

Coronavirus: la transformación de un mundo

Badiou, Cordua, Nancy, Bisama, Butler, Edwards y más



El impacto en los cuerpos, la vida
en comunidad y la economía

SANTIAGO

Director

Carlos Peña

Editor

Álvaro Matus

Directora de arte

Emilia Edwards

Periodista

Matías Hinojosa

Colaboradores

Milagros Abalo, Marcela Aguilar, Ignacio Alborno, Gonzalo Argandoña Lazo, Álvaro Bisama, Cristóbal Carrasco, Matías Celedón, Bruno Cuneo, Sebastián Edwards, Paula Escobar Chavarría, Alberto Fuguet, Federico Galende, Marisol García, Cecilia García-Huidobro Mc., Daniela Gaule, Rafael Gumucio, Daniel Hopenhayn, Sebastián Ilabaca, Andrea Jeftanovic, Guillermo Machuca, Constanza Michelson, Sergio Missana, Virginia Moreno, Rodrigo Olavarría, Fernando Pairican, María José Pavlovic, Cristóbal Peña, Rafael Piñeiro Rodríguez, Jorge Polanco, Pablo Riquelme, Juan Rodríguez M., Hernán Ronsino, Fernando Rosenblatt, Miguel Saralegui, Patricio Tapia, Joaquín Trujillo Silva, Verena Urrutia.

Comité editorial

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

—

Dirección: Manuel Rodríguez Sur 415, Santiago.

—

Diseño

Paola Irazábal - ESTUDIO PI
www.estudiopi.cl

Fotografías

Alamy en páginas:
32, 45, 46, 57, 62, 65, 69, 71,
79, 81, 99, 113, 123.

—

revistasantiago.cl
facebook/revistasantiago
twitter/santiagorevista
instagram/revistasantiago

#9

Abril 2020,
Santiago de Chile

ÍNDICE

- 6** PERSONAJE
Mary Beard,
pensar a largo plazo,
por Álvaro Matus
-
- 8** CORONAVIRUS :
LA TRANSFORMACIÓN
DE UN MUNDO
- Nuestra frágil memoria
de las pandemias,**
por Gonzalo Argandoña Lazo
- La nebulosa crisis de
influenza de 1918,**
por Sebastián Edwards
- Sobre la situación epidémica,**
por Alain Badiou
- El capitalismo tiene sus límites,**
por Judith Butler
- Carla Cordua: “Los tiempos
serán nuevos, a pesar de las
fuerzas conservadoras”,**
por Paula Escobar Chavarría
- Cuatro crisis superpuestas:
no es solo un virus,**
por Cédric Durand y
Razmig Keucheyan
- Comunovirus,**
por Jean-Luc Nancy
- El silencio es otra
forma del ruido,**
por Álvaro Bisama
- La peste en Atenas,**
por Tucídides
-
- 42** LAGUNAS MENTALES
Espíritu de secta,
por Manuel Vicuña
-
- 44** **Intelectuales en tiempos
movidos: inspectores de
aves, conejos y huevos,**
por Rafael Gumucio
- 49** PLAZA
PÚBLICA
-
- 50** **Conflicto, polarización
y democracia,**
por Rafael Piñeiro Rodríguez
y Fernando Rosenblatt
-
- 55** BRÚJULA
-
- 56** **La palabra maldita,**
por Hernán Ronsino
-
- 61** **Populismo: la ilusión de
un sistema sin castas,**
por Miguel Saralegui
-
- 64** **Carretera al infierno,**
por Sergio Missana
-
- 70** **Desátenlo y déjenlo ir:
otra vez el capital y
el trabajo,**
por Juan Rodríguez M.
-
- 75** PENSAMIENTO
ILUSTRADO
-
- 76** **Uno + uno:
individualismo de masas,**
por Constanza Michelson

- 79** Género, etnia, religión, clase:
el debate en torno a la identidad
¿Quiénes somos?,
por Patricio Tapia
La disputa por la identidad,
por Fernando Pairican
Crítica de la víctima,
por Daniele Giglioli
Un neoyorquino en Kansas,
por Guillermo Machuca
-
- 98** *Rebecca Solnit: "La
violencia contra las
mujeres es la más
extendida e impactante
en el mundo",*
por Cristóbal Carrasco
-
- 102** *Hannah Arendt:
pétalos y roca,*
por Héctor Soto
-
- 106** *Apuntes sobre cine y
revuelta: itinerarios
documentales,*
por Ignacio Albornoz
-
- 111** LOS ARTÍCULOS MÁS
LEÍDOS DE LA WEB
-
- 112** *Andrés Bello, a
pesar del desorden,*
por Joaquín Trujillo Silva
-
- 115** RELECTURAS
*Calvino en el
espejo retrovisor,*
por Cecilia García-Huidobro Mc.
-
- 116** *De entre los muertos,*
por Marcela Aguilar
-
- 120** LIBROS USADOS
El piano y el diván,
por Bruno Cuneo
-
- 122** *El arte de no fugarse,*
por Alberto Fuguet
-
- 126** VIDAS PARALELAS
*Aristócratas, performers y
radicales: Catalina Sforza y
lady Hester Stanhope,*
por Federico Galende
-
- 128** ARQUETIPOS DE
SITUACIÓN
Los armados,
por Milagros Abalo
-
- 129** CRÍTICAS DE
LIBROS Y CINE
- Libros**
*Desigualdad. Raíces históricas y perspectivas
de una crisis de Nicolás Eyzaguirre,*
por Daniel Hopenhayn
60 muertos en la escalera de Carlos Droguett,
por Jorge Polanco
Los errantes de Olga Tokarczuk,
por Andrea Jeftanovic
Chacarillas. Los elegidos de Pinochet
de Guido Arroyo y Felipe Reyes,
por Cristóbal Peña
*Batuta rebelde. Jorge Peña Hen, una biografía
(1928-1973)* de Patricia Politzer,
por Marisol García
Estambul Estambul de Burhan Sönmez,
por Rodrigo Olavarría
- Cine**
Watergate de Charles Ferguson,
por Pablo Riquelme
-
- 138** TURISMO ACCIDENTAL
Formas iniciales,
por Matías Celedón
-
- 140** PENSAMIENTO
ILUSTRADO

Mary Beard, pensar a largo plazo

POR ÁLVARO MATUS

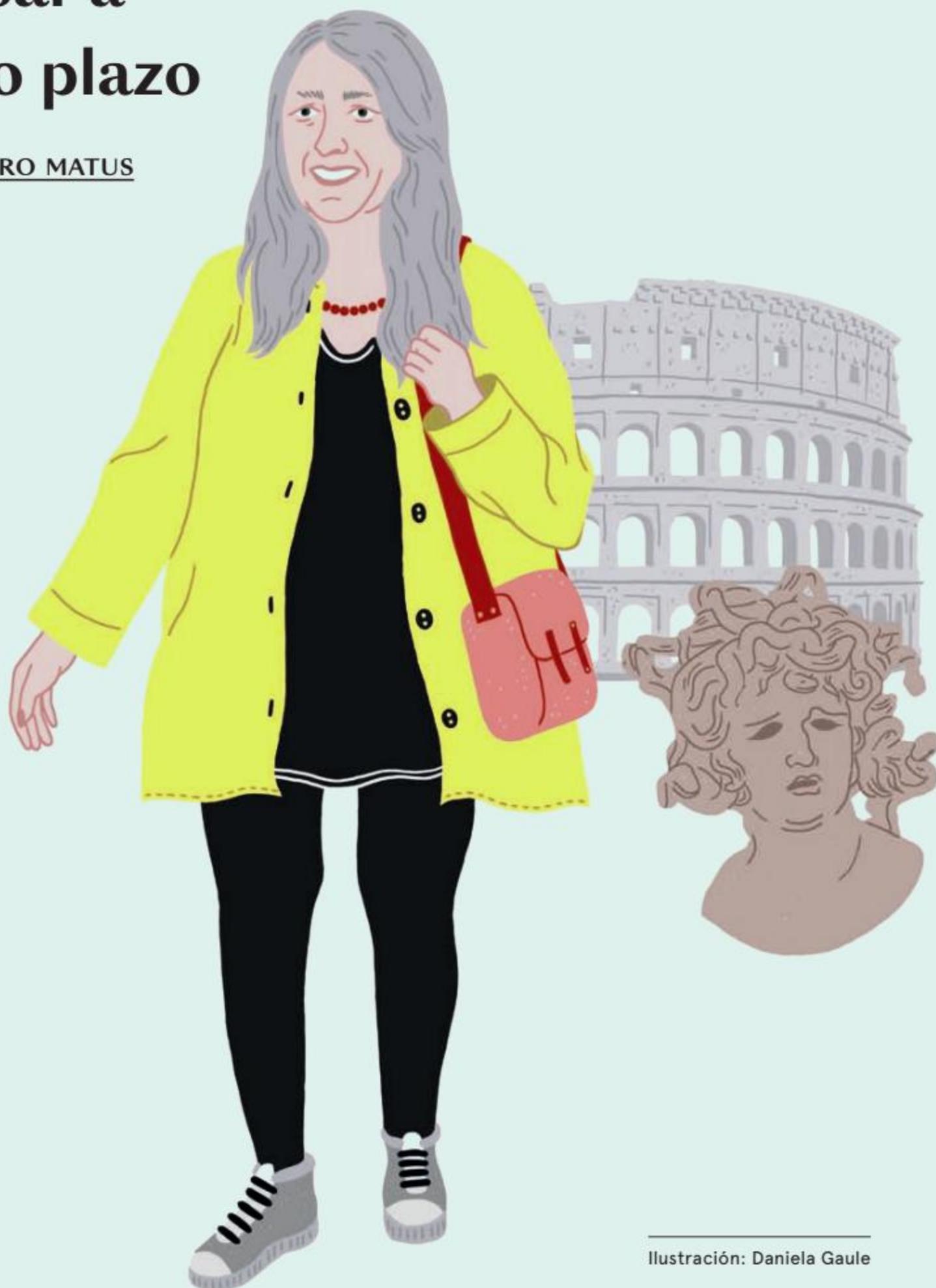


Ilustración: Daniela Gaule

En una columna reciente lanza preguntas simples, que siguen sin respuesta: ¿qué puede hacer alguien que se contagió y luego recuperó del coronavirus? Si son inmunes, ¿deberían ayudar a sus vecinos mayores o comer en restaurantes vacíos para que no quiebren? Y si la ciencia es exacta, ¿por qué hay tantos puntos de vista diferentes a la hora de encarar la epidemia?

Aunque el tráfico de las comunicaciones nunca había sido tan intenso como ahora, son pocos los intelectuales que nadan con soltura en las aguas del conocimiento especializado y en esas playas populosas en las que se refrescan los lectores comunes. Mary Beard constituye una de las excepciones: su figura condensa por igual el prestigio y la masividad, la perspectiva histórica y el nervio por la contingencia, el refinamiento y la polémica. Profesora de estudios clásicos en la Universidad de Cambridge y autora de 14 libros, es también editora de la sección de clásicos del *Times Literary Supplement*, mantiene un blog en esa misma revista (*A Don's Life*), colabora en Radio 4 y ha conducido documentales para la BBC que se convirtieron en fenómenos de audiencia: *Roma: un imperio sin límites*, *Cómo vivían los romanos*, *Los secretos de Pompeya* y *Calígula*.

Su blog es un gran ejemplo del puente que establece entre pasado y presente. No se trata de comparaciones directas o esquemáticas, sino de enriquecer el debate con una mirada de largo plazo, atenta a esos símbolos y conceptos de antaño que, no obstante las diferencias, iluminan nuestro presente. La vida cotidiana –los exámenes para entrar a la universidad, la demencia senil, los excusados del baño– y los temas que agitan la coyuntura forman parte de una trama donde los clásicos siguen teniendo algo que decir. Basta con pensar que EE.UU. fue creado por refugiados, al igual que Roma, y buena parte del poder de ambos se ha basado en la capacidad para asimilar a extranjeros. Pero eso pareciera estar cambiando... y ese cambio es una buena razón para leer a Mary Beard.

En una columna reciente subrayaba la imposibilidad de saber las dimensiones del contagio por coronavirus, puesto que a la gran mayoría se le pide que ante una tos seca y un poco de fiebre, se quede en casa. ¿Cómo saber si se tuvo la enfermedad y no una simple gripe? Y luego: ¿qué puede hacer alguien que

se contagió y luego recuperó? Si son inmunes, ¿deberían ayudar a sus vecinos mayores o comer en restaurantes vacíos para que no quiebren? Y si la ciencia es exacta, ¿por qué hay tantos puntos de vista diferentes a la hora de encarar la epidemia?

De pronto la ciencia no es más que otra forma de interpretar la realidad, y esa sola duda es también una razón para leer a Mary Beard.

En el texto sobre David Cameron y su vínculo con los *Panama papers*, estableció un paralelo entre las vidas de los ricos actuales y los de Atenas. “Nuestros dilemas son los mismos que los del tiempo de Cicerón”, ha dicho quien también condenó que se representara a Trump durante la campaña electoral como un Perseo con la espada en una mano y, en la otra, la cabeza de Hillary Clinton/Medusa, decapitada.

Mary Beard es consciente de que la plaza pública continúa siendo territorio masculino, como en la Antigüedad. Al inicio de la *Odissea* –recuerda en “La voz pública de las mujeres”– Telémaco hace callar a Penélope, su madre, cuando entra al salón donde sus pretendientes escuchan a un poeta que canta las dificultades de los héroes griegos para regresar a casa. “Tú vete a tus aposentos de nuevo y atiende tus propias labores, al telar y a la rueca”, ordena el hijo. “Hablar les compete a los hombres”.

A partir de esta escena fundacional de la cultura occidental, Beard despliega un análisis acerca de la masculinidad, que entre otras cosas está definida por su capacidad de intervenir en el discurso y en la política, en circunstancias de que a la mujer le es dado hablar en el foro público solo como víctima, nunca en representación de la comunidad.

A la propia Beard, cuando empezó a ser atacada en redes sociales por algunas opiniones y hasta por su apariencia física (no se corta ni tiñe el pelo, apenas se maquilla y se viste con impermeables colorinches y zapatillas con caña), le recomendaron que guardara silencio. Pero

Beard no es Penélope: expuso a sus agresores, discutió con algunos, consciente de que el silenciamiento es una “subcategoría del abuso”. Desde entonces se convirtió en una especie de baluarte para las mujeres de más edad –ella tiene 65 años– que aprecian su libertad y absoluto desdén por mitigar los efectos del tiempo sobre el cuerpo.

Asimismo, se ha erigido como punta de lanza del feminismo, a pesar de que su propia carrera no se concentró en desentrañar la vida de las mujeres en la Antigüedad ni se afilió a los estudios de género. Su tesis doctoral versa sobre la religión romana, y sus libros posteriores se esfuerzan por incorporar la experiencia de la gente común y corriente, de cualquier sexo y edad. Así, Julio César o Alejandro Magno conviven en sus páginas con esclavos, soldados, artesanos y artistas; y el conocimiento lo constituye a partir tanto de fuentes oficiales –Cicerón, Virgilio– como del análisis de una moneda, la comparación entre dos vestidos o del relato inscrito en una lápida.

Pocos historiadores se han empecinado tanto como ella en extraer el humor del pasado y en subrayar su carácter conjetural: es historia con imaginación, con dudas, altamente deductiva. Por eso quizá resulte tan cercana y original en sus aproximaciones a la comida, la moda, las viviendas, los nacimientos, la higiene, la sexualidad o la violencia doméstica. En este último plano debe llevar otra batalla: contra lo políticamente correcto. Ante las demandas de los alumnos que desean que se avise cuando se van a tratar temas como las violaciones o el femicidio, Beard es tajante: “Mis estudiantes son jóvenes y claro que me preocupo por ellos, pero cuidarlos no significa alejarlos de lo que ha ocurrido”, señala. “Ser universitario implica la posibilidad de que te ofenda lo que vas a escuchar, pensar siempre es difícil”. [S]



CORONAVIRUS: LA TRANSFORMACIÓN DE UN MUNDO

Nuestra frágil memoria de las pandemias
por Gonzalo Argandoña

La nebulosa crisis de influenza de 1918
por Sebastián Edwards

Sobre la situación epidémica
por Alain Badiou

El capitalismo tiene sus límites
por Judith Butler

**Entrevista a Carla Cordua: “Los tiempos
serán nuevos, a pesar de las fuerzas conservadoras”**
por Paula Escobar

Cuatro crisis superpuestas: no es solo un virus
por Cédric Durand y Razmig Keucheyan

Comunovirus
por Jean-Luc Nancy

El silencio es otra forma del ruido
por Álvaro Bisama

La peste en Atenas
por Tucídides

Nuestra frágil memoria de las pandemias

Ante la vorágine de datos y curvas epidemiológicas, el frenesí de investigaciones en curso y las álgidas controversias respecto de los mejores caminos para abordar el covid-19, resulta conveniente tomar distancia y analizar el impacto que vivió el mundo hace un siglo, cuando la gripe española barrió con la vida de hasta 100 millones de personas. ¿Cómo es posible que todavía un virus haga tambalear las economías del mundo entero? ¿De qué nos sirven los avances científicos, si somos incapaces de controlar un desastre de esta envergadura? O quizás lo más esencial: ¿qué lecciones podemos sacar mirando hacia el pasado?

POR GONZALO ARGANDOÑA LAZO

Son tan antiguas como la civilización. Desde que el ser humano hizo la transición de un estilo de vida de cazadores-recolectores hacia una sociedad sedentaria, gracias a la agricultura y ganadería, con la consiguiente proliferación de pequeñas aldeas y más tarde de atiborradas ciudades, las epidemias nos han acompañado a lo largo de los milenios. De hecho, el mismo concepto de aislamiento y confinamiento tan en boga por estos días, se conoce desde tiempos bíblicos. Existen registros de su práctica en varios lugares del mundo a lo largo de la historia.

En el Levítico, uno de los libros del Antiguo Testamento, escrito alrededor del siglo VII antes de Cristo, se hace una mención a esta vieja práctica de separar a las personas infectadas para prevenir el contagio de las enfermedades: "Si la mancha brillante en la piel es blanca pero no parece ser más profunda que la piel y el cabello no se ha vuelto blanco, el sacerdote debe aislar a la persona afectada durante siete días. En el séptimo día el sacerdote debe examinarlo, y si ve que la llaga no ha cambiado y no se ha extendido en la piel, debe aislarlo durante otros siete días" (Levítico 13:4).

Así como hoy presenciamos disputas y roces entre el Ministerio de Salud, los alcaldes, el Colegio Médico y la comunidad de científicos respecto de cómo lidiar con la emergencia, podemos imaginarnos los debates que se deben haber producido en esa época sobre si aislar o no a grupos de personas o a una comunidad entera, más aún cuando estaban muy lejos de comprender la verdadera naturaleza de las enfermedades y sus mecanismos de transmisión.

De esa reclusión inicial de siete días de tiempos bíblicos, con el paso de los siglos se fue aumentando progresivamente el tiempo de aislamiento. Así fue como surgió la palabra cuarentena, que proviene de *Quaranta giorni* en italiano, que a su vez proviene de la palabra *quadraginta* en latín y que puede traducirse como cuatro veces 10.

El concepto tuvo un origen religioso al principio y más tarde se comenzó a usar con el sentido médico del término, por el aislamiento de 40 días que se les aplicaba a las personas sospechosas de portar la temible peste bubónica, durante la pandemia del siglo XIV y XV. En esa época terrible de la Muerte Negra, se estima que falleció por lo menos un 30 por ciento de la



El triunfo de la muerte, de Pieter Bruegel el Viejo.

población de Europa y una proporción significativa de la población de Asia. Ante la emergencia sanitaria, se implementó el aislamiento para las naves y las personas como una medida desesperada para intentar frenar la plaga. Un documento de 1377 indica que en la Ciudad-Estado de Ragusa, en Dalmacia (actual Croacia), los viajeros y visitantes debían pasar 30 días *-treintena-* en un lugar restringido, en un comienzo islas cercanas, a la espera de si desarrollaban síntomas de la enfermedad.

En 1448, el senado de Venecia prolongó el período de espera a 40 días, dando inicio a la palabra cuarentena, tan universal en estos días. Sin el desarrollo de la ciencia actual ni la tecnología del siglo XXI, basados meramente en la práctica de ensayo y error, se observó que la enfermedad tardaba no más de 39 días en aparecer y quienes tenían la fortuna de sobrevivir no volvían a contagiarse.

De acuerdo a estimaciones actuales, la peste bubónica habría tenido un período de 37 días desde la infección a la muerte, por lo que las cuarentenas europeas habrían sido un método efectivo para dilucidar la salud de las tripulaciones que llegaban en barcos con víveres y mercancías.

Es un ejemplo de cómo la capacidad de observación y la racionalidad pueden eventualmente llegar a buenas conclusiones, aun en las circunstancias más desesperadas.

EL VIRUS, LA GUERRA, EL DESASTRE

Realicemos ahora un salto en el tiempo de varios siglos, hasta los estertores de la Primera Guerra Mundial, que significó grandes aglomeraciones de soldados y el contacto estrecho de personas de distintas nacionalidades, que luego volvían a sus países de origen tras ser dados de baja. Fue el escenario ideal para la propagación de un virus cuyo origen hasta el día de hoy es motivo de discusión. Una de las teorías señala que surgió de una mutación genética, posiblemente en Asia. Se trata de la influenza tipo A, conocida como H1N1. Pero más allá de su identificación biológica, se la conoció popularmente como gripe española, por razones geopolíticas más que por el origen de la enfermedad. Con las potencias europeas y Estados Unidos en guerra, la prensa de esos países no informaba libremente de la infección que viajaba de manera alarmante dentro de la población, mientras que en



Se cumple un siglo desde que nuestro país sufrió el embate de la epidemia reconocida como la más mortal del siglo XX: la gripe española.

España, país neutral en el conflicto, sí se publicaban reportes de prensa alertando de esta enfermedad respiratoria. A ojos del público, entonces, se identificó a este nuevo mal con la península Ibérica.

Pero los virus poco tienen que ver con censura y con los deseos o buenas intenciones de los políticos, como lo han podido comprobar en las últimas semanas Donald Trump en Estados Unidos, el presidente Xi Jinping en China y buena parte de los mandatarios en el mundo.

La H1N1 se hizo global gracias al masivo y rápido movimiento de tropas. Desde su surgimiento en enero de 1918, llegó a infectar a unos 500 millones de personas, alrededor de un cuarto de la población de aquella época. Las estimaciones respecto del número de fallecidos son variadas, llegando incluso a 100 millones de víctimas fatales, constituyendo una de las pandemias más mortales en la historia de la humanidad. En 24 meses, provocó más muertes que el VIH en 24 años y más fallecidos que la Peste Negra en un siglo.

