Chi Mihn guarda una cualidad más profunda: mientras su figura se mantiene intacta, embalsamada, el espacio lo recuerda dando cuenta de su ausencia. Para Gastón Bachelard, sería la poética de un habitar primitivo, “una cualidad común a ricos y pobres”. En su notable ensayo “En la pieza oscura”, Brian Dillon sugiere que la verdadera sustancia de una casa –las capas de ladrillo, el yeso, la pintura, el papel mural– no es real; lo cierto es el espacio, el interior, el lugar donde nos movemos.

“Esta casa no es grande ni pequeña,/ pero al menor descuido se borrarán las señales de ruta/ y de esta vida al fin, habrás perdido toda esperanza”, escribe Juan Luis Martínez en “La desaparición de una familia”. En una conversación con Guadalupe Santa Cruz, a propósito de ese poema, ambos coincidían en que las casas de la infancia “son el primer recorte en el espacio a través del cual uno mira el mundo” y que uno “busca en el sueño, siempre”. Martínez creía que la ausencia de la madre en el poema era sustituida por la propia casa. “Uno solo puede perderse en la madre –le aclaraba Santa Cruz–. Seguramente los muros son el padre, pero la casa...”.

Cabe la posibilidad de que la naturaleza no destruya las cosas hasta la nada. Me acuerdo que cuando salí de la cabaña de Ho Chi Mihn, las carpas todavía se acercaban a la orilla cuando alguien aplaudía cerca del estanque. [S]



Ilustración: Sebastián Illabaca

“Porque las palabras del año pasado pertenecen al lenguaje del año pasado, y las palabras del próximo año esperan otra voz”.
- T. S. Eliot

revistasantiago.cl

Síguenos en redes sociales:

[facebook/revistasantiago](https://facebook.com/revistasantiago)

[twitter/santiagorevista](https://twitter.com/santiagorevista)

[instagram/revistasantiago](https://instagram.com/revistasantiago)

—

También visita nuestro sitio web
revistasantiago.cl

Todas las semanas nuevos
artículos, críticas y entrevistas.