En el caso de Chile, la primera ola de contagios se produjo en octubre de 1918, teniendo un peak en diciembre de 1919, con un impacto moderado. Después de unos meses de tranquilidad, con la llegada del invierno se produjo una segunda ola de contagios, que alcanzó un peak de muertes en agosto de 1919. La primavera y el verano de 1920-1921 trajeron una tercera ola pandémica, que afectó a solo cuatro provincias, que fue seguida de una cuarta ola y final, de junio a diciembre de 1921, que se vivió con mayor fuerza en Santiago. En esta ciudad, la estimación del aumento de la tasa de mortalidad fue de 99,7 muertes por cada 10 mil habitantes, correspondiente a un alza de 42,8% de la tasa de mortalidad. Se estima que durante todo

el período que la gripe española afectó al país, fallecieron alrededor de 40.000 personas por esta causa en Chile.

En el artículo "Chile entre pandemias: la influenza de 1918, la globalización y la nueva medicina", publicado en la *Revista Chilena de Infectología*, se relata que la Policía de Aseo y Ornato recorría cada barrio capitalino inspeccionando y, eventualmente, clausurando conventillos, ferias y todos los lugares en donde se detectara algún atisbo de la enfermedad. También se adoptaron decisiones polémicas para la época, tales como la suspensión de la romería a los cementerios el 1 de noviembre y la prohibición de la comercialización en la Vega Central, lugar que parte de la prensa y del público identificó como el foco principal de contagio. El mismo autor señala que el impacto de la crisis fue tal que –como contrapartida– contribuyó a dar un nuevo impulso a la modernización de la salud pública chilena y a la instauración en la década de 1920 al modelo de la medicina preventiva.

Además del impacto en la salud, la economía también sufrió los efectos. La pandemia afectó a una población mundial que ya padecía el impacto de la Primera Guerra Mundial, con altos índices de pobreza, desnutrición y malas condiciones sanitarias. En Estados Unidos, ciudades como Nueva York y Filadelfia entraron en cuarentena total. Los negocios cerraron, se cancelaron los eventos deportivos, se prohibieron las reuniones privadas, incluyendo los funerales.

Para hacernos una idea del impacto global de la pandemia, podemos rescatar algunos fragmentos de un ilustrador artículo titulado "Las lecciones de la pandemia", publicado el 30 de mayo de 1919 por la revista *Science*: "La pandemia que acaba de barrer la Tierra no ha tenido precedentes. Han existido epidemias

más mortales, pero ellas han sido más circunscritas; han existido epidemias casi tan extendidas, pero han sido menos mortales. Inundaciones, hambrunas, erupciones volcánicas y terremotos, todos ellos han escrito sus historias en términos de destrucción humana casi demasiado terribles para su comprensión. Sin embargo, nunca antes ha habido una catástrofe tan repentina, tan devastadora y tan universal”, dice el texto escrito hace un siglo.

Aun en el centro de la pandemia, el artículo propone una visión de contexto, entregando algunas conclusiones de la comunidad científica y médica de aquel entonces. El texto plantea que tres factores principales jugaban en contra de una mejor prevención de la enfermedad. Como un ejercicio de reflexión y comparación con el presente, resumimos esos tres factores:

a) La indiferencia pública: “La gente no aprecia los riesgos que corre. La gran complejidad y rango en severidad de las infecciones respiratorias confunden y esconden el peligro. Las infecciones varían desde el resfrío común hasta la neumonía. (...) Los síntomas al comienzo pueden ser idénticos a los de un resfrío común y la verdadera naturaleza de la

enfermedad puede escapar inadvertida hasta que el paciente muestra síntomas alarmantes e indesmentibles. Para ese entonces, otras personas pueden haber sido infectadas”.

b) El carácter personal de las medidas que deben ser aplicadas: “Las excreciones de la nariz y la garganta son proyectadas en el aire, contaminando las manos, la comida, las ropas y el ambiente de la persona infectada. Esto es hecho de manera inconsciente, invisible, sin sospechar. Las medidas de prevención recaen en las personas que ya están infectadas, mientras que las personas no expuestas poco pueden hacer. La carga es puesta donde probablemente no será bien llevada. No forma parte de la naturaleza humana para una persona que cree que solo tiene un ligero resfrío, encerrarse en un aislamiento rígido”.

c) La naturaleza altamente infecciosa de las enfermedades respiratorias, que añade dificultad a su control: “Todos los intentos de excluir la infección de la comunidad parecen haber fracasado. Hay una y solo una manera de prevención absoluta, y es estableciendo un aislamiento absoluto. Es necesario desconectar a aquellos que son capaces de transmitir el virus de aquellos que son capaces de ser infectados, o viceversa”.

Publicadas hace 101 años, estas palabras resuenan con los debates del presente, con el *hashtag* #quedatencasa de las redes sociales de hoy, con las denuncias y reclamos contra las personas infectadas asintomáticas que no respetan su cuarentena y exponen a los demás al contagio, así como la falsa

dicotomía entre empleo y salud, que en ocasiones se toma los editoriales de la prensa nacional.

Si bien hace un siglo no existía el desarrollo biotecnológico de hoy, resulta interesante también recordar cuál era el decálogo que se proponía para hacer frente a la enfermedad. Estas son las medidas que propone el artículo de 1919 de *Science*, como un mero ejercicio de comparación, no necesariamente para seguirlo como consejo médico en la actualidad:

1.- Evite aglomeraciones innecesarias.

2.- Contenga su tos y

estornudos: otros no quieren los gérmenes que usted expulsa.

3.- Recuerde las 3L: una boca limpia, una piel limpia y ropas limpias.

4.- Trate de mantenerse fresco cuando camine y cálido cuando duerma.

5.- Abra las ventanas, siempre en el hogar y en la oficina cuando es posible.

6.- La comida ganará la guerra si le da una oportunidad: ayude eligiendo bien y masticando de manera correcta su comida.

7.- Su destino puede estar en sus propias manos: lave sus manos antes de comer.

8.- No use una servilleta, toalla, cuchara, tenedor, vaso o taza que haya sido usada por otra persona y no haya sido lavada.

9.- Evite ropas ajustadas, zapatos ajustados, guantes ajustados: haga de la naturaleza su aliado, no un pri-

En Santiago se clausuraron conventillos, ferias y todos los lugares en donde se detectara algún atisbo de la enfermedad. También se adoptaron decisiones polémicas para la época, como la suspensión de la romería a los cementerios el 1° de noviembre y se cerró la Vega.

sionero (posiblemente esta recomendación tenía que ver con las estrictas etiquetas de vestuario de la época).

10.- Cuando el aire es puro, respire todo lo que pueda: respire profundamente.

Si bien muchas de estas medidas son de sentido común, coinciden con los consejos actuales de mantener la distancia social y también con los llamados a poner en uso uno de los más importantes inventos en la historia de la humanidad contra los gérmenes: el simple jabón, cuyas moléculas disuelven la estructura de los virus.

Hay que recordar que los virus son estructuras relativamente sencillas: básicamente una envoltura exterior de grasa protectora, un núcleo de material genético que necesita de nuestra maquinaria celular para reproducirse y unas proteínas externas (llaves) que le permiten engancharse a las células que invadirán. Bien aplicado sobre la piel, el modesto jabón común disuelve ese envoltorio de grasa del virus.

En aquel entonces, no se conocía esta propiedad del jabón para destruir la capa exterior de los virus. De hecho, nadie había observado alguna vez un virus. No existían los microscopios electrónicos ni tampoco se había descubierto aún el material genético de los virus. Pero eso no impedía la simple constatación práctica y cotidiana de que mantener limpias las manos ayudaba a detener la infección. Nuevamente, el espíritu de observación y racionalidad que puede prevalecer en las circunstancias más adversas.

NUESTRAS VENTAJAS

Más allá de las comparaciones entre el presente y un siglo atrás en cuanto al número potencial de víctimas y las mejores medidas de prevención, hoy tenemos varias ventajas para hacer frente a la pandemia. Vale la pena recalcarlo: para la época de la gripe española, los científicos conocían la existencia de los virus, pero jamás habían observado uno.

Hoy no solo se sabe cómo aislar un virus, sino que además se puede describir su secuencia genética. En lugar de científicos y médicos manipulando muestras protegidos solo por una bata y mascarilla, hoy existen laboratorios de contención biológica nivel 3 y 4, que protegen a los técnicos y profesionales que realizan investigación. También se están probando distintas drogas ya conocidas y usadas en otras enfermedades, para ver su potencial eficacia contra el covid-19, al menos para ayudar a los pacientes más graves, donde habrá que poner en la balanza los riesgos y efectos secundarios de dichos medicamentos versus los beneficios.

Asimismo, ya existen candidatas a vacunas en curso, que demorarán varios meses en poder llegar a la meta, pero solo es cosa de tiempo.

Mientras en la arena política vemos a líderes en el mundo tomando decisiones erráticas y entrando en

una nueva era de piratería de respiradores mecánicos, la comunidad científica está dando el ejemplo de los frutos que puede obtener la humanidad cuando trabaja unida ante un tema crítico.

Así lo he podido ver personalmente en mis años dedicados a la divulgación científica, donde he tenido la oportunidad de conocer hazañas espectaculares, como el acelerador de partículas del CERN, el Proyecto Genoma Humano o la primera imagen que se obtuvo de un agujero negro gracias a una red de radiotelescopios en distintos puntos de la Tierra, los cuales transformaron al planeta en un único y gran telescopio virtual.

Hoy día, todos los grandes observatorios en el desierto de Atacama, en el norte de nuestro país, han cerrado sus compuertas hasta nuevo aviso, en un hecho inédito en la historia de la astronomía de los últimos 50 años. Pero en paralelo, hay innumerables esfuerzos de cooperación global para domar al virus responsable de la pandemia. La plataforma Crowdfight COVID-19, por ejemplo, reúne a voluntarios con investigadores que tienen tareas y necesidades específicas, desde transcribir datos hasta buscar antecedentes en la literatura científica, o simplemente enviar e-mails. Este esfuerzo ha atraído hasta ahora a más de 35 mil voluntarios (<https://crowdfightcovid19.org>).

Otro proyecto colaborativo es Solidarity, un estudio coordinado por la Organización Mundial de la Salud, para el cual en pocos días se obtuvieron más de 43 millones de dólares que donaron más de 173 mil personas y organizaciones. La investigación está analizando diferentes alternativas de tratamiento contra el virus.

Un editorial reciente de revista *Nature* señaló que la comunidad científica está “trabajando en todos los continentes, prestando su tiempo, ideas, experiencia, equipo y dinero al esfuerzo de emergencia de salud pública. Están proporcionando instalaciones de prueba de virus; donando equipos de protección personal; diseño y fabricación de ventiladores y otros aparatos de respiración. Y cuando se trata del esfuerzo de investigación en sí, miles de voluntarios de todo el mundo se suscriben con entusiasmo para decir que están disponibles para hacer lo que puedan”.

En contraste con estos esfuerzos colaborativos, las autoridades políticas en el mundo, más allá de las ideologías y partidos, tienden a moverse con lentitud, muy lejos de su respuesta a la crisis financiera de 2008, cuando los jefes de gobierno, los ministerios de finanzas, los bancos centrales y otras agencias multilaterales de préstamos se reunieron y acordaron rápidamente lo que había que hacer. La comunidad científica está haciendo su parte, ahora es el turno de los líderes mundiales y el multilateralismo para una respuesta global y efectiva ante la pandemia. [S]

La nebulosa crisis de influenza de 1918

¿Por qué el terremoto de Chillán ocupa un lugar central en nuestra memoria y la influenza de 1918 apenas es recordada? Es una pregunta válida, si pensamos que en el terremoto murieron 24 mil personas, mucho menos que durante la epidemia, donde se calculan unos 40 mil fallecidos. Este ensayo es una inmersión en los archivos de la época, con el fin de saber cómo se vivieron esos largos meses de infección y dolor. O mejor: para vislumbrar si la cuarentena y las mascarillas y los muertos de hoy también serán borrados por el olvido.

POR SEBASTIÁN EDWARDS

■ Cómo serán recordados, en muchos años más, estos meses de pandemia?

¿ Mi pregunta no se refiere a qué dirán los libros de historia. Mi interés es la memoria colectiva, la manera en que el episodio será discutido en 30 o 40 años por quienes lo vivieron. Quiero saber cómo estas vivencias serán pasadas de generación en generación, lo que los abuelos les contarán a sus nietos sobre el año 2020.

Dice Paul Ricoeur que la memoria no es lo mismo que la historia. La primera tiene precedencia sobre la segunda; poco pueden hacer los historiadores contra los argumentos basados en un “yo lo viví, estuve ahí y lo experimenté”.

Siempre me extrañó que la epidemia de influenza de 1918 –la gripe española– no ocupara un lugar prominente en nuestra memoria colectiva. No se enseña en el colegio ni es parte del baúl de los recuerdos de las familias chilenas.

¿Por qué?

Le pregunto a mi madre octogenaria si alguno de nuestros antepasados murió de complicaciones de la influenza. Me dice que cree que no. Agrega que nunca se comentó de algún deceso, debido a la gripe, en nuestra familia. Le pido que averigüe entre sus amigas y a los pocos días me confirma lo que yo sospechaba: nadie recuerda haber escuchado de víctimas de la “Pesadilla”. Es difícil creer que ningún conocido haya sucumbido ante la influenza. Después de todo, se estima que en Chile más de 40 mil personas murieron entre 1917 y 1921. Entonces le pregunto a mi madre sobre otras calamidades nacionales. Ahí cambia su tono de voz, y la veo sonreír a través del Zoom. Me dice que siempre se comentó de la mucha gente conocida –parientes, amigos– que falleció en el terremoto de Chillán de 1939. “Fue algo horrible”, asevera con una voz grave. Agrega que la madre de



Pandemia de gripe de 1918.

una tía murió aplastada por una pared de adobe. “¿La mamá de Techy?”, pregunto. Me dice que sí.

¿Por qué está Chillán en nuestra memoria y no la influenza de 1918? Es una pregunta válida. Después de todo, en el terremoto murieron 24 mil personas, mucho menos que durante la pandemia.

En mi esfuerzo por entender me sumerjo en los archivos de la época. Quiero saber cómo se vivieron esos largos meses de infección y dolor. Quiero compararlo con lo que está pasando un siglo después.

Empecemos con las cifras: en Chile, la influenza española fue particularmente severa durante 1919, cuando murieron casi 24 mil personas, de un total de 40 mil fallecidos. Fue devastadora en Santiago, Biobío, Chiloé y Magallanes.

El primer artículo de prensa sobre la gripe fue publicado por *La Nación* el 15 de octubre de 1918. Un mínimo recuadro en las páginas interiores lleva como título: “Una epidemia a las puertas de Santiago”. La nota empieza así: “En la tarde de ayer han llegado a la alcaldía algunos denuncios de personas que merecen fe, de haber aparecido la *influenza española* en el barrio *ultra Mapocho*, en donde se han observado varios casos de esta enfermedad que azota últimamente, según se nos informa, a algunos pueblos de España” (el énfasis es mío).

Al día siguiente, tanto *El Mercurio* como *La Nación* y *El Diario Ilustrado* informan que más de un centenar de personas infectadas han llegado al hospital de San Vicente. Según *La Nación*, en una “posada obrera” en Santa Filomena esquina de Recoleta hay una gran cantidad de personas afectadas. El alcalde, asegura el periodista, se comprometió a desalojar los conventillos y a desinfectar la zona.

Durante el resto de octubre, el periódico *La Nación* publica 17 artículos sobre la epidemia. Ninguno de ellos en portada. Tampoco se publica un editorial. En las páginas del diario empieza a aparecer propaganda sobre posibles medicinas que ayudan a prevenir o curar la influenza. Hoy sabemos que ninguna de ellas es efectiva.

Varios aspectos de la cobertura noticiosa llaman la atención. Los médicos no pueden ponerse de acuerdo si la mayoría de los casos son de tifus o de influenza. Hay debates, recriminaciones y acusaciones. Además, la prensa habla del tema como si se tratara de una enfermedad que afecta, esencialmente, a los pobres. Es un mal de la Chimba y de la zona ultra Mapocho –irónicamente, este es el barrio del que proviene el propietario de *La Nación*, el senador Eliodoro Yáñez-, y es producto de la falta de higiene entre la gente del pueblo. Cuando, semanas más tarde, empiezan a aparecer las noticias de “personas de sociedad” fallecidas, el

diario es cuidadoso en no decir que han sido víctimas de la pandemia. Eso es así aun cuando se informa sobre la muerte del presidente de Brasil, el señor Francisco de Paula Rodrigues, quien todo el mundo sabe que murió por complicaciones de la influenza.

Son escasas las noticias sobre el aspecto global de la enfermedad. Se menciona desde luego a España, y hay un puñado de noticias sobre Argentina, Uruguay y Brasil. Pero, a pesar de que cada día el diario dedica cuatro o cinco páginas a los avances de los Aliados en las últimas semanas de la Gran Guerra, nada se dice sobre el devastador efecto que tiene la epidemia sobre los distintos ejércitos. Lo interesante es que tan solo durante octubre de 1918, *The New York Times* publicó 269 artículos sobre la epidemia de influenza; 16 de ellos en la portada. También publicó cinco editoriales.

El 28 de octubre *La Nación* reconoce la magnitud de la crisis, e informa que el número de personas que ingresan a los distintos hospitales excede, con mucho, a los que son dados de alta. Un número elevado de pacientes son rechazados por falta de camas.

La primera información en portada publicada por *La Nación* aparece el 15 de enero: en la esquina inferior derecha de la primera página hay una fotografía de cuatro ciudadanos chilenos con máscaras muy parecidas a las usadas en estos días. El titular es "Contra la influenza", y bajo la foto se explica, como una curiosidad, que en Estados Unidos las personas son obligadas a cubrirse para no transmitir la enfermedad. Quien no usa la mascarilla debe pagar una multa de 10 dólares (unos 700 dólares de hoy). Entre las personas en la foto se encuentra Amanda Labarca, la educadora y feminista. Quince días después, el 30 de enero de 1919, *La Nación* publica su primer editorial sobre la epidemia. Reconoce que debido a otros "acontecimientos importantes, que se han llevado gran parte de la atención pública", el gobierno no se ha enfocado en la alarmante epidemia.

El 19 de agosto de 1919, el periódico publica un informe del director general de Sanidad. Afirma que ya no hay tifus en el país. La influenza, reconoce, es otra cosa. Dice el funcionario: "Esta enfermedad es de tan rápida propagación que la profilaxia pública es casi nula, porque el aislamiento de los enfermos no puede efectuarse con eficacia... El Código Sanitario no incluye en su artículo 52 la gripe entre las enfermedades que deben ser declaradas, ni obliga al aislamiento de los enfermos".

Descubro en las páginas del diario que el 20 de diciembre falleció, víctima de complicaciones de la influenza, un tío de mi madre. Mi tío bisabuelo Juan Bianchi Tupper. Me pregunto por qué mi abuela nunca mencionó el hecho. En ese entonces ella tenía 14 años, y debe haber sentido el dolor de su madre, Rosalía Bianchi de Yáñez. Para mí, es una confirmación de que la pandemia se perdió en nuestra memoria.

**INFLUENZA ESPAÑOLA
GRAN REMEDIO**

Todos los facultativos han declarado unánimes que en la mejor manera para rendirse inmunes del terrible mal, es alejarse de las grandes poblaciones a ir a respirar el aire libre y puro en los campos escogiendo un lugar en que se pueda **CUIDAR** al mismo tiempo **EL ESTOMAGO** y **LOS INTESTINOS**.

LAS TERMAS DE PANIMÁVIDA,
ES EL LUGAR IDEAL para esto.—**POR SUS AGUAS**, únicas en Chile y de verdadera eficacia en las enfermedades del estómago, de los intestinos, del hígado y de los riñones.—**POR SU CLIMA**, suavizado y purificado por grandes bosques de Pinos y Eucaliptos.—**POR SU HOTEL DE GRAN CONFORT**, y por las atenciones que en él se reciben.

FADRES DE FAMILIA
que tenéis el deber de cuidar por la salud de vuestros hijos **ALEJADLOS DEL CENTRO DE INFECCION**

CIUDADANOS de la República entera: Seguid el consejo de los Médicos

A Panimávida todos
en donde no os alcanzará el terrible flagelo.

Pedid inmediatamente datos a la Propietaria Sociedad Vinosa de Chile, Avenida Vicuña Mackenna N.º 20, o sin otro trámite anunciad telegráficamente vuestro viaje a su Concesionario **Virgilio Lazzari Y.**

Ferrocarril a la puerta. — Telégrafo Comercial

Contra la influenza

LAS AUTORIDADES NORTEAMERICANAS PARA PREVENIR EL CONTAGIO DE LA EPIDEMIA DE "GRIPPE", OBLIGAN, SO PENA DE MULTA DE DIEZ DOLARES, EL USO CONTINUADO EN LOS LUGARES PUBLICOS DE UNA MASCARILLA COMO LAS QUE SE VEN EN ESTA FOTOGRAFIA.

FORMAN EL GRUPO VARIOS DISTINGUIDOS COMPATRIOTAS QUE SE ENCUENTRAN EN SAN FRANCISCO DE CALIFORNIA: LA SEÑORA AMANDA LABARCA HUBERTSON, EL SEÑOR ENRIQUE MOLINA, LA SEÑORA ESTHER BARRAZO DE MOLINA Y LA SEÑORITA A. BARRAZO.

Archivos de prensa de la época.

Sigo sumido en los archivos, y empiezo a ocuparme de otros temas de la época. Constato que, hasta cierto modo, Chile es como la Sicilia de *El Gatopardo*: mucho cambia, pero todo sigue igual. Los entuertos políticos son similares a los de hace 100 años; las crisis de gabinete, las relaciones internacionales, las discusiones sobre política económica. Lo más impresionante, quizás, es la Guía Profesional en las últimas páginas. Muchos de los apellidos de los grandes abogados son los mismos que los de ahora. Un Chile que gira y gira sobre sí mismo.

En cierto modo mi búsqueda es un fracaso. Sigo sin entender por qué la gripe española de 1918 desapareció de nuestras remembranzas nacionales. ¿Sufrirá la peste del 2020 el mismo futuro? ¿Iremos olvidando la cuarentena y las máscaras, poco a poco? S

Sobre la situación epidémica

En esta columna, Alain Badiou —uno de los pensadores más relevantes de Europa— plantea que, contrario a lo que algunos filósofos creen, la pandemia actual no tendrá consecuencias políticas importantes: “Es una ilusión inconsistente y peligrosa imaginar que el capitalismo contemporáneo podría verse seriamente en peligro por lo que está sucediendo hoy”, escribe en este análisis que hace a partir de lo que está ocurriendo en su país, Francia.

POR ALAIN BADIOU

Desde un comienzo he pensado que la situación actual, caracterizada por una pandemia viral, no es particularmente excepcional. Desde la pandemia —también viral— del sida, pasando por la gripe aviar, el virus del ébola, el virus SARS 1, sin mencionar varias otras gripes —como el regreso de la rubeola o de las tuberculosis que los antibióticos ya no curan—, sabemos que el mercado mundial, combinado con la existencia de vastas zonas dueñas de sistemas médicos precarios y con la escasa disciplina mundial frente a las vacunaciones necesarias, produce de manera inevitable epidemias serias y devastadoras (en el caso del sida, varios millones de muertos). Salvo por el hecho de que la pandemia actual golpea a gran escala a este mundo tan cómodo llamado Occidente —hecho en sí mismo desprovisto de cualquier nueva significación, y que suscita más bien críticas sospechosas y disparates indignantes en las redes sociales—, no vi por qué —más allá de las medidas de protección obvias y del tiempo que le tomaría al virus desaparecer en ausencia de nuevos blancos— era necesario sobrerreaccionar.

Por lo demás, el nombre verdadero de la epidemia en curso debería sugerir que en un sentido no estamos lidiando con “algo nuevo bajo el sol contemporáneo”. Este nombre verdadero es SARS 2, es decir, Severe Acute Respiratory Syndrome 2 (síndrome respiratorio agudo grave 2, *N. de la T.*), denominación que señala una identificación en “segunda fase” luego de la epidemia del SARS 1, que se propagó alrededor del mundo en la primavera de 2003. Esta enfermedad se llamó entonces “la primera enfermedad desconocida del siglo XXI”. Por lo mismo, queda claro que la epidemia actual no es en absoluto el surgimiento de algo radicalmente nuevo o sin precedentes. Es la segunda de su tipo en este siglo, y se puede rastrear su filiación. A tal punto, que la única crítica seria que hoy, en materia predictiva, se le puede hacer a las autoridades es no haber financiado, después del SARS 1, una investigación que hubiera puesto a disposición del mundo médico medios de acción verdaderos contra el SARS 2.

Así que no pensé que hubiera nada más que hacer que intentar aislarme en mi casa, como todo el

mundo, y no decir nada más allá de incentivar a todos los demás a hacer lo mismo. En este punto, mantener una disciplina estricta es aún más necesario, ya que es un apoyo y una protección fundamental para todos quienes están más expuestos: los equipos médicos, por supuesto, que están en la primera línea y deben poder contar con una disciplina firme, incluso de parte de las personas infectadas; también los más débiles, como los ancianos, en especial en las casas de acogida; los que deben ir a trabajar y corren el riesgo del contagio. La disciplina de quienes pueden obedecer el imperativo de “quedarse en casa” también debe encontrar los medios para que los que prácticamente no tienen “hogar” o de frentón no tienen ni puedan tener un refugio seguro. En este caso particular, se podría pensar en una requisición de algunos hoteles.

Es cierto que estas obligaciones son cada vez más imperiosas, pero no implican, al menos en un primer examen, grandes esfuerzos de análisis o de constitución de una nueva forma de pensar.

Pero leo y escucho demasiadas cosas, incluso en mi entorno, que me desconciertan tanto por la confusión que manifiestan, como por su total inadecuación a la situación —que en realidad es simple— en la que nos encontramos.

Estas declaraciones perentorias, estos llamamientos patéticos, estas acusaciones enfáticas, adoptan formas diferentes, pero todas comparten un curioso desprecio por la abrumadora simplicidad y la ausencia de novedad de la situación epidémica actual. Algunas son innecesariamente serviles ante los poderes fácticos, los que en realidad solo están haciendo lo que les obliga a hacer la naturaleza del fenómeno. Otras evocan al planeta y su mística, lo que no sirve de nada. O culpan de todo al pobre (Emmanuel) Macron, que simplemente está haciendo —no peor que ningún otro— su trabajo como jefe de Estado en tiempos de guerra o de epidemia. O gritan que este es el hito fundador de una revolución sin precedentes, cuya relación con

el exterminio de un virus no se sabe cuál es, y para la que nuestros “revolucionarios” no están proponiendo ninguna vía nueva. Hay quienes se hunden en el pesimismo apocalíptico. A otros los frustra que el “yo primero”, regla de oro de la ideología contemporánea, esté en este caso desprovisto de interés, no proporcione ningún socorro, e incluso pueda aparecer como cómplice de una prolongación indefinida del mal.

Pareciera ser que el reto de la epidemia disipa por todas partes la actividad intrínseca de la razón, y obliga a los sujetos a volver a sus tristes efectos —misticismo, fabulaciones, rezos, profecías y maldiciones— que eran habituales en la Edad Media, cuando la peste arrasaba los territorios. Ante eso, me veo un poco obligado a reunir algunas ideas simples. Con gusto, diría cartesianas.

Comencemos por definir el problema, en todas partes tan mal descrito y por lo mismo, tan mal tratado.

Una epidemia es compleja por el hecho de que siempre es un punto de articulación entre determinaciones naturales y sociales. Su análisis completo es transversal: hay que captar los puntos de intersección entre ambas determinaciones y extraer las consecuencias.

Por ejemplo, el punto de partida de la epidemia actual está muy probablemente en los mercados de la provincia de Wuhan.

Los mercados chinos son

hasta hoy conocidos por su peligrosa suciedad y por su incontrolable gusto por las ventas al aire libre de todo tipo de animales vivos hacinados. La hipótesis más fiable es que es ahí donde el virus estaba presente, en una forma animal heredada de los murciélagos, en un entorno popular muy concurrido, y en medio de condiciones de higiene rudimentarias.

La propagación natural del virus de una especie a otra transitó hacia la especie humana. ¿Cómo, exactamente? Aún no lo sabemos, y solo los procedimientos científicos nos lo dirán. Estigmaticemos a todos aquellos que difunden en las redes sociales fábulas típicamente racistas, basadas en imágenes trucadas, como las que suponen que todo se debe a que los chinos comen murciélagos prácticamente vivos.

Habrá que decir valiente y públicamente que las llamadas “redes sociales” han demostrado una vez más que son ante todo —además de alimento para los bolsillos de los multimillonarios— un lugar para la propagación de la parálisis mental de los fanfarrones, de los rumores incontrolados, del descubrimiento de “novedades” antediluvianas y también del oscurantismo fascista.

Este tránsito local entre las especies animales hasta llegar a los humanos es el punto de origen de todo el asunto. Solo entonces entra en juego un asunto fundamental del mundo contemporáneo: el acceso del capitalismo del Estado chino a un rango imperial, es decir, una presencia intensa y universal en el mercado mundial. De ahí las innumerables redes de propagación del virus antes de que el gobierno chino haya estado en condiciones de confinar totalmente el punto de origen —de hecho, una provincia entera, 40 millones de personas—, lo que finalmente terminó de manera exitosa, pero demasiado tarde para evitar que la epidemia avanzara por los caminos —y los aviones y los barcos— de la existencia mundial.

He aquí un detalle revelador de lo que llamo la doble articulación de una epidemia: hoy en día, el SARS 2 está bajo control en Wuhan, pero hay muchos casos en Shanghái, la mayoría debidos a personas, sobre todo chinos, que vienen del extranjero. China es, por lo tanto, un lugar donde se puede observar este nexo —primero por una razón arcaica, y luego por una moderna— entre naturaleza-sociedad en mercados mal gestionados que siguen costumbres antiguas y una propagación planetaria del virus, llevada por el mercado capitalista mundial y sus desplazamientos tan rápidos como incesantes.

Después de esto, entramos en la etapa en que los Estados tratan de frenar localmente esta propagación. Cabe señalar de paso que esta determinación sigue siendo fundamentalmente local, aunque la epidemia sea en sí transversal. A pesar de la existencia de algunas autoridades transnacionales, está claro que son los Estados burgueses locales los que están en la primera línea.

Aquí llegamos a una contradicción importante del mundo contemporáneo: la economía, incluyendo el proceso de producción masiva de bienes manufacturados, es un mercado global. Sabemos que la simple fabricación de un teléfono móvil moviliza mano de obra y recursos, incluidos recursos mineros, de al menos siete Estados diferentes. Pero los poderes políticos siguen siendo esencialmente nacionales. Y la rivalidad de los imperialismos antiguos (Europa y Estados Unidos) y nuevos (China, Japón...) excluye

cualquier proceso que lleve a un Estado capitalista mundial. La epidemia es también un momento en que esta contradicción entre economía y política es evidente. Ni siquiera los países europeos logran ajustar a tiempo sus políticas frente al virus.

Presos de esta contradicción, los Estados nacionales tratan de hacer frente a la situación epidémica respetando lo máximo posible los mecanismos del Capital, aunque la naturaleza del riesgo los obliga a modificar el estilo y las acciones del poder.

Desde hace mucho tiempo se sabe que en caso de una guerra entre países, el Estado debe imponer limitaciones considerables no solo a las masas populares sino también a la propia burguesía, para salvar el capitalismo local. Algunas industrias son prácticamente

nacionalizadas en beneficio de una producción desenfrenada de armas que no produce ningún excedente monetizable en lo inmediato. Muchos burgueses son movilizados como oficiales y son expuestos a la muerte. Los científicos trabajan día y noche para inventar nuevas armas. Muchos intelectuales y artistas son requeridos para alimentar la propaganda nacional, etc.

Ante una epidemia, este tipo de reflejo estatal es inevitable. Es por eso que, contrario a lo que se dice, las

declaraciones de Macron o (del primer ministro francés) Edouard Philippe sobre el regreso del Estado de "bienestar", sobre los gastos para apoyar a la gente sin trabajo o para ayudar a los independientes cuyas tiendas están cerradas, comprometiendo miles de millones de las arcas estatales, e incluso el anuncio de "nacionalizaciones": nada de esto es sorprendente ni paradójico. Y se deduce que la metáfora de Macron, "estamos en guerra", es correcta: en una guerra o epidemia, el Estado se ve obligado, a veces traspasando el curso normal de su naturaleza de clase, a implementar prácticas más autoritarias y a la vez más generales, para evitar una catástrofe estratégica.

Esta es una consecuencia totalmente lógica de la situación, cuyo objetivo es frenar la epidemia —ganar la guerra, usando la metáfora de Macron— con la mayor certeza posible, permaneciendo dentro del orden social establecido. No se trata en absoluto de una farsa, sino de una necesidad impuesta por la propagación

**Es muy posible
que la cuestión del
desmantelamiento y
la privatización de los
servicios públicos —que
es también la cuestión de
la propiedad privada, y por
lo tanto, del comunismo—
se renueve en la opinión
pública a causa de la crisis
de la epidemia.**



Calles de París, vacías, 2020.

de un proceso mortal que intersecta a la naturaleza (de ahí el papel eminente de los científicos en esta materia) y al orden social (de ahí la intervención autoritaria, y no podría ser de otra forma, del Estado).

Que aparezcan grandes carencias en este esfuerzo es inevitable. Por ejemplo, la falta de mascarillas protectoras o la falta de preparación frente a la duración del aislamiento de los pacientes en los hospitales. ¿Pero quién puede jactarse realmente de haber “previsto” tales cosas? En ciertos aspectos, el Estado no previó la situación actual, es verdad. Incluso se puede decir que al debilitar, década tras década, el sistema nacional de salud, junto a todos los sectores del Estado al servicio del interés general, actuó como si nunca una pandemia devastadora pudiera afectar al país. En este punto el Estado es muy culpable, no solo bajo el mandato de Macron, sino bajo el de todos los que lo precedieron al menos en los últimos 30 años. Y es muy posible que la cuestión del desmantelamiento y la privatización de los servicios públicos —que es también la cuestión de la propiedad privada, y por lo tanto, del comunismo— se renueve en la opinión pública a causa de la crisis de la epidemia.

Sin embargo, es correcto decir aquí que nadie había previsto, ni siquiera imaginado, la aparición en Francia de una pandemia de este tipo, excepto quizás algunos científicos aislados. Muchos probablemente pensaron que esta clase de cosas pasaba en la África negra o en la China totalitaria, pero no en la democrática Europa. Y ciertamente no son los izquierdistas —o los chaquetas amarillas o incluso los sindicalistas— quienes tienen derecho a pasar por alto este punto y a continuar quejándose contra Macron, su

irrisorio objetivo durante este último tiempo. Ellos tampoco habían previsto nada de esto. Al contrario, cuando la epidemia ya estaba en camino desde China, multiplicaron hasta hace muy poco las asambleas sin control y las manifestaciones ruidosas, lo que debería prohibirles hoy, sean quienes sean, condenar en voz alta los atrasos del poder para dimensionar lo que estaba pasando. La verdad es que ninguna fuerza política en Francia lo dimensionó antes de que lo hiciera el Estado de Macron.

Se trata de una situación en la que el Estado burgués debe hacer prevalecer, explícita y públicamente, intereses generales por sobre los de la burguesía. O, en otras palabras, la coyuntura obliga al Estado a gestionar la situación considerando intereses más generales debido a la existencia interna de un “enemigo” que es en sí mismo general: en tiempos de guerra puede ser un invasor extranjero, mientras que en la situación actual es el virus SARS 2.

Este tipo de situación (guerra mundial o epidemia mundial) es particularmente “neutral” en términos políticos. Las guerras del pasado han desencadenado revoluciones solo en dos casos, que se pueden describir como anómalos para las potencias imperiales de entonces: Rusia y China. En el caso de Rusia, se debió a que el poder zarista estaba en todos los aspectos —y desde siempre— atrasado, incluso si llegó a adaptarse al nacimiento del verdadero capitalismo en ese inmenso país. Y existía, por otro lado, y bajo la forma de los bolcheviques, una vanguardia política moderna, estructurada de manera muy fuerte por líderes notables. En el caso chino, la guerra revolucionaria interna precedió a la guerra mundial, y el



Joven en la ventana (1875), de Gustave Caillebotte.

Partido Comunista chino estaba, en 1940, a la cabeza de un ejército popular que ya había sido puesto a prueba. Sin embargo, la guerra no desencadenó ninguna revolución victoriosa entre las potencias occidentales. Incluso en Alemania, el país que había sido derrotado en 1918, la insurrección espartaquista fue rápidamente aplastada. Es una ilusión inconsistente y peligrosa imaginar que el capitalismo contemporáneo, que disfruta del colapso de cualquier posibilidad comunista —y que, por lo tanto, puede presentarse como la única forma histórica posible en las sociedades de clase contemporáneas—, pudiera verse seriamente en peligro por lo que está sucediendo hoy.

La lección de todo esto es clara: la epidemia en curso no tendrá ninguna consecuencia política digna

de mención en un país como Francia. Incluso suponiendo que nuestra burguesía crea —a la luz de los incipientes eslóganes quejumbrosos y endeble, aunque generalizados— que ha llegado el momento de deshacerse de Macron, eso no representará ningún cambio digno de mención. Los candidatos “políticamente correctos” ya están esperando tras bambalinas, como también lo están haciendo los defensores de las formas más podridas de un “nacionalismo” tan obsoleto como repugnante.

En cuanto a los que deseamos un verdadero cambio en las condiciones políticas, debemos aprovechar este interludio epidémico, e incluso el —totalmente necesario— confinamiento, para trabajar en nuevas figuras políticas, en el proyecto de nuevos lugares políticos, y en el progreso transnacional de una tercera etapa del comunismo después de la brillante etapa de su invención y la —interesante pero finalmente derrotada— etapa de su experimentación estatal.

También tendremos que hacer una crítica rigurosa a cualquier idea que diga que fenómenos como las epidemias pueden llevarnos *por sí mismos* hacia algo políticamente innovador. Además de la recolección general de datos científicos sobre la epidemia, solo las nuevas afirmaciones y convicciones sobre hospitales y salud pública, sobre escuelas y educación igualitaria, sobre el cuidado de los ancianos y otras cuestiones similares, conservarán su fuerza política. Estas son las únicas que podrán articularse en un balance sobre las debilidades peligrosas del Estado burgués que la situación actual ha puesto de manifiesto.

De paso, habrá que decir valiente y públicamente que las llamadas “redes sociales” han demostrado una vez más que son ante todo —además de alimento para los bolsillos de los multimillonarios— un lugar para la propagación de la parálisis mental de los fanfarrones, de los rumores incontrolados, del descubrimiento de “novedades” antediluvianas y también del oscurantismo fascista.

Demos crédito, incluso y sobre todo en nuestro confinamiento, solo a las verdades verificables por la ciencia y a las perspectivas fundadas sobre una nueva política, sobre sus experiencias localizadas y sus objetivos estratégicos. [S]

La reproducción de este artículo, publicado en el blog de la editorial Verso Books, el 23 de marzo, cuenta con la autorización del autor.

Traducción: Virginia Moreno.

El capitalismo tiene sus límites

Para la autora de *El género en disputa* y *Vida precaria*, el coronavirus obliga a pensar en la desigualdad y la manera en que el mercado, a través de los seguros de salud privados, controla la atención médica y distingue, en la práctica, entre aquellos que son dignos y quienes pueden ser fácilmente abandonados a la enfermedad y la muerte. Como es obvio, la pregunta que plantea no se restringe a la realidad estadounidense: “¿Por qué seguimos oponiéndonos a tratar a todas las vidas como si fueran de igual valor?”.

POR JUDITH BUTLER

El imperativo de aislar coincide con un nuevo reconocimiento de nuestra interdependencia global durante el nuevo tiempo y espacio de la pandemia. Por un lado, se nos pide secuestrarnos en unidades familiares, espacios de vivienda compartidos o domicilios individuales, privados de contacto social y relegados a esferas de relativo aislamiento; por el otro lado, nos enfrentamos a un virus que cruza rápidamente las fronteras, ajeno a la idea del territorio nacional. Pero no todos tienen un hogar o una “familia”, y un número creciente de la población en los Estados Unidos no tiene hogar o es transitorio. De manera que “el hogar” figura como un espacio de protección, pero eso difícilmente es cierto para muchas personas. En los Estados Unidos una estrategia nacional es formulada, rescindida y aparece en confusas formas públicas. Y la pregunta sobre quién vivirá y quién morirá le parece a nuestro presidente como un problema de costo-beneficio que los mercados decidirán.

Bajo tales condiciones, ¿cómo planteamos la pregunta de qué consecuencias tendrá esta pandemia para pensar sobre la igualdad, la interdependencia global y nuestras obligaciones mutuas? Después de todo, el virus no discrimina.

Podríamos decir que nos trata igualitariamente, nos pone en igual riesgo de enfermar, perder a alguien cercano y vivir en un mundo de amenaza inminente. El virus opera dentro de un marco global, pero ¿qué pasa con el resto de nosotros? A medida que se mueve y ataca, el virus demuestra que la comunidad humana global es igualmente precaria. Al mismo tiempo, sin embargo, la incapacidad de algunos Estados o regiones para prepararse con anticipación (Estados Unidos es quizás el miembro más notorio de ese club), el refuerzo de las políticas públicas nacionales y el cierre de las fronteras (a menudo acompañado de xenofobia aterrada), y la llegada de empresarios ansiosos por capitalizar el sufrimiento global, todos dan testimonio de la rapidez con que la desigualdad radical, el nacionalismo y la explotación capitalista encuentran formas de reproducirse y fortalecerse dentro de las zonas pandémicas. Esto no debería ser una sorpresa.

La política de atención médica en los Estados Unidos pone de relieve esto de una manera distinta. Un escenario que ya podemos imaginar es la producción y comercialización de una vacuna efectiva contra el covid-19. Claramente impaciente por obtener puntos políticos que aseguren su reelección, Trump trató de

comprar (con efectivo) los derechos exclusivos para Estados Unidos de una vacuna de una empresa alemana, CureVac, financiada por el gobierno alemán. El ministro de Salud alemán, quien no podía estar complacido, confirmó a la prensa alemana que la oferta se había hecho. Un político alemán, Karl Lauterbach, comentó: "La venta exclusiva de una posible vacuna a los Estados Unidos debe evitarse por todos los medios. El capitalismo tiene límites". Supongo que él se oponía a la disposición de "uso exclusivo" y no estaría más satisfecho con la misma disposición, si se aplicara solo a los alemanes.

Más recientemente, Trump hizo un trato con Gilead Sciences, una corporación farmacéutica, que le otorga derechos exclusivos para desarrollar Remdesivir, un medicamento con potencial para tratar el virus covid-19.

Invitar a Walmart y a CVS a la Casa Blanca a encontrar soluciones no revela únicamente una comprensión errónea de cómo se desarrollan los nuevos tratamientos médicos, sino que confunde los negocios con la salud pública de manera bien significativa. Hace solo unos días, Trump dejó en claro que la salud financiera de la nación es su verdadera salud, y que la única medición importante es Wall Street. Como resultado, regresar a los "quehaceres de siempre", incluso si eso significa arriesgarse a aumentar las tasas de mortalidad por el virus, está, en su opinión, justificado. La implicación clara es que está bien que mueran las personas más vulnerables –los ancianos, los sin hogar, aquellos con condiciones preexistentes–, siempre que se pueda reanimar la economía. La nación no es su gente, sino solo sus mercados.

No tiene sentido preguntarse de nuevo, *¿en qué está pensando Trump?* La pregunta se ha planteado tantas veces en un estado de exasperación absoluta, que no es posible sorprendernos. Eso no significa que nuestra indignación disminuya con cada nueva instancia poco ética o criminal de autoengrandecimiento. Si hubiera tenido éxito en su esfuerzo por comprar la vacuna potencial y restringir su uso únicamente a los ciudadanos estadounidenses, ¿cree él que los ciudadanos estadounidenses aplaudirán sus esfuerzos, emocionados por la idea de que únicamente ellos han

sido liberados de una amenaza mortal cuando otras naciones no lo han sido? ¿El público estadounidense realmente gustará de este tipo de nacionalismo? Y si solo los ricos tendrán acceso a los tratamientos a medida que se entregan, ¿se espera que aplaudamos esta desigualdad social radicalmente obscena, unida como está con la racionalidad del mercado y el excepcionalismo estadounidense? ¿Se espera que ratifiquemos su manera descrita por él mismo como "brillante", de llegar a un acuerdo en tales condiciones? ¿Se imagina que la mayoría de la gente piensa que el libre mercado debería decidir cómo se desarrolla y distribuye la vacuna? ¿Es concebible incluso dentro de su mundo insistir en un problema de salud mundial que debería

trascender la racionalidad del mercado en este momento? ¿Tiene razón al suponer que el resto de nosotros vivimos dentro de los parámetros de su mundo imaginado?

Incluso si tales restricciones sobre la base de la ciudadanía nacional no llegan a aplicarse, seguramente veremos a los ricos y los que tienen seguros completos de salud apresurarse para asegurar el acceso a dicha vacuna cuando esté disponible, incluso si el modo de distribución garantiza que solo algunos tendrán ese acceso y otros serán abandonados a la continua e intensificada precariedad. La desigualdad social y económica asegurará que el virus discrimine. El virus

por sí solo no discrimina, pero los humanos con certeza lo haremos, formados y animados como estamos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia y el capitalismo. Parece probable que veamos en el próximo año un escenario doloroso en el que algunas criaturas humanas afirmen su derecho a vivir a expensas de otros, volviendo a inscribir la distinción espuria entre vidas que lamentar y vidas que no lamentar, es decir, aquellos que deberían estar protegidos contra la muerte a cualquier costo y aquellos cuyas vidas se consideran que no vale la pena salvaguardar contra la enfermedad y la muerte.

Todo esto tiene lugar en contraste con la contienda presidencial de los Estados Unidos, en la que las posibilidades de Bernie Sanders de asegurar la nominación demócrata parecen ahora ser muy remotas. Las nuevas proyecciones que establecen a Biden como el

La desigualdad social y económica asegurará que el virus discrimine.

El virus por sí solo no discrimina, pero los humanos con certeza lo haremos, formados y animados como estamos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia y el capitalismo.

claro favorito son devastadoras durante estos tiempos, precisamente porque Biden una vez amenazó con recortar los fondos públicos para las personas mayores, mientras que Sanders y Warren defendían “Medicare para todos”, un programa integral de salud pública que garantizaría el cuidado básico de la salud para todas las personas en el país. Tal programa pondría fin a las compañías de seguros privados impulsadas por el mercado que regularmente abandonan a los enfermos, exigen gastos de bolsillo que son literalmente impagables y perpetúan una brutal jerarquía entre los asegurados, los no asegurados y los no asegurables. El enfoque socialista de Sanders sobre la atención médica podría describirse más adecuadamente como una perspectiva socialdemócrata que no es sustancialmente diferente de lo que Elizabeth Warren presentó en las primeras etapas de su campaña. En su opinión, la cobertura médica es un “derecho humano”, con lo que quiere decir que todo ser humano tiene derecho al tipo de atención médica que requiere. Los derechos humanos tienden a imaginar al ser humano individual como el punto de partida. Pero, ¿por qué no entender la atención médica como una obligación social, una que se deriva de vivir en sociedad unos con otros? Para lograr el consenso popular sobre tal noción, tanto Sanders como Warren habrían tenido que convencer al pueblo estadounidense de que queremos vivir en un mundo en el que ninguno de nosotros niegue la atención médica al resto. En otras palabras, tendríamos que aceptar un mundo social y económico en el que es radicalmente inaceptable que algunos tengan acceso a una vacuna que puede salvarles la vida cuando a otros se les debe negar el acceso, porque no pueden pagar o no pueden tener el seguro que pagarían o porque carecían de visa o de estatus legal.

Una de las razones por las que voté por Sanders en las primarias de California junto con la mayoría de los demócratas registrados es porque él, junto con Warren, abrió una manera de reimaginar nuestro mundo como si estuviera ordenado por un deseo colectivo de igualdad radical, un mundo en el que nos unimos para insistir en que los materiales necesarios para la vida, incluida la atención médica, estarían igualmente disponibles sin importar quiénes somos o si tenemos medios financieros. Esa política pública habría establecido la solidaridad con otros países comprometidos con la atención médica universal y, por lo tanto, habría establecido una política transnacional de atención médica comprometida con la realización de los ideales de igualdad. Surgen nuevas encuestas que reducen la elección nacional a Trump y Biden precisamente cuando la pandemia clausura la vida cotidiana, intensificando la precariedad de las personas sin hogar, los no asegurados y los pobres.

La idea de que podríamos convertirnos en personas que desean ver un mundo en el que la política

de salud esté igualmente comprometida con todas las vidas, para dismantelar el control del mercado sobre la atención médica que distingue entre los dignos y aquellos que pueden ser fácilmente abandonados a la enfermedad y la muerte, estuvo brevemente viva. Llegamos a entendernos a nosotros mismos de manera diferente cuando Sanders y Warren ofrecieron esta otra posibilidad. Entendimos que podríamos comenzar a pensar y valorar fuera de los términos que el capitalismo establece para nosotros. Aunque Warren ya no es un candidato y es improbable que Sanders recupere su impulso, todavía debemos preguntarnos, especialmente ahora, ¿por qué seguimos como pueblo oponiéndonos a tratar a todas las vidas como si fueran de igual valor? ¿Por qué algunos todavía se entusiasman con la idea de que Trump buscaría asegurar una vacuna que salvaguarde la vida de los estadounidenses (como él los define) antes que todos los demás?

La propuesta de salud universal y pública revitalizó un imaginario socialista en los Estados Unidos, uno que ahora debe esperar para hacerse realidad como política social y compromiso público en este país. Desafortunadamente, en el momento de la pandemia, ninguno de nosotros puede esperar. El ideal ahora debe mantenerse vivo en los movimientos sociales que están menos interesados en la campaña presidencial que la lucha a largo plazo que nos espera más adelante. Estas visiones valientes y compasivas que son objeto de burla y rechazo por los capitalistas “realistas”, tenían suficiente tiempo en el aire, llamaban la atención, para permitir que un número cada vez mayor –algunos por primera vez– desearan un mundo cambiado. Esperemos que podamos mantener vivo ese deseo, especialmente ahora que Trump propone en Semana Santa eliminar las restricciones a la vida pública y las empresas, y liberar el virus. Él apuesta que las ganancias financieras potenciales para unos pocos compensarán el aumento en el número de muertes que se predicen claramente, lo cual él acepta y se niega a detener –en nombre de la salud nacional–. Así que ahora aquellos con una visión social de la atención médica universal tienen que luchar contra una enfermedad a la vez moral y viral trabajando en una mutua unión letal. [S]

El 19 de marzo, la filósofa publicó un artículo en el sitio de la editorial Verso sobre la situación del coronavirus en Estados Unidos y las consecuencias políticas y sociales que allí tiene esta pandemia. Una semana después revisó y amplió su texto, en una versión que publicamos gracias a su gentileza. Traducción: Patricio Tapia

Carla Cordua: “Los tiempos serán nuevos, a pesar de las fuerzas conservadoras”

La filósofa, autora de *Sloterdijk y Heidegger, Pasar la raya* y *Partes sin todo*, entre muchos otros libros, plantea que el coronavirus subraya la indefensión que nos provoca estar a merced de algo de lo que tenemos muy poco conocimiento. “Estamos como la gente de esas poblaciones inocentes que de pronto son objeto de campañas de propaganda que inducen a sus miembros a servir en una guerra de la que nunca habían oído hablar y con la que no tienen nada que ver”, dice en esta conversación donde se explaya sobre el sistema de salud, los valores de la democracia liberal y el uso de la tecnología para vigilar a los ciudadanos.

POR PAULA ESCOBAR CHAVARRÍA

El coronavirus ha causado, además de la crisis sanitaria y económica, una intensa discusión intelectual global respecto de las consecuencias y cambios profundos que pueda o no traer esta pandemia. La destacada filósofa, académica y Premio Nacional de Humanidades, Carla Cordua, contó por escrito a revista *Santiago* parte de lo que está pensando acerca de nuevos y viejos debates que se abren mientras el país está en cuarentena parcial, el silencio se toma las calles y los pumas aparecen en la ciudad.

¿Cuál es, a su juicio, el mayor golpe que nos está dando este virus?

Me parece que vino a recordarnos nuestra gran ignorancia. Un virus desconocido incluso para los médicos, nos ataca sin aviso y nos hunde en el desconcierto, obligándonos a reconocer nuestra indefensión ante sus efectos totales. Este forastero nos dejará atrás después de su visita, sin molestarse en ofrecer explicaciones y motivos descifrables.

A través de la historia, las pestes y epidemias han ido dejando diferentes huellas. ¿A qué situación histórica previa le parece comparable esta?

Como desconozco las historias de pestes famosas, esta que nos asedia hoy a nosotros y al mundo actual se me presenta como una invasión fatal que hasta ahora no estamos seguros de descifrar. Estamos, creo, como la gente de esas poblaciones inocentes que de pronto son objeto de campañas de propaganda que inducen a sus miembros a servir en una guerra de la que nunca habían oído hablar y con la que no tienen nada que ver. Si no fuera que de pronto, ahora mismo, también nosotros somos arrastrados por los discursos que nos confrontan con supuestos deberes inexcusables y obligaciones, estaríamos, como antes, libres y apartados de la suerte de los demás.

¿Cree que la epidemia nos permitirá avanzar hacia mejores modelos de salud pública?

Como ciudadanos de una democracia liberal debiéramos



gozar de un servicio estatal ocupado del bienestar normal de la población; una institución que fuera capaz de ofrecer los medios que cultivan y favorecen la salud. En esta acepción política de la palabra "salud", ella designa no tanto un derecho o cierta situación de cada uno, sino más bien a un sector de los servicios que el Estado está comprometido hoy a ofrecer. La epidemia estaría así a cargo de un ministerio bien informado y económicamente dotado para atender a los afectados por la enfermedad.

La salud está asociada a valores esenciales, como justicia y libertad. ¿Ve entonces que esta pandemia podría dar pie a observar más críticamente el modelo imperante a escala global?

La relación del orden social con la justicia y la libertad tiene muchas aristas; todas ellas se pueden usar como posiciones reveladoras de la totalidad. Cualquier suceso que la compromete puede ser declarado revelador del conjunto. Pero, ¿por qué elegiríamos como

enfoque del todo a lo más desconocido, recién llegado y pendiente de adquirir un sentido para nosotros?

Este tipo de epidemias saca lo mejor y lo peor de nosotros. ¿Cómo encauzarla desde el punto de vista de la filosofía o el pensamiento para que nos conduzca a reflexión serena, en vez de pánico y desborde?

Cuando sabemos que no hay un remedio universal ni una alternativa mejor a la presión que los problemas ejercen sobre nuestras fuerzas, creo que solo cabe aceptarla, reservándose la posibilidad de modificar el problema mismo o de descubrirle una debilidad que lo exponga a un examen crítico que sí ofrece alternativas o una modificación favorable.

¿Qué le parece la conducta de personas del sector acomodado que no respetan la cuarentena, ya sea yendo a la playa o al supermercado contagiadas?

El sector acomodado de la población de Santiago está

poco acostumbrado a que le dicten sus conductas sociales. En este respecto y por falta de reflexión, prefiere hacer sus ganas sin considerar si son razonables.

“La modernidad equivalió en parte a dar por terminado el apego al pasado y a sustituirlo por el apetito de un futuro factible debido a nosotros mismos”, escribió en *Apuntes al margen*. ¿Qué futuro piensa que nos espera?

La cita que propones caracteriza a los modernos diciendo que esperaban producir el futuro que habían imaginado. En efecto, fueron así de optimistas, pero entretanto ha crecido mucho la duda sobre el poder propio de gobernar la historia. Hoy preguntamos, más bien, ¿tenemos todavía algo que seguimos llamando futuro, aunque no podemos hacer nada sobre lo que vendrá?

CAPITALISMO: DISPUESTO A DEFENDERSE

Ha habido un debate sobre si esta pandemia cambiará o matará al capitalismo, usted ha dicho que no le parece así.

No sé lo que nos espera, pero no veo quién o qué podría derrotar el poder del sistema capitalista que está vigente, que sigue creciendo y dispuesto a defenderse.

¿Qué se puede hacer para que la democracia liberal no quede herida letalmente después que pase el coronavirus?

Si la democracia fuese liberal de veras, cosa que a veces es dudosa, yo no le haría nada para mejorarla. Dejémosla hacer lo suyo.

Aparentemente han tenido éxito medidas de control del virus impuestas por gobiernos autoritarios o no democráticos, como es el caso de China o Singapur, a través de la vigilancia tecnológica. ¿Cree que las sociedades occidentales están dispuestas a aceptar esa restricción a la libertad individual o invasión de la vida privada?

Las imposiciones a las que se nos ha sometido sin consultarnos han venido acompañadas de argumentos que destacaban la conveniencia médico-sanitaria de las medidas. Las autoridades citan a menudo ejemplos de tales medidas presuntamente exitosas en su aplicación anterior en otros países. ¿Han resultado convincentes estas justificaciones, de manera que la obediencia a sus reglas procedería, en último término, de la persuasión de la ciudadanía? Me parece que, en la medida relativa en que lo impuesto fue respetado, resulta bien difícil de medir el grado de convicción que formó parte de la conducta obediente. Pues hubo también abierta desobediencia a los vigilantes encargados del control de los sectores dominados por la autoridad. La sumisión a lo oficial no es un rasgo notable entre nosotros, más bien al contrario, si uno puede

engañar a sus representantes en vez de respetarlos disfrutará de la aprobación popular. Sin embargo, la sola existencia de esos medios técnicos de vigilancia hace improbable que los Estados occidentales se priven de utilizarlos cada vez que los juzguen apropiados para combatir una calamidad pública.

Ha habido una demanda de los alcaldes por decretar cuarentena, y de muchas personas a través de redes sociales, de pedir el encierro. Las cuarentenas vienen desde la época de los venecianos, pero parece extraño pedir las sin que la autoridad las demande.

Es comprensible que la multitud diversa y hasta cierto punto desobediente, una vez convertida en una unidad y tratada como tal, parezca más fácil de controlar y de dirigir. Los alcaldes conocen a su gente, son autoridades próximas y familiares que poseen influencia directa sobre el pueblo, algo que les falta a los más poderosos y distantes. Esta diferencia, que a veces tiene la forma del desacuerdo entre la capital y la provincia, refleja también la variedad cultural y de las costumbres, los alcances económicos de las regiones y sus especialidades productivas. Chile es un país muy peculiar, interiormente diversificado, pero que ha tenido que someterse en las circunstancias actuales a un tratamiento unitario, debido al ataque de un enemigo desconocido que lo trata como si no fuera sino uno más entre todos los otros del mundo.

Este es un escenario ideal para las utopías revolucionarias, aquellos que creen que un nuevo orden, por el solo hecho de ser nuevo, será mejor. El virus en Chile se suma al estallido de octubre...

Por lo que veo, el coronavirus no hay que sumarlo al estallido social, sino más bien restarlo, puesto que las manifestaciones de protesta se han disipado desde que los manifestantes sintieron que aglomerarse conllevaba un peligro para sus vidas. Los ejemplos de Rusia y China me han persuadido de que no es tan fácil refundarlo todo, mucho menos en Chile, que en todo respecto es tan conservador. En todo caso, una refundación de Chile no me preocuparía.

¿Qué cambio positivo puede traer este tiempo a nuestro sistema de vida?

Los tiempos serán nuevos a pesar de las fuerzas conservadoras que quisieran prolongar lo heredado. Pues lo conservado no es nunca tan poderoso como para evitar a la larga y del todo la renovación parcial de la vida. [S]

Cuatro crisis superpuestas: no es solo un virus

El economista Cédric Durand y el sociólogo Razmig Keucheyan plantean que la baja inversión en el sector hospitalario, el apoyo permanente a los bancos en detrimento de los salarios de los trabajadores, la guerra de los precios del petróleo y las fragilidades de la globalización se han combinado con el coronavirus para generar la crisis actual. No en vano, la estantería parece crujir en todas partes.

POR CÉDRIC DURAND Y RAZMIG KEUCHEYAN

La cadena de eventos en los que el mundo ha entrado a raíz de la pandemia del coronavirus procede de la superposición de cuatro crisis: una sanitaria, una económica, una energética y una financiera; todas ellas han sacado a la luz los límites del mercado. Tras una década perdida luego de la crisis financiera, las turbulencias actuales abren la ventana para construir sociedades más resilientes y reabrir un camino para un desarrollo común; el político debe asumir orientaciones económicas prioritarias y someter al sector financiero a estas.

La principal razón por la cual la epidemia contamina la esfera económica se debe a que los sistemas de salud públicos han sido presionados hasta llegar a un punto de quiebre. El problema sanitario más preocupante no es la gravedad intrínseca de la enfermedad, sino la incapacidad de los sistemas de salud de absorber el flujo masivo de enfermos y de proporcionarles el tratamiento necesario.

Evidentemente, esta vulnerabilidad se ha hecho cada vez más importante en razón de las medidas de austeridad llevadas a cabo: la falta de inversión en hospitales se paga, hoy en día, de manera concreta en medidas de confinamiento cuyo objetivo no es el obstaculizar la difusión del virus, sino ralentizar su impacto con el fin de limitar las pérdidas en vidas humanas. La resiliencia de una sociedad depende, sobre todo, de la robustez de sus servicios colectivos; una realidad que los mercados –por naturaleza corto- placistas– no pueden internalizar.

La segunda crisis es económica. Del lado de la oferta, las decisiones tomadas para ralentizar la difusión del virus impactan en la producción y el comercio. Las exportaciones chinas cayeron en un 17% en el curso de los meses de enero y de febrero y ya aparecen las rupturas en el suministro, especialmente en el caso de los componentes electrónicos y de los principios activos para medicamentos. Los analistas

prevén que estas dificultades se intensificarán en las semanas próximas, especialmente en Europa; un efecto cascada de las medidas ya adoptadas en Italia y luego en Francia. Lo que se ha descubierto, en este contexto, es el precio escondido en las cadenas de valor fragmentadas y optimizadas al máximo, abriendo el camino a un retorno de las actividades industriales a los territorios a los que sirven.

LA POLÍTICA PRESUPUESTARIA DEBE ACTUAR RÁPIDAMENTE

A estas dificultades que provienen del lado de la oferta, se suman las complicaciones por el lado de la demanda. No solamente una serie de sectores, como el turismo, están detenidos. Los asalariados, sujetos a pérdidas de ingresos al no poder trabajar y al ver sus empleos amenazados, frenan sus gastos. Además, frente a un escenario tan incierto, las empresas postergan sus gastos en inversión, mientras que las más débiles arriesgan sumergirse en dificultades con Tesorería. El daño es tal, que el comienzo de una recesión en la mayoría de las economías ricas es sumamente probable. En este contexto, la política fiscal tiene que actuar rápidamente, para proteger a los empleados y evitar una desintegración del tejido productivo.

Fue esta perspectiva de la baja en el crecimiento mundial lo que desencadenó la guerra de precios del petróleo entre Rusia y Arabia Saudita durante la reunión de la Organización de los Países Exportadores de Petróleo (OPEP), que tuvo lugar el 6 de marzo. Esto revela una tercera lógica de crisis, en gran parte autónoma de las otras.

Confrontada a la baja del precio de los hidrocarburos en la demanda de energía, y la perspectiva de un cambio gradual hacia un mundo menos intensivo en el uso de estos, comenzó una carrera por liquidar las reservas de petróleo.

Esto implica una lucha por las cuotas de mercado, en donde Rusia y Arabia Saudita tienen un interés común: la eliminación de los productores de petróleo de esquisto (*shale oil*, *N. de la T.*) en Estados Unidos, cuyos elevados costos y altos niveles de endeudamiento los hacen extremadamente vulnerables a la caída de precios. Incluso, si a corto plazo la caída en los precios puede favorecer la demanda de petróleo, el efecto a largo plazo será más positivo para la transición ecológica: al bajar la inversión de los sectores ligados a los hidrocarburos y el valor de las compañías del sector, la fracción del capital ligada a la producción de carbono se debilitará permanentemente.

LA "INYECCIÓN DE VIDA" DE LOS BANCOS CENTRALES

La cuarta crisis es, por supuesto, financiera. Durante toda una década, el mercado especulador ha sido sostenido por los bancos centrales, cuya intervención de

carácter titánico no puede olvidarse. El 1 de noviembre de 2019, mucho antes de estas grandes turbulencias, el Banco Central Europeo realizó un acuerdo para reiniciar la compra de valores, lo que implicó una inyección de 20 billones de euros mensuales sobre los mercados, lo que equivale a 12,5 millones de salarios mínimos a tiempo completo en Francia. Este despilfarro de recursos al servicio de la estabilidad financiera es completamente irracional. Sostener al globo financiero a toda costa no hace más que reforzar las desigualdades y obstaculizar el cambio de modelo de desarrollo cuya urgencia se siente en todos lados.

Frente a un nuevo desplome financiero, los inversionistas y los bancos suplican ya por nuevas facilidades. En una situación política de tensión generalizada, es impensable repetir las opciones tomadas durante la gran crisis financiera del 2008. Esta vez, cualquier forma de apoyo público a los actores privados debe ser a cambio de una toma de control: es el momento de que las autoridades públicas subordinen el funcionamiento del sistema financiero a los objetivos de sustentabilidad ecológica y social. Lamentarse del alza de los "populismos", como lo hacen las clases dominantes desde la última crisis, es inútil. Hay que demostrar a los pueblos de todo el mundo que la democracia sirve primero a sus intereses, antes que a los de las finanzas.

Esto significa nacionalizar los bancos, para garantizar la continuidad del sistema de pago.

Paralelamente, la acción de los bancos centrales debe estar estrechamente coordinada con las políticas fiscales de los Estados, lo que significa dos cosas: por un lado, aceptar la posibilidad de monetizar los déficits públicos; por otro, poner el sistema de crédito al servicio de las prioridades políticas votadas por los ciudadanos, en el sector de la salud, de la protección social, de la educación y hacia una relocalización industrial y de transición ecológica.

En el momento en que se propagan los fracasos en la coordinación del mercado, tan solo el regreso a la política de las grandes orientaciones en el desarrollo económico podrá darles a nuestras sociedades la resiliencia y la solidaridad de la que hoy, cruelmente, carecen. [S]

Publicamos este texto, que apareció en el diario *Le Monde* el 13 de marzo, con la autorización de los autores. Traducción: María José Pavlovic.

Comunovirus

El título de este ensayo hace alusión no solo al origen de esta pandemia –el virus proviene del comunismo chino– sino a que la enfermedad nos comuniza, es decir, nos pone en pie de igualdad y nos une en la necesidad de hacer un frente unido. Para el filósofo francés, que esto tenga que pasar por el aislamiento de cada uno, no es sino una forma paradójica de entregarnos la experiencia de nuestra comunidad. “Solo podemos ser únicos entre todos”, dice el autor de *La comunidad inoperante*. “Esto es lo que hace a nuestra comunidad más íntima: el sentido compartido de nuestras singularidades”.

POR JEAN-LUC NANCY

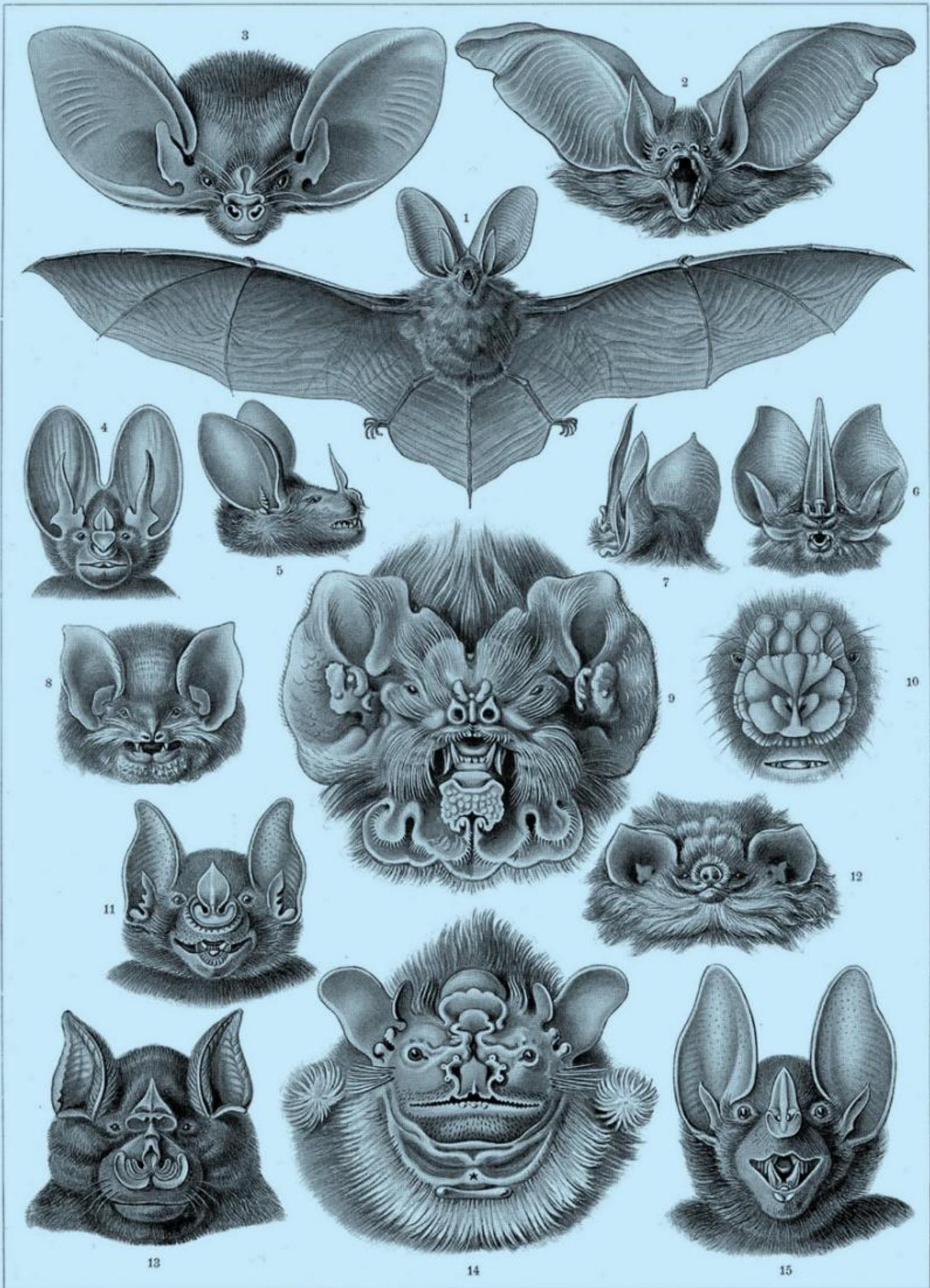
Un amigo indio me dice que en su casa hablan de “comunovirus”. ¿Cómo podríamos no haberlo pensado ya de esa forma? ¡Es algo obvio! Y cuán admirable y total ambivalencia: el virus que proviene del comunismo, el virus que nos comuniza. Esto es mucho más fecundo que la irrisoria “corona” que evoca viejas historias monárquicas o imperiales. Además, si se trata de destronar o incluso de decapitar la corona, se debería usar “comuno”.

Esto es lo que parece hay que hacer de acuerdo con su primer significado, porque, en efecto, proviene del país más grande del mundo cuyo régimen es oficialmente comunista. No lo es solamente a título oficial: como ha dicho el presidente Xi Jinping, la gestión de la epidemia viral demuestra la superioridad del “sistema socialista con características chinas”. Si el comunismo, de hecho, consiste esencialmente en la abolición de la propiedad privada, el comunismo chino ha consistido —durante una docena de años— en una cuidadosa combinación de propiedad colectiva (o estatal) y propiedad individual (de la cual, sin embargo, se excluye la propiedad de la tierra). Esta combinación

ha permitido, como sabemos, un notable crecimiento en las capacidades económicas y técnicas de China, así como en su rol global. Todavía es demasiado pronto para saber cómo designar a la sociedad producida por esta combinación: ¿en qué sentido es comunista y en qué sentido ella ha introducido el virus de la competencia individual, incluso en su escalada ultraliberal? Por el momento, el virus covid-19 le ha permitido demostrar la efectividad del aspecto colectivo y estatal del sistema. Esta eficiencia incluso se ha probado tan buena, que China ha venido en ayuda de Italia y luego de Francia.

Por supuesto, no hay escasez de interminables discusiones sobre el resurgimiento del poder autoritario que el Estado chino está disfrutando actualmente. De hecho, todo sucede como si el virus hubiera llegado en el momento adecuado para consolidar el comunismo oficial. Lo que es molesto es que de esta manera el contenido de la palabra “comunismo” no deje de emborronarse, a pesar de que ya era incierto.

Marx ha escrito de manera muy precisa que con la propiedad privada, la propiedad colectiva debería



Chiroptera. — Flederfiere.

Tipos de murciélagos ilustrados.

desaparecer y que lo que él llamó “propiedad individual” debería triunfar. Con esto no quiso decir los bienes que posee el individuo (es decir, la propiedad privada), sino la posibilidad de que el individuo se convierta propiamente en sí mismo. Se podría decir: de realizarse. Marx no tuvo el tiempo ni los medios para ir más lejos en este pensamiento. Al menos podemos reconocer que ya abre una perspectiva convincente —incluso si muy indeterminada— a una declaración “comunista”. “Realizarse” no es adquirir bienes materiales o simbólicos: es volverse real, efectivo, es existir de una manera única.

Es entonces el segundo significado de comunovirus en el que deberíamos detenernos. De hecho, el virus nos comuniza. Nos pone en pie de igualdad (para decirlo de manera rápida) y nos une en la necesidad de hacer un frente común. Que esto tiene que pasar por el aislamiento de cada uno, no es sino una forma paradójica de entregarnos la experiencia de nuestra comunidad. Solo podemos ser únicos entre todos. Esto es lo que hace a nuestra comunidad más íntima: el sentido compartido de nuestras singularidades.

Hoy en día, y de todas las maneras posibles, se nos recuerda la co-pertenencia, la interdependencia, la solidaridad. Los testimonios y las iniciativas en este sentido surgen de todas partes. Al agregarle la reducción de la contaminación atmosférica debido a la reducción de los transportes y de las industrias, incluso se obtiene un embeleso anticipado de quienes creen que ya se produjo el derrocamiento del tecnocapitalismo. No nos enfurezcamos por una euforia frágil, sino que preguntémonos hasta qué punto entendemos mejor la naturaleza de nuestra comunidad.

Se hacen llamados a la solidaridad y muchos se activan, pero en general, es la expectativa de la providencia estatal —la misma que Emmanuel Macron aprovechó la oportunidad de celebrar— lo que domina el paisaje mediático. En lugar de confinarnos nosotros mismos, nos sentimos primero confinados por la fuerza, incluso providencial. Sentimos el aislamiento como una privación, aunque es una protección.

En cierto sentido, es una gran sesión de recuperación: es cierto que no somos animales solitarios.

Es cierto que necesitamos encontrarnos, tomar una copa y hacer visitas. Además, el aumento abrupto de llamadas telefónicas, correos electrónicos y otras redes sociales manifiesta necesidades apremiantes, un miedo a perder el contacto.

¿Estamos, sin embargo, mejor capacitados para pensar esta comunidad? Se teme que el virus siga siendo el principal representante. Se teme que entre el modelo de la vigilancia y el modelo de la providencia, sigamos entregados únicamente al virus como bien común.

Entonces no progresaremos en la comprensión de lo que podría ser la superación de las propiedades tanto colectivas como privadas. Es decir, la superación de la propiedad en general y lo que designa en cuanto la posesión de un objeto por un sujeto. Lo característico del “individuo”, para hablar como Marx, es ser incomparable, inconmensurable e insuperable, incluso para sí mismo. No se trata de poseer “bienes”. Debe ser una posibilidad de realización única y exclusiva y cuya singularidad exclusiva se realice, por definición, solo entre todos y con todos —contra todos también o a pesar de todos, pero siempre en la relación y el intercambio (la comunicación)—. Este es un “valor” que no es el equivalente general (el dinero) ni, por tanto, tampoco el de una “plusvalía” obtenida por la fuerza, sino que es un valor que no se mide de ninguna manera.

¿Somos capaces de pensar de una manera tan difícil, incluso vertiginosa? Es bueno que el comunovirus nos fuerce a preguntarnos de esta forma. Pues es bajo esta sola condición que vale la pena, al final, trabajar para eliminarlo. De lo contrario terminaremos de vuelta en el mismo punto de partida. Nos sentiremos aliviados, pero deberíamos prepararnos para otras pandemias. S

Artículo publicado en *Libération*, el 24 de marzo de 2020. Se traduce con la autorización de su autor. Traducción: Patricio Tapia

Es cierto que no somos animales solitarios. Es cierto que necesitamos encontrarnos, tomar una copa y hacer visitas. Además, el aumento abrupto de llamadas telefónicas, correos electrónicos y otras redes sociales manifiesta necesidades apremiantes, un miedo a perder el contacto.

El silencio es otra forma del ruido

POR ÁLVARO BISAMA

-1-

Hace unas semanas, pensé en J. G. Ballard. No creo haber sido el único. A pesar de que murió el 2009, su sombra anda dando vueltas estos días. Sus ideas y pesadillas pesan sobre nosotros, ya no como ciencia ficción sino como una prefiguración clarísima de lo real. En mi caso, me acordé de él en los primeros días de la pandemia, cuando vi en las noticias cómo los residentes del litoral central perseguían en la carretera a los santiaguinos que habían huido a la playa a pasar la cuarentena. Era un horror más dentro de otros horrores y las imágenes de los lugareños tomándose los caminos se intercalaban con la de un automovilista que, asustado, daba la vuelta y huía. Eran las primeras señales del miedo. Luego, un par de días después, vino el ultimátum para que regresaran a Santiago quienes ya habían logrado llegar a sus casas de veraneo, a esas “segundas viviendas”, término recién descubierto y manoseado *ipso facto*. Traían la peste, repartían la enfermedad. Entonces, recordé todas esas novelas de Ballard sobre profesionales de clase media atrapados en sus barrios residenciales o balnearios, acechados y anhelantes por una violencia catártica que tal vez sacuda sus vidas como una revolución; me acordé de esos paisajes de *Vermillion Sands*, en la arquitectura desolada de *Rascacielos*, en el ocio convertido en una bomba de tiempo, en una amenaza. Pero también –como muchos– pensé en sus novelas de desastre, en esas imágenes de sus primeros libros (*La sequía*, *El mundo sumergido*, *El mundo de cristal*), que una vez terminada su lectura volvían a mi cabeza como postales lánguidas de la destrucción, pura belleza que él extraía de la ruina, de los restos de lo que alguna vez había sido humano. Pensé en Ballard del mismo modo en que me acordé de Germán Marín durante los momentos más violentos del estallido del pasado 18 de octubre, porque se me hizo imposible no volver a ese comienzo brutal de *Ídola*, donde Santiago ha sido arrasado y pareciese que el narrador solo puede mirar la calle a través de las llamas. Siempre he pensado en que Ballard y Marín deberían leerse juntos. Los une la misantropía elegante

y la nostalgia rabiosa; aunque también cierta condición de testigos privilegiados y amargos de su tiempo, en tanto narradores de ficciones incómodas y atroces.

Anoto esto porque me topo con sincronías, con reflejos. Como muchos, recuerdo y apilo distopías de ficción como si fueran listas de supermercado. Es imposible no resistir la tentación de perderse en ellas: son de los pocos marcos de referencia que tenemos a mano. No me entretengo, todo me parece un eco del presente. Nada nos preparó para estos días dolorosos, salvo las novelas de ciencia ficción o de terror, todos esos relatos escapistas que de pronto se volvieron retratos, apuntes al natural, tratados sobre la vida humana.

Es nuestra nueva literatura realista, una donde el repositorio del presente existe como las pesadillas de la cultura popular, no en sus sueños de grandeza. Podíamos buscar pistas ahí. Aproximaciones, claves, mapas. Están ahí buena parte de la obra de Philip K. Dick, el Thomas Disch de 334, las fantasías urbanísticas de William Gibson en *Idoru* y *Todas las fiestas del mañana*, entre muchos ejemplos. Ahí también está *La chica mecánica* de Paolo Bacigalupi, donde el futuro se presenta como una guerra industrial que abarca cultivos, pandemias, semillas y hambre. O las olvidadas novelas policiales de Asimov (*Las bóvedas de acero* y *El sol desnudo*), que juegan con la agorafobia y la distancia: el detective y su compañero robot resuelven crímenes en una Tierra donde las ciudades se han mudado al subsuelo y luego en un planeta donde la distancia se impone entre sus habitantes como norma, en medio de interminables espacios abiertos. O en cómics como *Gyo* y *Uzumaki*, donde el dibujante japonés Junji Ito traza las vidas de pequeñas comunidades que son colonizadas por enfermedades y obsesiones. En una de ellas hay una especie de parásito que revive y deforma cuerpos ajenos; en la otra, los personajes son poseídos por la fascinación que el signo del espiral (un ideograma vacío, un símbolo deforme del mundo) les provoca. A Ito ambas le interesan desde cualquier perspectiva menos la científica; lo que importa es cómo la intimidad de los personajes va siendo infectada por la obsesión



Ilustración: Paola Irazábal.

y la enfermedad, llegando a abarcar sociedades completas. Ito no está solo; hay cierta recurrencia en el cómic japonés a tratar temas semejantes: *Aula a la deriva*, *Dragonhead*, *Violence Jack* o *I am a Hero* son historias donde lo que vemos es el futuro que aterriza en el presente para destruirlo de inmediato. Ahí, las tierras yermas de la catástrofe exhiben la transformación de los sobrevivientes que tratan de resistir en esas ciudades rotas llenas de canibalismo, alucinaciones, bandas de motociclistas armados con cadenas, y animales salvajes que dan vueltas por los escombros. Lo mismo puede decirse de “El eslabón más vulnerable” de Racona Sheldon, un cuento largo y terrible donde se va describiendo cómo el femicidio se convierte en

una pandemia y los hombres comienzan a matar a las mujeres en un mundo que toma el genocidio como otro hecho cotidiano. O *Apocalipsis* de Stephen King, donde los sueños mesiánicos y la locura religiosa de su segunda mitad apenas pueden compensar el realismo terrible y detallado del comienzo, cuando buena parte de la población mundial muere de una versión mutada del virus del resfrío.

Todos aquellos cuentos de terror funcionan ahora mismo como distopías cercanas y son modos de comprender en el desierto de lo real. No hay orden ahí. Orwell se ha mezclado con las películas de George Romero como si fueran una sola cosa. Habría que preguntarse cómo la *neolengua* describiría la

enfermedad, cómo abordaría las noticias de muerte que nos cercan a diario.

-2-

“Los marcianos no van a venir. La Tierra morirá cuando el sol muera. El hombre puede morir de inanición por su propia estupidez, o cesar de procrear. Nada apocalíptico, en definitiva. Dejad todos esos desatinos a los autores de ciencia ficción”, dice Val Brodie, profesor de literatura y escritor de ciencia ficción en *El fin de las noticias del mundo*, la novela de Anthony Burgess de 1982. En ese libro, que se vendió como saldo por muchos años en Chile, el autor de *La naranja mecánica* yuxtapone una catástrofe mundial, la biografía de Freud y un musical sobre Trotsky, aunque lo que le interesaba era en realidad lo que pasaba con Brodie, que representaba las tribulaciones de un novelista en medio de la extinción de todas las cosas. Brodie era también un lector agudo: insistía que había que buscar las claves de la ciencia ficción en el *Diario del año de la peste* de Daniel Defoe. No era una mala idea: publicado en 1722 acerca de una epidemia que asoló Londres en 1665, el diario falso de Defoe en apariencia podía leerse como un relato opuesto de toda narración utópica o distópica, las notas de un lugar asolado por la enfermedad en tanto una ficción cotidiana sobre la muerte. “Esto, pienso, es de lo que trata el género: los modos en que el ser humano responde a las circunstancias extraordinarias que se ciernen inesperadamente sobre él. La peste bubónica, una invasión marciana, la sequía global, el fin del mundo”, decía Burgess por medio del personaje.

Aquello podía ser una lectura similar a la que proponía con *El Eternauta*, la historieta de 1957 escrita por H. G. Oesterheld y dibujada por Francisco Solano López. En ella se narraba una invasión alienígena a Buenos Aires. Pero lo que parecía una lectura perfecta y criolla de *La guerra de los mundos* de H. G. Wells también volvía sobre Defoe. “Siempre me fascinó la idea del Robinson Crusoe. Me lo regalaron siendo muy chico, debo haberlo leído más de 20 veces. *El Eternauta*, inicialmente, fue mi versión del Robinson. La soledad del hombre, rodeado, preso, no ya por el mar sino por la muerte”, anotó Oesterheld. Tenía razón: el relato debía la fascinación que provocó en su público a sus imágenes iniciales, donde el protagonista salía a la calle con

un traje aislado y una máscara de buceo para no ser alcanzado por una nieve asesina que había exterminado a buena parte de la población de la ciudad.

“Cargué deprisa una bolsa con un par de escopetas, pilas eléctricas y salí a la calle. De nuevo me encontré con aquel paisaje de muerte. La nevada mortal, tenue y espantosamente bella, seguía cayendo”, pensaba el protagonista mientras Solano López dibujaba aquel horror de modo casi transparente, haciendo de la luz y el blanco de la página otra forma del miedo.

-3-

Sí, quizás la ciencia ficción nos preparó para el presente, para las imágenes del desastre. Pero esas imágenes ya excedieron todo lo que podíamos decir de ellas. Por lo mismo, quizás anoto estas sincronías como un

modo de ordenarme, de buscar algún sentido, alguna clave. Ahora mismo la novela del estallido se transformó en la novela de la cuarentena. Quizás las cosas van hacia atrás. O sea, ya tuvimos la revolución y la peste. ¿Qué viene ahora?

Pareciera que hoy cualquier escritura está agotada de inmediato: el futuro ha sido declarado en suspenso y el presente es apenas la anotación de pequeños movimientos en el espacio doméstico. El miedo es la nueva fuerza de gravedad. Todo es frágil, existe en una espe-

cie de vigilia permanente. El silencio es otra forma del ruido, y llega a volverse intolerable. Todo lo que pasó antes parece un sueño, luce imposible, escenas de una cinta que pareciese que no fue nuestra porque pertenece al siglo pasado, aunque en realidad se tratase de un par de semanas atrás. Mientras, la cuarentena afina los sentidos. Odiamos el sonido de nuestra propia voz mientras probamos los micrófonos de nuestros computadores. Cambiamos a la fuerza mientras buscamos en las noticias un rastro, un patrón, alguna clase de lógica. Tratamos de leer todo como un signo, como una promesa, como algo que permita huir del miedo, del eterno tiempo presente, del mundo en vilo.

-4-

Hace unos días un puma bajó del cerro y se perdió en la ciudad. A veces pasa. Los animales aparecen por Santiago como alucinaciones, como símbolos sagrados. Algunos queremos creer que son oráculos.

**Nada nos preparó para
estos días dolorosos,
salvo las novelas de
ciencia ficción o de
terror, todos esos
relatos escapistas que
de pronto se volvieron
retratos, apuntes al
natural, tratados sobre
la vida humana.**

Cóndores perdidos. Gatos salvajes de varios tipos. Fieras escapadas de circos donde las tenían raquílicas, a golpes de hambre y piojos. Ahora otro puma. Cruzó anoche una ciudad vacía por el toque de queda. Supongo que fue nuevo para él. El silencio. Las luces. Las ventanas de las casas y departamentos donde lo único que se podía ver era el reflejo de un televisor encendido. De pronto como un ladrido. Una sirena, la luz de una baliza. Una patrulla militar a lo lejos. Para el puma Santiago fue su propia deriva. Recorrió la ciudad con ojos nuevos, como si la misma ciudad también fuese nueva. Caminó a través de nuestro silencio y nuestro miedo, como un sueño inesperado. No sabemos qué encontró en esa ciudad vacía, qué signos leyó en nuestra ausencia.

-5-

Por esos mismos días, Bob Dylan liberó una nueva canción. "Murder Most Foul", un tema larguísimo donde revuelve las entrañas del asesinato de John F. Kennedy como si leyese un oráculo sobre la historia de la cultura. Dylan no lanzaba un tema hace casi una década. No podía ser más oportuno. "Quédense a salvo, estén atentos y que Dios esté con ustedes", escribió en Twitter cuando la

presentó. La canción es sobre Kennedy, pero también sobre sí mismo, aunque el otro eje es Wolfman Jack, un locutor radial y dj de rock and roll de aquellos años, el mismo que George Lucas puso con reverencia y nostalgia como centro de la bella *American Graffiti*. Pero para Dylan no hay nostalgia. El mundo perdido también es nuestro presente y en la canción la voz viva de Wolfman Jack es el espejo del cuerpo sin vida de Kennedy. Al final, Dylan le pide al locutor que programe sus canciones. Wolfman Jack murió en 1995, pero en la canción sigue vivo, está ahí, y sigue hablando con él. Le dice: "Toca 'Mystery Train' para el Señor Misterio/ el hombre que cayó muerto al suelo, como un árbol sin raíces/ Tócala para el

reverendo, tócala para el pastor/ Tócala para el perro sin amo/ Toca Oscar Peterson y toca a Stan Getz/ Toca Blue Sky, toca a Dickie Betts/ Toca a Art Pepper, toca a Thelonious Monk/ Charlie Parker y toda esa basura/ Toda esa basura y todo ese jazz/ Toca algo para el Hombre Pájaro de Alcatraz/ Toca a Buster Keaton, toca Harold Lloyd/ Toca a Bugsy Siegel, toca a Pretty Boy Floyd/ Toca todos los números, toca a todas probabilidades/ Toca el número nueve, toca el número seis/ Tócala para Lindsey y Stevie Nicks/ Toca a Nat King Cole, toca a Nature Boy/ Toca 'Down in the

Boondocks' para Terry Malloy/ Toca 'Sucedió una noche' y 'Una noche de pecado'/ Acá hay 12 millones de almas que están escuchando/ Toca 'El mercader de Venecia' y 'Los Mercaderes de la muerte'/ Toca 'Stella by Starlight' para Lady Macbeth".

"Su voz suena extraordinariamente acogedora, especialmente en este momento. Es como si hubiese cruzado una gran distancia, a través de períodos de tiempos larguísimos, portando una estatura y una integridad ahora sosegadas al tomar la forma de una canción de cuna, de un canto, o una plegaria", escribió Nick Cave sobre esta nueva canción de Dylan, que leyó como una despedida.

En medio del espanto y la pena diarias,

la canción apilaba los fragmentos de la cultura como un presente que nunca había dejado de suceder. Pero no había añoranza ahí sino pura utopía. Wolfman Jack no toca sus canciones para recordar el pasado sino como la música del futuro. La letanía final hacía que uno pudiese habitar dentro de ella, como si lo que está contando pudiese prolongarse para siempre, más allá del mismo Dylan, pues debían ser otros quienes la completasen con sus propios fragmentos e imágenes. Quizás por eso se citaba a sí misma, se exhibía como otro pedacito más de tiempo recobrado. Ahí, lo que parecía perdido en realidad era el reverso de cualquier distopía, porque era a la vez una casa y una promesa. [S]

Hace unos días un puma bajó del cerro y se perdió en la ciudad. A veces pasa. Los animales aparecen por Santiago como alucinaciones, como símbolos sagrados. Algunos queremos creer que son oráculos. Cóndores perdidos. Gatos salvajes de varios tipos. Fieras escapadas de circos donde las tenían raquílicas, a golpes de hambre y piojos. Ahora otro puma. Cruzó anoche una ciudad vacía por el toque de queda. Supongo que fue nuevo para él.

La peste en Atenas

El relato de Tucídides sobre uno de los episodios más importantes de la Guerra del Peloponeso entrega una imagen viva de lo que fueron los devastadores efectos de la epidemia. El historiador griego, quien padeció la peste y sobrevivió a ella, detalla los síntomas de la enfermedad y la reacción colectiva frente a la ineludible proximidad de la muerte. “Lo que antes se hacía a escondidas por placer, cualquiera lo osaba más fácilmente”, se lee en estas notas respecto de la anomia en que sucumbió la ciudad, “ni el temor de los dioses ni la ley de los hombres cohibían”. El texto que compartimos a continuación es un extracto del libro *Desastres de la guerra*, que Ediciones Tácitas publicará próximamente, y cuya traducción, introducción y notas las realizó el filósofo Roberto Torretti.

POR TUCÍDIDES

2.47

1. Tal fue el funeral en este invierno, trascurrido el cual terminó el primer año de esta guerra. 2. Apenas iniciado el verano, los peloponesios y sus aliados —dos terceras partes, como la primera vez— invadieron el Ática (los comandaba Arquídamos hijo de Zeuxídamos, rey de los lacedemonios) y allí acampados devastaban la tierra. 3. No llevaban aún muchos días en el Ática cuando empezó a producirse la enfermedad a los atenienses. Se decía que primero se había dejado caer en Lemnos y otros territorios; pero no había recuerdo de que una peste tan grande y una tal destrucción de personas ocurriera en ningún lugar. 4. Pues no podían con ella los médicos —que en estado de ignorancia la atendían por primera vez, pero cuanto más se le acercaban, más de ellos morían—; ni otro arte humano alguno. Cuanto se suplicaba ante los templos o se consultaba a los oráculos y cosas por el estilo, era todo inútil, y finalmente se apartaron de ellos vencidos por el mal.

2.48

1. Según se dice comenzó por primera vez más allá de Egipto, en Etiopía; luego descendió a Egipto, Libia y gran parte de la tierra del Rey. 2. Atacó de súbito la ciudad de los atenienses, apoderándose de las personas primero en el Pireo, de modo que dijeron que los peloponesios habrían introducido veneno en los estanques (pues aún no había pozos allí). Más tarde llegó a la ciudad de arriba y morían mucho más. 3. Dígase al respecto lo que sabe cada uno, médico o lego, de qué era probable que surgiera, y las causas que estima suficientes para poder efectuar una mudanza tan grande. Pero yo diré cómo ocurría y de dónde, si ocurría de nuevo, un observador tendría cómo no ignorarla, sabiendo algo de antemano. Lo daré a conocer, habiendo estado yo mismo enfermo y visto a otros sufriendo.

2.49

1. Tocó que ese verano, como todos concuerdan, fue sumamente sano con respecto a las otras dolencias.



Plague in Athens de Stanley Meltzoff.

Si alguien sufría alguna de antemano, todo redundó en esta. 2. A los otros, sin ninguna causa aparente, sino que estando sanos, de súbito los cogían primero fuertes calentamientos de la cabeza y enrojecimiento e inflamación de los ojos; y por dentro, la garganta y la lengua tomaban color de sangre y emitían un aire insólito y maloliente. 3. Luego después de esto sobrevenían estornudos y ronquera y en no mucho tiempo la afección bajaba al pecho con una fuerte tos. Y cuando se fijaba en la boca del estómago la trastocaba y ocurrían vómitos de bilis de cuantas clases han nombrado los médicos, y estas con gran aflicción. 4. A la mayoría les venía un hipo seco, que daba un fuerte espasmo, que a algunos les cesaba enseguida, a otros mucho más tarde. 5. Por fuera el cuerpo no estaba demasiado caliente al tacto, ni amarillo, sino rojizo, lívido, florecido con ampollas pequeñas y úlceras. Por dentro estaba tan afiebrado que no soportaban la cobertura con las más ligeras vestimentas y telas de algodón, ni otra cosa que estar desnudos, y se lanzaban con máximo placer al agua fría. Y muchas

de las personas que estaban desatendidas se arrojaban en pozos, constreñidas por una sed insaciable. Y daba lo mismo que bebiesen mucho o poco. 6. La intranquilidad y el insomnio oprimían continuamente. Y el cuerpo no se agotaba, por cualquier tiempo que progresara la enfermedad, sino que resistía paradójicamente a la aflicción, de modo que la mayoría perecía por la fiebre interior al sexto o séptimo día cuando aún tenían fuerzas, o bien, si escapaban, al descender la enfermedad al abdomen y producirse allí grandes ulceraciones y desencadenarse al mismo tiempo una diarrea líquida, muchos perecían por la misma debilidad. 7. Pues el mal recorría todo el cuerpo, empezando por arriba y establecido primero en la cabeza; y en caso de que alguien sobreviviera lo peor, al menos quedaba marcado por la infección de las extremidades. 8. Caía sobre las partes pudendas y las puntas de las manos y los pies y muchos sobrevivían privados de ellas, y algunos también de los ojos. Otros, apenas levantados, perdían la memoria de todo por igual, y no se reconocían a sí mismos ni a sus íntimos.

2.50

1. La forma de la enfermedad superaba todo concepto, pues en general atacaba a cada cual más gravemente que lo que es conforme a la naturaleza humana, y en lo siguiente mostraba ser muy distinta de las habituales: las aves y los cuadrúpedos que comen cadáveres, aunque muchos quedaban sin sepultura, no se les acercaban o, si gustaban de ellos, perecían. 2. Prueba de ello es que se produjo una obvia escasez de tales pájaros y no se vio ninguno junto a ellos ni en otro lugar, mientras que los perros dieron más ocasión de percibir lo que ocurría, porque conviven con el hombre.

2.51

1. La enfermedad, en efecto, era así vista en su conjunto, dejando a un lado sus muchas y diversas peculiaridades (pues ocurría que a cada cual, comparado con otros, le sucedía algo diferente). Y en ese tiempo no se sufría además de ninguna de las habituales. O si alguna ocurría, terminaba en esta. 2. Algunos morían por falta de cuidado, pero también otros muy bien atendidos. Y no había, por así decir, ni un solo remedio cuya aplicación pudiera servir; pues lo benéfico para uno, dañaba a otro. 3. Ningún cuerpo se manifestó, en cuanto a su fuerza o debilidad, suficiente para enfrentarla, sino que los cogía a todos juntos, también a los cuidados con todas las dietas. 4. Lo más terrible de todo el mal era el desánimo cuando uno sentía que se estaba enfermando (pues tornándoseles de inmediato desesperada la mente, mucho más se entregaban y no resistían) y también el que, contaminados unos por el cuidado de los otros, morían como ovejas. Y esto producía la mayor mortandad. 5. Pues si, atemorizados, no querían acercarse unos a otros, perecían solitarios, y muchas casas quedaban vacías por carencia de quien ofreciera cuidados. Y si se acercaban, eran destruidos, sobre todo quienes hacían exhibición de virtud. Por decencia, se exponían a sí mismos visitando a los amigos, cuando los parientes, derrotados por el exceso de mal, acababan completamente cansados incluso de llorar por los difuntos. 6. Sin embargo, quienes se habían repuesto se compadecían aún más

de los moribundos y afligidos, debido a que la conocían de antemano y además estaban más confiados, ya que no cogía dos veces a la misma persona de manera de matarla. Eran felicitados por los demás, y ellos mismos, en la instantánea alegría excesiva, tenían la vacua esperanza de jamás ser destruidos por otra enfermedad en el tiempo venidero.

2.52

1. Además de la aflicción presente, los oprimía también el traslado del campo a la ciudad, sobre todo a los refugiados. 2. Como no había casas, sino que vivían en cabañas sofocantes durante la estación del verano,

la destrucción se producía sin ningún orden y cuerpos agonizantes yacían unos sobre otros y se revolcaban en los caminos y alrededor de todas las fuentes, medio muertos de sed. 3. Y los templos donde habían acampado estaban llenos de cadáveres muertos allí mismo; pues, como el mal las abrumaba, las personas, no sabiendo qué sería de ellas, pasaron a faltarles el respeto a los dioses y a los difuntos por igual. 4. Se confundieron todas las normas que antes practicaban en los funerales; cada cual sepultaba como podía. Y muchos, por escasez de recursos apropiados, perpetraban entierros

desvergonzados, porque previamente se les habían muerto muchos ya. Mientras que algunos, adelantándose a quienes apilaban leña en una pira ajena, colocaban allí su cadáver y la encendían, otros arrojaban el que acarreaban encima de uno que ardía, y se alejaban.

2.53

1. La enfermedad también inició primero en la ciudad una mayor anomia en otros aspectos. Lo que antes se hacía a escondidas por placer, cualquiera lo osaba más fácilmente, viendo el cambio vertiginoso de los afortunados que morían de súbito, y de quienes al instante adquirían sus bienes, sin antes haber tenido nada. 2. De modo que teniendo por igualmente efímeros los cuerpos y los bienes, juzgaban oportuno disfrutar rápidamente y con vistas al deleite. 3. Y nadie estaba ansioso de afanarse de antemano por lo que le parecía

**No podían con ella
los médicos –que en
estado de ignorancia la
atendían por primera vez,
pero cuanto más se le
acercaban, más de ellos
morían–; ni otro arte
humano alguno. Cuanto
se suplicaba ante los
templos o se consultaba
a los oráculos y cosas por
el estilo, era todo inútil, y
finalmente se apartaron de
ellos vencidos por el mal.**

bello, pues no tenía claro si no estaría muerto antes de alcanzarlo. Sino que se tuvo por bueno y útil lo que de cualquier modo era placentero ya, y cuanto fuese provechoso para ello. 4. Ni el temor de los dioses ni la ley de los hombres cohibían. Por un lado, juzgaban equivalente ser piadoso o no, porque veían a todos perecer del mismo modo; por otro, nadie esperaba llegar vivo al juicio de los delitos y pagar la pena. Mucho más pendía sobre ellos la ya sentenciada, y antes que cayera era razonable gozar algo de la vida.

2.54

1. Incurriendo en tales sufrimientos, los atenienses estaban oprimidos, con la gente muriendo adentro y la tierra devastada afuera. 2. En la desgracia recordaron naturalmente, entre otras cosas, este verso que los más viejos decían que se cantaba antaño: "Habrá llegado la guerra doria y la peste con ella". 3. Surgió una disputa en cuanto a que la peste no era nombrada en el verso por los antiguos, sino la hambruna; pero, como era justo, en la situación presente triunfó la opinión de que se había dicho "peste". Pues las personas hacían memoria en relación con lo que padecían. Pero creo que si alguna vez sobreviniese otra guerra doria posterior a esta y ocurriera que se produce una hambruna, naturalmente lo cantarán de este modo. 4. En cuantos lo conocían surgió también el recuerdo del oráculo de los lacedemonios a quienes el dios, cuando le preguntaron si era menester ir a la guerra, respondió que habría victoria para ellos si guerreaban con toda su fuerza, y dijo que él mismo tomaría parte a su lado. 5. Acerca del oráculo, infirieron que eso mismo era lo que estaba ocurriendo. En efecto, la enfermedad empezó en cuanto los peloponesios habían invadido, y no entró en el Peloponeso como para que valga la pena decirlo, sino que se difundió sobre todo en Atenas, pero luego también en las otras regiones más pobladas. Esto fue lo que ocurrió respecto a la enfermedad.

2.55

1. Por su parte, los peloponesios, después que devastaron la llanura, avanzaron a lo largo de la tierra llamada Paralos hasta el Laurion, donde están las minas de plata de los atenienses, y primero devastaron el lado que mira hacia el Peloponeso, y luego el orientado hacia Eubea y Andros. 2. Pericles, que era general, mantuvo también entonces el mismo parecer que en la primera invasión: que los atenienses no salieran a atacarlos.

2.56

1. Mientras estaban aún en la llanura, antes de ir a la zona costera, preparó un centenar de naves para navegar contra el Peloponeso y, cuando estuvieron listas, zarpó. 2. Llevaba sobre las naves cuatro mil hoplitas atenienses y trescientos soldados de caballería en transportes de caballos, hechos de naves más antiguas por primera vez entonces. Hacían campaña con él los quíos y los lesbios con cincuenta naves. 3. Cuando zarpó esta armada ateniense, dejó atrás a los peloponesios, que estaban en la zona costera del Ática. 4. Llegados a Epidauro en el Peloponeso, devastaron gran parte de la tierra y avanzaron a la carga contra la ciudad con la esperanza de capturarla, pero el intento no prosperó. 5. Zarpano de Epidauro, devastaron las tierras de Troizen, Halias y Hermione, que están todas en el Peloponeso junto al mar. 6. Haciéndose a la vela, llegaron desde allí a Prasias, la ciudad costera de Laconia, devastaron la tierra y capturaron y saquearon la ciudad misma. [S]

Pues si, atemorizados, no querían acercarse unos a otros, perecían solitarios, y muchas casas quedaban vacías por carencia de quien ofreciera cuidados. Y si se acercaban, eran destruidos, sobre todo quienes hacían exhibición de virtud. Por decencia, se exponían a sí mismos visitando a los amigos, cuando los parientes, derrotados por el exceso de mal, acababan completamente cansados incluso de llorar por los difuntos.



Desastres de la guerra

Tucídides

Traducción, introducción
y notas de Roberto Torretti

Ediciones Tácitas

Será publicado en los próximos meses

Espíritu de secta

POR MANUEL VICUÑA

Quizá vivamos distraídos por una ilusión. Creemos que somos más autónomos que nuestros padres, y que ellos lo son respecto de nuestros abuelos. Suponemos que gozamos de nuevos márgenes de libertad, hasta el punto de poder forjarnos a voluntad, con independencia de las fuerzas que provienen del pasado y de las presiones del entorno. El sentido común dice que el individualismo como indeterminación tiene todo a su favor. Sería la época dorada del *laissez-faire* ético. Disfrutaríamos de licencias inauditas para elegir entre una amplia variedad de estilos de vida y puntos de vista.

Tengo mis dudas con esta variante del optimismo ilustrado. Resulta engañoso por exagerado. Hoy, ¿qué tan fácil es reivindicar los atributos del individualismo? ¿Qué tan fácil emprender el camino solitario de la excentricidad? ¿Tenemos forma de abandonar la manada y salir ilesos?

Tras esas apariencias de diversidad, cada vez se impone de manera más autoritaria el evangelio del nuevo puritano, alias progresista beato. Este se instala en el domicilio político de la izquierda, aunque no le hace honor a su tradición de pensamiento crítico. Pontifica desde el púlpito reservado a los justos. Cuida que nadie se salga de la línea. Tiene seguridades a prueba de fuego. Considera las reservas del escepticismo, ese atributo de la vida civilizada, como un torcido subterfugio conservador. ¿Sentido del humor? Poquito. ¿Humor negro? Ninguno. ¿Moralina? Por montones. Hasta la ironía le parece ofensiva. Tiene la piel fina. Se escandaliza por todo y lo manifiesta con histrionismo. Posee la convicción del cruzado y una disposición narrativa que nunca abandona el esquema que divide al mundo en héroes y villanos. Patrulla

el lenguaje a la caza de palabras ofensivas que aísla como factores patógenos, y en su reemplazo pone en circulación otro vocabulario, cuyos términos funcionan como señales de identidad y salvoconductos para ingresar al club de las almas bellas.

El nuevo puritano repudia a los intolerantes y sin embargo no soporta a los disidentes. Usa las redes sociales como mecanismo de intimidación. A la hora de ajusticiar a los culpables, es despiadado, incluso sádico. Con frecuencia, y a veces sin mediar más que un descuido, estalla la reacción en cadena que sacrifica al canalla de turno. Ambiciona el poder para imponer la unanimidad en la plaza pública y expandir la jurisdicción de sus principios. Juzga el pasado con la vara de los ideales actuales, y por lo mismo reparte condenas a diestra y siniestra. En su disección de la cultura, en vez del escalpelo de la crítica, utiliza el machete del resentimiento. Adhiere al progreso moral de la humanidad como ley histórica, con una candidez similar a la de quienes combaten el insomnio con grabaciones del oleaje marino. El nuevo puritano se jura emisario de un futuro mejor en misión de servicio en un presente lleno de costumbres retrógradas. Día a día aumenta el catastro de las víctimas que merecen su compasión o, para ser más preciso, un tipo de sentimentalismo compatible con un corazón de piedra. El nuevo puritano se identifica con la víctima porque en nombre de esa condición adquiere el derecho a convertirse en victimario. La fuerza de su mesianismo es indisociable del protagonismo contemporáneo de la víctima como figura ética, política y mediática. Vivimos en la época de la "aristocracia del dolor, de la meritocracia de la mala suerte", dice el italiano Daniele Giglioli. "La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima

otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento (...). Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable". El guardián de la virtud usa como estimulante la tendencia al victimismo y los rituales colectivos de autoconmiseración.

Tal vez equivocadamente, cree estar produciendo un cambio radical en cómo pensamos, sentimos y vivimos. Orgulloso de esto, ignora que encarna una paradoja: aboga por la tolerancia y el respeto a la diferencia como normas sacrosantas de la vida moderna, al mismo tiempo que se abandera con la uniformidad como práctica. El mundo parece devolverle su imagen como quien se mira en un espejo sin fisuras. Se engaña, al menos en parte. Con el ejercicio de su policía edificante, promueve la duplicidad, la hipocresía y el conformismo, no el asentimiento voluntario a sus creencias. Vociferando, silencia sin convencer necesariamente. Al nuevo puritano no le interesa persuadir con razones o trabar diálogos sin censura, desperdiciando así la oportunidad de acercarse, por medio de esas interacciones, a posiciones más depuradas. Prefiere sacar de circulación las opiniones discordantes. Intenta pastorear a chicotazos a los indómitos, pretendiéndose dueño de la verdad. Actualiza el lema "la letra con sangre entra" y, al final del día, sobreestima el alcance de su influencia.

Por eso el crítico razonado del nuevo puritano debe cuidar cada una de sus palabras, a sabiendas de que pisa un campo minado en el que cualquier error le estallará en la cara. Del otro lado, ocurre justo lo contrario: el nuevo puritano puede trapear el suelo con su adversario, sin pagar ningún costo. Las ofensas le parecen una muestra de fervor justiciero; las acusaciones, incluso las lanzadas al voleo, una acreditación instantánea de culpabilidad. De ahí viene su gusto por la funa o la agresión en patota como rito de expiación *express* y marcaje denigratorio. En descargo del nuevo puritano, hay que decir que a cada hora aumentan los motivos para indignarse y ya nadie se atreve a poner las manos al fuego ni por los lactantes. Nadie

con dos dedos de frente dice que los principios que defiende sean una barbaridad. O que los valores y las costumbres del pasado hayan protagonizado, invariablemente, un cuento de hadas que debiésemos enseñarles a los niños. Hay mucho que tirar a la basura. El tema es hacerlo sin generar más material tóxico ni arrollar a los diferentes sin medir las consecuencias. Nunca deberíamos renunciar a interrogar las propias certezas; tampoco dejar de cuestionar los medios que usamos para propagarlas.

Hace rato que estas cuestiones me han convencido de lo siguiente: quizá no hay texto filosófico más pertinente al momento actual que *De la libertad*, el ensayo escrito por John Stuart Mill en 1859. Al inglés le urgía fijar las relaciones adecuadas, desde una perspectiva liberal, entre la sociedad y el individuo. Tempranamente comprendió que la opresión política no era la única amenaza a la soberanía individual, que también debíamos cuidarnos de la "tiranía de la mayoría", que no aguanta que la contradigan y suele infiltrarse como un virus en las conciencias. Si no se discuten los artículos de fe de la opinión pública, afirmaba Mill, corren el riesgo de figurar como dogmas muertos, y no como verdades vivas. Solemos olvidarlo, pero tal vez sea hora de recordar el lado odioso del ideal democrático en versión

foro digital: darle la palabra a todo el mundo no conduce necesariamente a la expresión de voces de tono liberal, de vocación tolerante. En estas circunstancias, conviene reivindicar el valor del pluralismo, y la resistencia del excéntrico al espíritu gregario y a los consensos opresivos. Yo al menos sigo creyendo que la contradicción opera como el carburante que mantiene en funcionamiento una mente inquieta. La cantidad de opiniones y creencias que han devenido absurdas con el paso del tiempo debiese ser un recordatorio del carácter tentativo de nuestras convicciones. La historia de la emancipación de la herencia asfixiante del pasado, siempre ha supuesto el rechazo a los condicionamientos morales que nos obligan a prejuzgar y asentir por anticipado. [S]

El nuevo puritano puede trapear el suelo con su adversario, sin pagar ningún costo. De ahí viene su gusto por la funa o la agresión en patota como rito de expiación *express* y marcaje denigratorio. En su descargo, hay que decir que a cada hora aumentan los motivos para indignarse y ya nadie se atreve a poner las manos al fuego ni por los lactantes.

Intelectuales en tiempos movidos: inspectores de aves, conejos y huevos

¿Se puede pensar contra la sociedad de consumo y cuestionar el capitalismo, pero al mismo tiempo comprender que quizás lo mejor que tu país puede tener es una democracia burguesa, donde ninguna revolución es posible? ¿Es eso sinónimo de fascismo? ¿O no serán fascistas los propios alumnos que impiden que un profesor termine su clase, es decir, que se exprese intelectualmente con libertad? Estas preguntas –muy pertinentes hoy en día– pusieron en entredicho la labor de Teodoro W. Adorno, Pier Paolo Pasolini y Raymond Aron, tres pensadores que en su momento fueron descalificados por tomar distancia de los movimientos estudiantiles.

POR RAFAEL GUMUCIO

Teodoro W. Adorno, uno de los principales pensadores de la Escuela de Frankfurt, responsable de haber mezclado marxismo con psicoanálisis y música dodecafónica, estaba en la mitad de una clase cuando tres alumnas se abrieron las blusas y le mostraron sus pechos, libres de cualquier sostén. El gesto se llamaría, en el santoral de las protestas estudiantiles, el “atentado de los senos”, y fue la batalla final de una larga guerra que terminaría unos meses después, en agosto de 1969, con la propia muerte del pensador y musicólogo alemán durante una excursión en las montañas suizas.

Según variados testimonios, el incidente agravó su condición cardíaca, lo que convertiría al “atentado de los senos” en lo que pretendía ser: un atentado.

Antes, los estudiantes habían escrito en el pizarrón otra provocación: “Si Adorno se queda en su lugar, el capitalismo nunca se va a acabar”. Otros agregaron que Adorno, en cuanto institución, “ya estaba muerto”.

El atentado no era un hecho aislado ni gratuito, sino una respuesta a una ofensa anterior: el 31 de

enero de 1969, ante el rechazo de los profesores Adorno y Habermas de cooperar con el movimiento, un grupo de estudiantes se tomó la sede del Instituto de Investigación Social, el lugar donde se había originado en los años 30 la mayor parte de la teoría que consumían inmoderadamente los estudiantes. Adorno no dudó un segundo en llamar a la policía para desalojar a los alumnos de sus oficinas y querellarse por ocupación de morada.

La pregunta era obvia: ¿no estaban los estudiantes llevando a la práctica lo que él y sus amigos habían teorizado durante décadas?

“No tengo sentimiento de culpabilidad –respondió Adorno–. Entre las personas que han leído mis escritos o que han asistido a mis cursos, ninguna puede hasta ahora interpretarlos como incitaciones a la violencia”. Ese énfasis en la acción, en la actividad frenética y urgente del movimiento estudiantil, le parecía a Adorno lo más cuestionable. La urgencia de la protesta nacía de su apuro y no su apuro de la urgencia. “Las consecuencias del activismo indican justamente una



Adorno, el político Ludwig von Friedeburg y un grupo de estudiantes, poco antes de que la policía evacuara la universidad. Frankfurt, 31 de enero de 1969.

dirección hacia la que los estudiantes, si juzgamos la conciencia que ellos tienen de la misma, no desean ir por nada del mundo”, fue otro de sus diagnósticos.

Era el mismo apuro que explicaba que calificaran de fascista a los gobiernos democristianos que gobernaban la Alemania federal por entonces. “Existe una diferencia entre el sistema en el que vivimos y un auténtico sistema fascista, y esa diferencia tiene que ver con la totalidad”, argumentó Adorno. “Por otra parte, yo vería irracional y aberrante que se quiera borrar esa diferencia y que se pretenda describir la forma de Estado y de la sociedad en Alemania como fascista en todos sus términos. Esto revela de hecho la impotencia para defenderse contra lo que verdaderamente es el fascismo; cualquiera que haya vivido bajo el mismo puede hacerse una idea de lo que ha sido”.

El verdadero fascismo es otra cosa, alegaba quien lo había visto crecer hasta exiliarlo y matar a muchos de sus amigos. Llamar fascismo es quizás el método más seguro que encuentran los fascistas para evitar

que se los interrogue acerca de sus propios afanes. Para Adorno no había duda de que interrumpir por la fuerza una clase era una práctica fascista, un culto a la irracionalidad, justamente uno de sus objetos de estudio desde la *Dialéctica de la Ilustración* en adelante.

Teodoro Adorno reclamó tiempo para seguir pensando en paz.

Pero, ¿es posible estar en paz cuando el mundo está en guerra?

Él mismo se había preguntado si era posible seguir escribiendo poesía o escribir música después de Auschwitz. No era posible, pero él y su generación lo siguieron haciendo.

¿No era esperable que la generación de sus hijos se lo echara en cara? ¿Se puede pensar contra la sociedad de consumo, se puede cuestionar desde la raíz el capitalismo y pensar que quizás lo mejor que tu país puede tener es una democracia burguesa, perfectamente regulada, donde ninguna revolución es posible, o al menos, lo que es peor para un marxista confeso como Adorno, que sea un orden deseable?



Estudiantes franceses en Mayo del 68.

Adorno murió explicando que su asalto crítico a la Ilustración y la filosofía de las luces tenía por objeto cuidarla del totalitarismo que la habita. Parte de ese totalitarismo nace de la traducción literal desde la teoría a la práctica de ideas complejas –como las suyas–, sintetizadas en armas arrojadizas que permiten avanzar sin transar, que es al final lo mismo que transar sin avanzar.

Entonces, si la revolución estudiantil impide que los profesores hagan sus clases, o sea que se ejerza el pensamiento en libertad, ¿es realmente una revolución y es realmente estudiantil? –se preguntaba Adorno.

El poeta italiano Pier Paolo Pasolini, al revisar las imágenes de la manifestación en la Villa Giulia de marzo de 1968, señaló que no veía en estos jóvenes golpeados por la policía, pero que también golpeaban, nada más que los patrones aprendidos desde... quizá la cuna. Incluso escribió un poema consagrado a esa jornada de protesta.

*Tenéis cara de niños de papá
Os odio como odio a vuestros papás.
Buena raza no miente.
Tenéis la misma mirada hostil.
Sois asustadizos, inseguros, desesperados
(¡estupendo!) pero también sabéis ser
prepotentes, chantajistas, seguros y descarados:
prerrogativas pequeñoburguesas, queridos.
Cuando ayer en Valle Giulia os liasteis a golpes
con los policías,
yo simpatizaba con los policías.*

Porque los policías son hijos de los pobres.

Vienen de periferias, ya sean campesinas o urbanas.

Hasta entonces Pasolini, marxista, homosexual, desocializador, parecía el líder apropiado de una juventud con la que le era fácil, por razones de carácter, dialogar. No en vano, un grupo de estudiantes con los que polemizó después del poema, y que tenía la abierta intención de romperle la cara, terminó subiéndolo en andas, gritando “Viva Pasolini”. Al poema citado le siguió una columna contra el pelo largo y otra contra la ley de aborto, en lo que sería el comienzo de una pelea larga y desigual que Pasolini dio contra la nueva juventud suburbana, contaminada, creía él, por un consumismo desatado, consumismo que tarde o temprano cristalizaría en violencia.

Para Pasolini, el nuevo fascismo se llamaba antifascismo, porque cambiarle el nombre a las cosas es uno de los atributos del fascismo. Como Adorno, creía que la violencia no era el resultado de una mala elección de los métodos para conseguir cambios urgentes y necesarios, sino la esencia misma del movimiento, que no era otra cosa que la expresión de la neurosis que producía en sus víctimas preferidas, los jóvenes, la sociedad de consumo. Así, los jóvenes de pelo largo, uniformados en sus trajes de blue jeans, eran la avanzada de la sociedad que tenía por objeto erradicar toda huella del mundo agrario y sus equilibrios basados en la naturaleza y la tradición, que era paradójicamente menos conformista que la actual, porque aceptaba la diversidad del deseo como una necesidad y no como una tragedia.

Majaderamente, el tema de ese nuevo fascismo

permisivo, hedonista, falsamente rebelde, se tomará la agenda privada y pública de Pasolini, sorprendiendo a sus amigos y enemigos por los niveles de obsesión que alcanzó. Todo tomará otro sentido cuando en una playa de Ostia encontraron su cadáver aplastado por las ruedas de su propio Alfa Romeo, sus testículos destrozados a patadas, sus piernas destrozadas por bastonazos de hierro. Las circunstancias de la muerte nunca fueron aclaradas del todo, pero Giuseppe Pino Pelosi, alias El Rana, un joven lumpen romano, cargó con la culpa, aunque siempre se ha sospechado que tuvo otros acompañantes. La profesía de Pasolini se había cumplido: la crueldad aplicada a su propio cuerpo no era el simple reflejo de la homofobia; se había intentado derruir cualquier huella de su existencia, extirpar cualquier resto de dignidad para que Pasolini y sus profesías no pudieran molestar más.

La historia de Raymond Aron es parecida y, al mismo tiempo, contraria a las de Adorno y Pasolini. Parecida porque fue desde el primer minuto un crítico acérrimo del movimiento estudiantil de Mayo del 68. Distinta, porque su historia, a diferencia de la de Adorno y Pasolini, termina bien. Algunos de los cabecillas de Mayo se convirtieron, a la larga, en sus discípulos más queridos. Su obra, mirada con desconfianza por una intelectualidad dominada por los comunistas durante todos los años 40, 50 y 60, empezó a ser leída por los hijos del 68 como profética. El compañero de curso de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, la oveja negra que se fue hacia la derecha mientras todos viraban hacia la izquierda, recuperó un brillo final porque, como él mismo decía, lo distanciaba el desinterés de Sartre y Beauvoir por la política concreta y real. Aron, que estudió en Alemania en los años 30 y descubrió el peligro de ser judío, había leído con atención, una atención que nunca logró Sartre, a Marx y, por eso mismo, desertó del marxismo para convertirse en uno de los escasos liberales de la intelectualidad francesa.

No era un carcamal, sin embargo, y había critica-

do con cierta dedicación tanto a las vetustas instituciones medievales de la universidad francesa como al autoritarismo paternalista del general De Gaulle. Eran dos enemigos que podrían haber compartido con los jóvenes del 68. Pero como Adorno y Pasolini, los métodos de la revolución le hicieron sospechar inmediatamente. Sospechaba, en sus palabras, de ese "nihilismo estético, o mejor aún, de la irrupción de la barbarie, inconsciente de su barbarie". Así, mientras Sartre recomponía sus alicaídos brillos discursando en manifestaciones, Aron se volvía gaullista porque no podía soportar la idea de que Daniel Cohn Bendit, el veinteañero líder pelirrojo de la revuelta, hiciera

tambalear al general de la resistencia, al hombre que se exilió en Londres y peleó por restituir Francia tras la guerra.

Luego, muy luego, Aron descubriría que esto se parecía en todo a una falsa revolución. Llamó entonces al Mayo del 68 "un psicodrama". Pensaba que quizás podía ser necesario un carnaval para que las energías de la juventud se disolvieran, y rechazaba cualquier noción de ruptura histórica. Para él, los jóvenes no habían leído ni escuchado a sus mayores. Tampoco tenían una propuesta para reemplazar todo lo que ansiaban derribar. "La nueva izquierda politizada -dijo Aron- utiliza el lenguaje trotskista y arremete contra el imper-

ialismo norteamericano y la burocracia soviética, sin saber siquiera que está repitiendo ese mismo pasado que ignora".

La revolución, como lo vaticinaron Adorno, Pasolini y Aron, nunca se produjo. En Francia y en Estados Unidos la derecha llegó al poder. En Alemania e Italia el terrorismo de ultraizquierda solo blindó al Estado que siguió repartiendo el poder entre los mismos. El capitalismo no solo continuó en pie, sino que aceleró el fenómeno de la concentración de la riqueza y la pauperización de las clases medias. Para el placer de Aron, Mayo del 68 produjo la primera generación de jóvenes intelectuales liberales. Uno de esos nuevos liberales ex maoístas, Andrés Glucksmann, lo reunió con Jean Paul Sartre, para que pidieran en conjunto al presidente Valery Giscard D'Estaing ayuda para los

Como Adorno, Pasolini creía que la violencia no era el resultado de una mala elección de los métodos para conseguir cambios urgentes y necesarios, sino la esencia misma del movimiento, que no era otra cosa que la expresión de la neurosis que producía en sus víctimas preferidas, los jóvenes, la sociedad de consumo.

boat people, los refugiados vietnamitas que huían en cualquier embarcación de su país. Aron intentó reanudar las bromas estudiantiles y llamó a Sartre “mi pequeño camarada”, como lo hacían a comienzos de los años 30. Sartre no respondió. Al final cada cual se quedó con su causa esa tarde; Sartre defendiendo a las víctimas del imperialismo americano y Aron a las del imperialismo chino-soviético. Los dos tenían razón.

Pequeña conclusión personal: escribo esto después de haber asistido a un show de rap en el colegio de mi hija menor, en una escuela primaria (pública) de Manhattan. La idea de que canciones que llaman a matar a la policía, a penetrar de las maneras más insensatas a tu novia y a drogarse hasta olvidar tu nombre, sean promovidas por una escuela pública, es quizás la prueba de que las revoluciones de hoy son también “psicodramas”, o que el psicodrama de Mayo del 68 se perpetúa: un carnaval, como el de nuestras plazas, que cubre meses y años sin aspirar a más poder que el de seguir reformulándose y nosotros lo observamos como si se tratara de un exorcismo de todas las injusticias –reales e imaginarias– de nuestra sociedad.

Tocan rap en el colegio, me explican, porque necesitan seducir a los estudiantes haciéndoles bailar lo que les gusta. Se tiene que hacer todo lo posible para que los niños lo pasen bien en la escuela y no deserten y se vayan a la calle a bailar y cantar rap sin el control de los colegios. La escuela no enseña lo que quiere sino lo que puede, me explican, lo que los alumnos aprenderán de todas maneras fuera del colegio. Los niños viven en un mundo nuevo, del que no podemos más que comprender una mínima parte.

Y es verdad: mis hijas saben una cantidad de cosas que yo no sé. Yo también sé otras que ellas no saben, pero las mías son inútiles para el mundo en que les tocará vivir. Mayo del 68 fue la primera revolución estrictamente generacional. El elemento social y político fue la comparsa de un baile que aportó al mundo otra música (menos en Estados Unidos, donde la guerra fue también racial). Tras Mayo del 68, el padre o el profesor ya no pudieron ejercer el tradicional rol de

maestros. La autoridad se pierde porque no tiene nada que ofrecer. Es una carcasa vacía. Una pura y perdida nostalgia *vintage* (y como tal, perfectamente recuperable por el mercado).

Los padres siguen siendo padres solo porque la fragilidad económica los obliga a alojar a esos hijos que no pueden ser adultos. Los ritos de paso tan esenciales en las tribus, y que en la nuestra se llamaban servicio militar y universidad, cada vez pierden más sentido. La vida es un continuo de cambios tan bruscos y acelerados que se convierten en un sinfín de lo mismo. Lo

mismo pero siempre nuevo, de tal manera que hay que volver a aprenderlo cada vez desde cero.

¿Qué papel le toca al intelectual en este “psicodrama” que cobra cada vez más fuego y que no deja de estirarse? ¿Dónde puede fundar su autoridad el que representa, justamente, la tradición y la cultura?

El pasado: eso que no sirve cuando todo es nuevo y distinto, puede intentar ser nuevo él también. Ser joven. Ser prometedor. Estar en la primera línea. O puede refugiarse en el claustro y estudiar pergaminos que nadie más que él estudia. Al intelectual de hoy, el que le importa el presente, le

será difícil, si se siente atraído por el legado de Adorno, Pasolini o Aron, llamar liebre al gato que le han vendido. Borges, cuando el peronismo intentó degradarlo, lo nombró “inspector de aves, conejos y huevos” de una repartición parecida a nuestro Servicio Agrícola y Ganadero. Quizás no sea una mala metáfora de lo que le queda al intelectual en estos tiempos sin pasado, que son también tiempos sin futuro, que no es otra cosa que vigilar los precios y los pesos de las ideas que al mercado tanto le gusta adulterar. Tendrá quizás esa satisfacción, no ser ni víctima ni cómplice de ninguna estafa. [S]

**Mientras Sartre
recomponía sus alicaídos
brillos discursando en
manifestaciones, Aron se
volvía gaullista porque no
podía soportar la idea de
que Daniel Cohn Bendit,
el veinteañero líder
pelirrojo de la revuelta,
hiciera tambalear al
general de la resistencia,
al hombre que se exilió
en Londres y peleó por
restituir Francia tras
la guerra.**

Plaza pública

“El virus no vencerá al capitalismo. La revolución viral no llegará a producirse. Ningún virus es capaz de hacer la revolución. El virus nos aísla e individualiza. No genera ningún sentimiento colectivo fuerte. De algún modo, cada uno se preocupa solo de su propia supervivencia. La solidaridad consistente en guardar distancias mutuas no es una solidaridad que permita soñar con una sociedad distinta, más pacífica, más justa”.

Byung-Chul Han

“En cierta ocasión hubo que escoger rey entre los árboles. El olivo no quiso abandonar el cuidado de su aceite, ni la higuera el de sus higos, ni la viña el de su vino, ni los otros árboles el de sus respectivos frutos; el cardo, que no servía para nada, se convirtió en rey, porque tenía espinas y podía hacer daño”.

Voltaire en su Diccionario filosófico

“El psicoanálisis es un lujo de la burguesía. Para mí, la dignidad humana consiste en tener secretos y la idea de pagar a alguien para que escuche tus secretos e intimidades me asquea. Es como la confesión pero con cheque de por medio”.

George Steiner

“Al contrario de lo que habitualmente se piensa, de que los hombres nos están ayudando a las mujeres, pienso que nosotras los estamos ayudando a ellos a librarse del mandato de masculinidad (...). Para ser hombre no es indispensable ser macho. No es indispensable tener poder, no es indispensable exhibir una capacidad de opresión y dominación”.

Rita Segato, feminista argentina inspiradora del colectivo LasTesis.

“Continuaban haciendo negocios, planeando viajes y teniendo opiniones. ¿Cómo hubieran podido pensar en la peste que suprime el porvenir, los desplazamientos y las discusiones?”. *Albert Camus en La peste*

“La recesión económica que se está preparando podrá matarnos, podrá provocar conflictos violentos, podrá desencadenar epidemias de racismo y de guerra. Es bueno saberlo. No estamos preparados culturalmente para pensar el estancamiento como condición de largo plazo, no estamos preparados para pensar la frugalidad, el compartir. No estamos preparados para disociar el placer del consumo”.

Franco Bifo Berardi

“Si no quieres estar en política, en el ágora pública, y prefieres quedarte en tu vida privada, luego no te quejes si los bandidos te gobiernan”.

Aristóteles

“Se multiplican los peldaños / Mientras nosotros, achicándonos / No logramos subir del uno al otro”.

Armando Uribe en Las críticas de Chile

Conflicto, polarización y democracia

Como pasó en Venezuela y Bolivia, el estallido social en Chile es una prueba más de que las democracias que soslayan los conflictos durante décadas dejan abruptamente de ser estables. Es que la calidad de la democracia no pasa por la ausencia de problemas económicos o étnicos, sino por la capacidad de los políticos y demás actores para canalizar los intereses y las tensiones que atraviesan la sociedad. Incluso más, los autores de este ensayo postulan que “una democracia de mayor calidad en sociedades desiguales es necesariamente más polarizada, más conflictiva y con mayor riesgo de inestabilidad”.

POR RAFAEL PIÑEIRO RODRÍGUEZ Y FERNANDO ROSENBLATT

La democracia, como régimen político, es un mecanismo para administrar los conflictos que existen en una sociedad. Su particularidad es que idealmente le otorga a cada persona igual capacidad de incidencia sobre las decisiones colectivas. Por lo tanto, supone el acuerdo de que los conflictos se resolverán tomando en cuenta las preferencias de todas las personas, sopesadas por igual. Pero en las sociedades desiguales –como la chilena y muchas otras de nuestro continente–, el conflicto distributivo enfrenta a unas mayorías con bajos niveles de riqueza con una minoría con alta concentración de riqueza. En la medida en que la distribución de derechos políticos y la de recursos económicos no son convergentes, la democracia les otorga un poder distributivo a las mayorías que es visto como una amenaza por quienes concentran la riqueza. En democracia, la tarea de administrar este conflicto, sin que las élites se sientan amenazadas y al

mismo tiempo no se vacíe el contenido redistributivo de la democracia, es sumamente compleja.

El avance normativo e ideológico de la democracia en las dos últimas décadas del siglo XX la llevó a países que –dados sus niveles de conflicto social– difícilmente serían democráticos si estuviéramos en los años 70. Pero que la mayoría de los países en América Latina y en otras regiones del mundo en desarrollo sean democracias, no quiere decir que sus conflictos sociales, y especialmente los distributivos, puedan dirimirse de manera democrática con facilidad. La evolución económica, social y política de América Latina es un ejemplo de disociación entre “tiempo histórico” y “tiempo calendario”. El italiano Giovanni Sartori lo sintetizó en su artículo “*How Far Can Free Government Travel?*”, del año 1995, al sostener que “el problema (de la democracia como modelo universal) es el de la distancia entre el tiempo calendario y el

tiempo histórico. Copiar un modelo político es un proceso sincrónico apoyado en el tiempo calendario: importamos hoy lo que existe hoy. Pero en términos de tiempo histórico estamos a mil años de distancia”.

Si bien son cada vez más extraños los quiebres que llevan a dictaduras, esto no implica que esté garantizada la estabilidad y continuidad del orden institucional democrático. Desde 1990 hasta 2004, diez presidentes latinoamericanos fueron sustituidos con mayor o menor apego al orden institucional vigente. En la última década, casos como el del hondureño Manuel Zelaya en 2009, el de Fernando Lugo en Paraguay en 2012, y más recientemente, los de Dilma Rousseff en Brasil en 2016, Pedro Pablo Kuczynski en Perú en 2018 y Evo Morales en Bolivia en 2019, son muestras de este patrón de inestabilidad. La ausencia de dictaduras tampoco supone que las condiciones estructurales, en particular las distributivas, sean más favorables para la democracia en la actualidad que en el pasado. Esto queda en evidencia, por ejemplo, con la descripción detallada que se presenta para el caso chileno en el informe *Desiguales* del PNUD.

La Tercera Ola de la democratización, como señaló Samuel P. Huntington, llevó la democracia a sociedades en donde esta no era esperable. Buena parte de esas sociedades consiguieron vivir en democracia con estabilidad; al menos con mayores niveles de estabilidad que las experiencias democráticas pre Tercera Ola en esos mismos países. La estabilidad observada, sin embargo, no fue necesariamente el producto del aumento de la capacidad de las sociedades para dirimir su conflicto distributivo de manera democrática. Muy pocos países de la región lograron tímidos avances en términos redistributivos. Incluso algunas naciones del mundo desarrollado comenzaron a experimentar mayores niveles de fragmentación y concentración de recursos. Ante crisis económicas, en estos últimos han surgido movimientos que desencadenan acciones disruptivas con cierta intensidad y violencia, como Occupy Wall Street, los Indignados en España y los Chalecos Amarillos en Francia.

La mayor estabilidad democrática observada en la región después de la Tercera Ola parece haber sido más bien el resultado de la supresión del conflicto distributivo vía bajos niveles de representación política y una capacidad estatal deficiente. No por casualidad, luego de alcanzada la democratización, la discusión política y académica viró hacia los problemas de calidad democrática, de representación y de capacidad estatal, no solo en América Latina, sino también en regiones como Europa del Este y el Sudeste Asiático. Estas nuevas democracias podían tener elecciones periódicas, más o menos libres y

limpias; aquellos que eran elegidos eran quienes gobernaban efectivamente y respetaban con mayor o menor convicción los derechos civiles. Sin embargo, esto no parecía ser suficiente para quienes promovían la democracia en el mundo ni para aquellos que la analizaban a comienzos de los 2000. Esos países no alcanzaban a tener niveles altos de representación, sistemas de partidos programáticos y Estados capaces de proveer bienes públicos de manera eficaz y eficiente.

Quienes analizan el origen de los “males” de la democracia post Tercera Ola y sus impactos sobre la calidad de los regímenes y el descontento ciudadano, promueven una agenda política con orientaciones claras: se deben mejorar los niveles de representación

combatiendo las prácticas clientelares y la corrupción, y se debe aumentar la capacidad de los Estados para cobrar impuestos y proveer bienes públicos de calidad. En esta visión, buena política genera buenos gobiernos, que producen buenas políticas, que hacen buenas democracias. En última instancia, todo parece un problema de voluntad, ya que no existe un *trade-off* (una tensión) entre los diferentes objetivos propuestos.

El problema de este razonamiento es que mayores niveles de representación y mayores niveles de capacidad estatal implican mayores niveles de transferencia del conflicto distributivo a la política y políticas con efectos redistributivos significativos. Una democracia de mayor calidad en sociedades desiguales

En la última década, casos como el del hondureño Manuel Zelaya en 2009, el de Fernando Lugo en Paraguay en 2012, y más recientemente, los de Dilma Rousseff en Brasil en 2016, Pedro Pablo Kuczynski en Perú en 2018 y Evo Morales en Bolivia en 2019, son muestras de este patrón de inestabilidad.



Manifestación contra la presidenta Dilma Rousseff en Río de Janeiro, en marzo de 2015.

es necesariamente más polarizada, más conflictiva y con mayor riesgo de inestabilidad.

No se pueden entender los problemas de las democracias en América Latina sin asumir la tensión entre calidad y niveles de conflicto. En otras palabras, es necesario complejizar la mirada sobre la calidad, teniendo en cuenta la tradición de estudios sobre el surgimiento y la estabilidad de los regímenes democráticos, como los trabajos de Seymour M. Lipset (1960), Samuel P. Huntington (1968), Guillermo O'Donnell (1973) o Dietrich Rueschemeyer, Evelyn Huber Stephens y John Stephens (1992). A la luz de la literatura que ha analizado cómo las condiciones materiales inciden sobre las posibilidades de la democracia, es sencillo advertir los *trade off* que enfrentan países pobres y desiguales para ser más desarrollados y equitativos, y al mismo tiempo mantenerse como democracias estables. El problema de la calidad democrática no es solo un problema de “querer”, sino también de “poder”.

Durante el ciclo de transiciones a la democracia en los años 80 se demonizó la polarización política. Los dirigentes políticos, la academia y buena parte de los actores sociales enfatizaron el papel pernicioso de la agudización de los conflictos en la caída de las democracias durante los años 60 y 70. Evitar

la polarización en los procesos de consolidación democrática era la receta para evitar nuevamente los golpes de Estado. La reducción de la polarización se hizo a costa de la despolitización de ciertos temas con fuerte componente distributivo y la concomitante alienación de importantes sectores de la ciudadanía del debate político.

Pero las democracias estables que soslayan conflictos dejan abruptamente de ser estables. El colapso repentino del sistema de partidos en Venezuela a mediados de los 90 que lleva al Chavismo, las protestas por la guerra del gas que desbaratan el sistema de partidos boliviano que abona el triunfo del MAS y de Evo Morales en Bolivia, el estallido social en Chile de octubre de 2019, son ejemplos de estos procesos abruptos que rompen sin muchas señales previas la estabilidad aparente. La historia política latinoamericana desde los 80 ha mostrado cómo la regularidad democrática fue alterada sistemáticamente por la emergencia de diferentes tipos de conflicto (étnicos, raciales, distributivos). Ninguna democracia (y en realidad, ningún régimen político) puede asegurarse una estabilidad de largo plazo soterrando los conflictos más importantes.

La irrupción del conflicto, que en algunos países llevó al colapso de los sistemas de partidos o al



En ocasiones, los actores que lideran los procesos de inclusión no valoran la democracia y al estado de derecho como garante de la igualdad política. Es lo que ocurrió en Bolivia, Venezuela y Ecuador. En las fotos, Evo Morales (arriba) y Nicolás Maduro (abajo).

surgimiento de actores políticos fuertes en sistemas poco institucionalizados, suele ser vista como un problema de “desgaste”, “erosión” o “degradación” del funcionamiento democrático. Esta mirada no comprende y a la vez oculta el problema de esos países: la búsqueda de estabilidad a partir de la exclusión del conflicto. Si algo se desgastó, se erosionó o se degradó no fue la democracia sino la capacidad de los actores políticos de excluir del debate político los intereses de sectores amplios de la población.

Tarde o temprano esos conflictos se activan y la virulencia de su irrupción está relacionada con la incapacidad de los actores políticos de procesarlos con bajos niveles de represión. Esto genera problemas

de legitimidad de los actores tradicionales del sistema político y no necesariamente asegura el surgimiento de nuevos actores políticos y sociales legítimos con capacidad para tratarlos. Aunque no sabemos cuál será el futuro de Chile, este parece ser un escenario factible. La aparición del conflicto a partir del 18-O tampoco genera necesariamente un nuevo orden político democrático con mayores niveles de inclusión y legitimidad. En ocasiones, los actores que lideran los procesos de inclusión no valoran la democracia como régimen político y al estado de derecho como garante de la igualdad política. Por lo tanto, no son capaces de construir una alternativa democrática duradera, como ocurrió en Bolivia, Venezuela y Ecuador. En otros, los actores políticos emergentes no desarrollan la capacidad para conformarse como opciones políticas alternativas y son cooptados o directamente superados por los actores tradicionales que no incluyen sus intereses. Por último, un tercer escenario que se vislumbra en estos momentos de crisis es aquel donde ni los actores tradicionales ni los nuevos logran tener capacidad para procesar las demandas, no pueden construir legitimidad y, por lo tanto, no consolidan un nuevo orden político democrático. En consecuencia, la nueva realidad política puede simplemente ser de inclusión no democrática, de restablecimiento del orden tradicional excluyente o de inestabilidad permanente, caracterizada por la acción directa en las calles (“pretorianismo de masas”).

El conflicto es una condición constante en América Latina. Esto no cambia incluso cuando los actores políticos logran incorporarlo de manera democrática. La democracia y la política en América Latina son necesariamente conflictivas y deben manejar niveles de polarización derivados de ese conflicto. En consecuencia, fijar como parámetro el funcionamiento democrático y los niveles de polarización de las democracias en sociedades desarrolladas, impide reconocer que la polarización y el conflicto político son señales de salud democrática. El conflicto debe ser tolerado. Para permanecer legítima, la democracia debe incorporar los intereses redistributivos de las mayorías y desarrollar los mecanismos de negociación permanente con las minorías que concentran recursos.

La construcción del orden político democrático en sociedades desiguales, como las de América Latina, solo logra ser estable en el largo plazo cuando es procesado por actores políticos con capacidad institucional. En otras palabras, cuando los actores políticos (nuevos o tradicionales) incluyen las demandas de la sociedad y los nuevos intereses emergentes. La estabilidad sin inclusión, o a costa de la inclusión, es una construcción con cimientos débiles, a la espera de que la más mínima perturbación la haga colapsar. [S]

Brújula

LIBROS SIN GÉNERO: TRES LECTURAS DE ALEJANDRO ZAMBRA



A propósito de la publicación de *Poeta chileno*, que es una novela sobre poetas (Millán planea con discreción, al igual que Emily Dickinson) y sobre la poesía, y también en relación a muchos libros que hoy cruzan ensayo, memoria y ficción, Alejandro Zambra invita a leer tres libros híbridos, originales, inclasificables:

- 1- *El libro de Tamar*, Tamara Kamenszain: "Supongo que más de algún bibliotecario debe haber odiado este precioso libro de clasificación imposible, que yo prefiero maliciosamente presentar como una novela romántica, porque las novelas románticas se venden muy bien y yo quiero que este libro lo lea muchísima gente. Y porque, aunque a veces nos hagamos los tontos, todos sabemos que para contar cualquier historia de amor es necesario redefinir el amor, habitarlo de circunstancias, acercarnos peligrosa, dolorosa y gozosamente a lo incomunicable".
- 2- *Irrupciones, vol. I*, Mario Levrero: "No quería recomendar a Levrero, porque ahora todo el mundo recomienda a Levrero, pero luego pensé que es falso que ahora todo el mundo recomiende a Levrero, porque si todo el mundo recomendara a Levrero las cosas deberían andar al menos un poco mejor. Este librito del desasosiego y de la almohada reúne un generoso puñado de prosas breves serenamente extravagantes y parejamente inolvidables".
- 3- *En pana*, Martín Cinzano: "La hermosa palabra *ensayo* debería bastar para describir este libro que sin embargo, como se relaciona de forma amistosa con la ficción -como amigos que se acuestan cada cierto tiempo, digamos-, es habitualmente referido como novela. Da lo mismo el género, por supuesto. Justamente porque no sabe manejar, Martín Cinzano decidió investigar la trillada pasión masculina por los autos y el resultado es este libro raro y genial que no me canso de releer, en especial en estos días de pana obligatoria".

LA PANDEMIA QUE MATÓ A EGON SCHIELE



Se estima que un tercio de la población mundial contrajo la gripe española entre 1918 y 1920, y el saldo de víctimas se calcula en al menos 50 millones de muertos, entre ellos Apollinaire, Max Weber y Egon Schiele. Este último había empezado a trabajar su cuadro *La familia*, en el que se lo ve posando desnudo junto a su mujer y su futuro hijo. Pero la escena imaginada nunca llegaría a materializarse: poco después de la muerte de su maestro Gustav Klimt, de quien hizo un dibujo de su cuerpo en la morgue de Viena, Edith, la esposa del pintor, contrajo la enfermedad y murió embarazada de seis meses. Schiele falleció tres días después. Tenía 28 años.

EL DIRECTOR QUE ESCRIBE SUS PELÍCULAS EN SERVILLETAS DE PAPEL



Si *Parásito* para algunos es una película excesiva, pasada de revoluciones, hay también en Corea del Sur un director famoso por hacer un cine en las antípodas de la última ganadora del Oscar. Su nombre es Hong Sang-soo. Reconocido en el pasado Festival de Berlín con el Oso de Plata a mejor director por su película *The Woman Who Ran*, su estilo lo emparenta con Éric Rohmer: sus pequeñas historias están centradas en la exploración de los personajes y en el diálogo. "Hablo de lo que sé, punto", afirmó el director en una entrevista en 2016. "Jamás me plantearía contar la historia de, por ejemplo, un piloto de carreras vegano y aficionado a la pesca. No conozco a nadie que sea así, y soy demasiado torpe para inventarlo". También ha dicho: "La crítica suele darle demasiadas vueltas a mi cine. Piense usted que desde mi cuarta película, ni siquiera escribo un guión. Todo lo que sé de la película está escrito en un par de páginas sueltas, o a veces en una servilleta de papel". Como dato: en la plataforma Filmin hay seis películas suyas.

La palabra maldita

Una de las mayores expresiones de populismo en América Latina sería la del peronismo, en Argentina. En este ensayo, el novelista y sociólogo Hernán Ronsino se detiene en Sarmiento, Laclau, Borges y Santoro, para dar cuenta de una corriente que escapa a la lógica izquierda/derecha o capitalismo/marxismo, porque lo que hace es invertir la lógica del sacrificio (en aras del progreso o la revolución) y poner en primer lugar el goce. En ese privilegio del disfrute por sobre la postergación radicaría su carácter de "movimiento infinito e indestructible", por citar las palabras de Perón en su discurso fundacional.

POR HERNÁN RONSINO

La palabra *populismo* se usa en los medios de comunicación, en los estudios culturales, en los bares, en las discusiones políticas. Pero cada vez que se pone en práctica resuena con una multiplicidad de sentidos que llevan, por un lado, a profundizar las discusiones y, sin duda, a malos entendidos. ¿De qué hablamos, entonces, cuando hablamos de populismo?

Uno de los sentidos más instalados en los medios de comunicación reproduce una manera esquemática y simple del término. El populismo sería aquello que se contrapone a la noción de república. Donde impera el populismo se despliega todo lo ligado con la demagogia, la corrupción, los líderes personalistas que pretenden eternizarse en el poder y que surgen por una crisis del sistema de representación tradicional. Cuando los canales racionales se vacían de sentido puede emerger el populismo como una forma de encauzar las demandas insatisfechas. Es decir: el populismo es pensado como lo irracional, lo anormal

y, en ese sentido, sería una forma monstruosa que encarnaría el reverso de los modelos políticos y sociales republicanos y eurocéntricos.

Esa interpretación del populismo como lo monstruoso está asentada en una larga tradición del pensamiento (desde Le Bon y Taine) que ha partido aguas entre, por un lado, los movimientos populares y los sistemas políticos más elitistas. Y en donde las multitudes son consideradas un peligro en sí mismas. Por ejemplo, en Argentina, el pensamiento de Domingo Faustino Sarmiento es un buen sustrato de esa forma que tiende a despreciar a las masas y, a su vez, a estigmatizarlas. En *Facundo*, escrito en el exilio en Chile, instala la matriz con la cual Sarmiento leerá la realidad argentina y latinoamericana. Esa matriz está montada a partir de una dicotomía en tensión que supone la convivencia, en el presente, en ese presente de dos tiempos históricos: por un lado, la Modernidad respirando en las ciudades, es decir, la civilización europea. Por otro, la Edad Media cabalgando en el campo, impidiendo el



El ex presidente argentino, Juan Domingo Perón, dando su último discurso antes de ser derrocado por un golpe militar. Buenos Aires, 1955.



El peronista Alberto Fernández celebra tras ganar en primera vuelta las elecciones del 27 de octubre de 2019.

progreso, es decir, la barbarie. Los gauchos, para Sarmiento, eran esa barbarie que impedía el desarrollo. Y si bien construía distintos tipos de gauchos, todos de algún modo estaban hundidos en un tiempo pre-capitalista. Allí radicaba esencialmente el problema. Y, claro, en las montoneras gauchas, esos movimientos populares liderados por caudillos federales. El problema también era la conciencia de los sectores populares y su organización política.

En *La razón populista*, uno de los libros centrales para entender esta problemática, Ernesto Laclau hace un trabajo exhaustivo para definir el concepto de *pueblo* y, a partir de allí, comprender que los movimientos populares en América Latina poseen una racionalidad diferente, en algunos casos, de los modelos políticos europeos. Si no se entienden las tradiciones que están modelando las identidades, si no se entienden lo que representan esos liderazgos en una cultura determinada, se cae en el severo error de leer con categorías que no interpretan, más bien, como diría Howard Becker, etiquetan sin explicar.

Laclau plantea que el populismo debe ser pensado no como un movimiento ideológico sino como una lógica política que se configura a partir de tres grandes momentos. La conformación de la noción de *pueblo* una vez que se da la articulación de demandas equivalenciales, es decir, una serie de demandas populares diseminadas y sin respuesta que terminan articulándose como totalidad; la confrontación con un *otro* externo, institucionalizado y poderoso que impide la canalización de las demandas; y, finalmente, el momento de la articulación política. El populismo es una lógica política que articula demandas insatisfechas de los sectores populares y las pone en tensión y en disputa con un orden establecido.

Para Laclau esa articulación (como no es necesariamente ideológica) puede darse tanto con un sentido de derecha o de izquierda. Puede haber populismos de derecha o de izquierda. Allí radica un punto de diferencia con la noción de populismo que sostiene, por ejemplo, el psicoanalista Jorge Alemán. Circunscrito a la tradición de Laclau, marca una diferencia en relación a los populismos de izquierda o derecha. Para Alemán los populismos deben ser pensados necesariamente como progresistas. El populismo de derecha no es populismo, sino fascismo. “Considero –sostiene Alemán– que el populismo no tiene nada en común ni con el fascismo ni con las técnicas retóricas de las demagogias, en la medida en que son recursos que, de un modo u otro, se sostienen en la conquista de una identidad sin fallas, sin brecha ni agujero, amenazada por las *impurezas* o *excesos de lo extranjero*”. El populismo, en este sentido, es una articulación de demandas equivalenciales que interroga el *status quo* y busca la emancipación del pueblo. Dice Alemán: “El populismo es Marx más la construcción contingente de un sujeto de la emancipación a partir de los antagonismos instituyentes de lo social. Donde debe incluirse siempre el análisis de la lógica del Capital y su reproducción ilimitada. Si no se incluye el análisis de la construcción populista en el marco histórico de la estructura del poder capitalista contemporáneo, es imposible construir y asumir los verdaderos antagonismos. Por esta razón, considero que el verdadero populismo solo puede ser de izquierda”.

EL PERONISMO COMO CASO

El peronismo siempre fue pensado como uno de los tres casos típicos de populismo latinoamericano, junto

con las experiencias de Lázaro Cárdenas en México y Getulio Vargas en Brasil. Pero el tiempo, y las diferentes manifestaciones, llevaron a que la palabra peronismo, como el populismo, deje de significar algo claro y concreto. La poderosa definición de John William Cooke sintetiza la complejidad del fenómeno: "El peronismo es el hecho maldito del país burgués".

Hay una escena fundante. Se trata del 17 de octubre de 1945 en la plaza de Mayo, en Buenos Aires. El movimiento obrero como nunca antes en la historia argentina se manifiesta ocupando los espacios públicos, defendiendo las conquistas logradas en los últimos años. Perón está detenido y los trabajadores descubren que sin Perón, ellos pierden. A lo largo de todo el día la movilización exige la libertad de quien era hasta entonces el Secretario de Trabajo y Previsión, lugar que le permitió a Perón construir un vínculo bien sólido con los obreros. Cerca de la medianoche del 17, los militares que detuvieron a Perón, ante semejante presión popular, deciden liberarlo y le piden, por favor, que salga a los balcones de la Casa Rosada para dispersar a "semejante turba incontrolable". Perón dice en alguna entrevista que no sabía muy bien qué era lo que les iba a decir, pero el discurso que pronuncia esa noche

en la plaza de Mayo configura la relación entre *líder* y *pueblo*, y despliega las ideas centrales de ese movimiento que cambiará para siempre la historia contemporánea de la Argentina. Para decirlo en los términos de Žižek (o de Lacan, para ser justos), se transformará en un verdadero *acontecimiento*.

En el discurso Perón nombra a esa masa popular que ocupa la plaza, es una de las primeras palabras que pronuncia, como *trabajadores*. Y reconoce que ese acontecimiento es el "renacer de la conciencia" del movimiento obrero. Perón se instala como el líder que sabrá interpretar semejante movimiento para que el vínculo entre líder y pueblo sea "indestructible e infinito". Ese movimiento que es el pueblo, "los verdaderos patriotas", se enfrentará con un otro institucionalizado, la oligarquía. "Ellos solo aman sus casas y sus campos". El movimiento pretende integrar a los trabajadores a una sociedad que no les daba lugar y, por eso mismo,

Perón en su discurso deja claro que propone como objetivo que "sean un *poquito* más felices". Perón dice un *poquito* y en esa palabra están resonando los límites del peronismo. El peronismo no es un movimiento de izquierda revolucionario sino que busca ampliar derechos y darles mayor participación dentro del sistema capitalista a los trabajadores (en los años 70 algunos grupos de izquierda veían que el único camino para la revolución en Argentina era a través de Perón, por la identificación profunda que aún existe con los obreros, pero allí también se encontraron con los límites del peronismo, que siempre tuvo claro que nada tenía que ver con el comunismo). En ese sentido, el peronismo de los años 40 y 50 es la forma que toma en Argentina el Estado de Bienestar. En el discurso fundacional del 17 de octubre

quedan condensados los tres grandes momentos de la configuración del populismo que detalla Laclau: la articulación de demandas insatisfechas, la confrontación con un otro institucionalizado y la identificación política.

Después de ser liberado, Perón consigue que los militares convoquen a elecciones presidenciales. Y en 1946 será elegido presidente por primera vez. El 17 de octubre de 1945 quedará en la memoria peronista fijado como el día de la Lealtad. Cada 17 de octubre se celebrará esa movilización popular que permitió la

libertad de su líder. Este episodio fundante del peronismo es precisamente el que será parodiado en uno de los cuentos más brutales de la literatura argentina, escrito a cuatro manos por Borges y Bioy Casares: "La fiesta del monstruo".

PARODIA PARANOICA

El relato aparece publicado después de la caída de Perón, pero Borges y Bioy lo escriben mientras el peronismo está en el poder. Bajo el seudónimo de Bustos Domecq, construyen un artefacto radical que no se parece en nada a la escritura de cada uno.

Un grupo de seguidores del líder, a quien llaman Monstruo, organiza un viaje desde la periferia de la ciudad hacia la plaza de Mayo. La historia está narrada desde el punto de vista de uno de los seguidores. La voz que fabrican los autores contiene a la vez, como dice Piglia, un efecto paródico y paranoico. Los

El peronismo no es un movimiento de izquierda revolucionario, sino que busca ampliar derechos y darles mayor participación dentro del sistema capitalista a los trabajadores. En ese sentido, el peronismo de los años 40 y 50 es la forma que toma en Argentina el Estado de Bienestar.



seguidores del Monstruo viven casi en un estado animal, viajan en un camión hacinados y hablan mal: en una lengua bárbara, sería la lengua del pueblo. Finalmente, ya en la ciudad, camino a la plaza de Mayo donde el líder está por desplegar su fiesta con un discurso, los seguidores se cruzan con un joven de origen judío que cuestiona al movimiento y la reacción de los muchachos es matarlo a pedradas. No solo son bárbaros, hay un intento de equiparar al peronismo con el nazismo.

La parodia paranoica que construyen Borges y Bioy sobre el peronismo es una interpretación que ha predominado en los sectores antiperonistas hasta hoy. Leer al peronismo como un brote de la barbarie del siglo XIX (esa de la que hablaba Sarmiento, los peronistas como la reencarnación de los gauchos) y, además, como un movimiento fascista. En línea con esta interpretación, el golpe militar que destituye a Perón en 1955 prohíbe por decreto no solo la participación política del movimiento sino todos sus símbolos. Incluso, estuvo prohibido durante 18 años nombrar a Perón y a Eva –su compañera– en público.

En el reverso de esa mirada, la obra del pintor argentino Daniel Santoro desde hace unas décadas trabaja en una intervención sistemática de la iconografía peronista y en los símbolos populares, poniéndolos en tensión con los símbolos de la oligarquía. Hay un cuadro en donde Victoria Ocampo observa desde un ventanal aislado de la intemperie pampeana, pero rodeado por esa llanura infinita, cómo “la vuelta del malón” (y aquí Santoro interviene una de las pinturas fundamentales del siglo XIX de Della Valle) regresa y acecha como un fantasma a la civilización, a su civilización, con una cautiva rubia que puede prefigurar a Eva Perón. De esta manera la disputa entre civilización

y barbarie reaparece en la obra de Santoro a modo de lucha de clases. En otra pintura se ve la disputa entre un niño rubio, hijo de la oligarquía, trenzado en una pelea con cuchillo contra un hijo de obrero, un cabecita negra. Cada uno, con su mano libre, tapa la cara del otro en un forcejeo trabado. Como lo hace, por ejemplo, Anselm Kieffer con la historia reciente de Alemania, Santoro explora el arraigo profundo que tiene la identidad peronista en la cultura popular.

Detrás de esta obra de Santoro hay una lectura muy clara del peronismo. Y muy lejana de la mirada que atraviesa el cuento de Borges y Bioy. Según Santoro, lo que vuelve tan revulsivo al peronismo para los antiperonistas es que se trata de “un mal uso del capitalismo”. Eso es lo verdaderamente irritante. Hay una relación entre la idea de sacrificio y de goce que se invierte. Dice Santoro: “El marxismo y el capitalismo tienen en su esencia el pedido de sacrificio. Laburemos, sacrifiquémonos trabajando o haciendo la revolución, sacrifiquemos generaciones trabajando o luchando, y después vamos a tener la sociedad perfecta y vamos a poder gozar. Esa postergación del goce es lo que no tolera el peronismo. El peronismo invierte el vector: primero se goza, se disfruta”.

Sobre esa concepción, que el pueblo tiene el derecho del goce, del disfrute, de una vida con posibilidades de realización, se sostiene el peronismo (más allá de los intentos de extirparlo del tejido social y más allá, incluso, de sus propios agotamientos históricos, porque el goce se acaba) pero retorna, de todos modos, bajo esa profecía que lanzó Perón en la noche del 17 de octubre: que sea “un movimiento infinito e indestructible”. De esta mirada se desprende, finalmente, otra definición posible del populismo. [S]

Populismo: la ilusión de un sistema sin castas

Gran parte del éxito electoral que han tenido en España los partidos Podemos y VOX se debe a la crítica a la Transición democrática, que lideró el PSOE y que produjo alternancia en el poder (con el PP, Partido Popular). Pero tener éxito es casi tan problemático como no tenerlo: las tensiones al interior de los partidos de corte populista se deben a la dificultad –en cuanto a intensidad y velocidad– para implementar los cambios en el sistema institucional, es decir, para fundar un acuerdo democrático que termine con los privilegios. Como se ve en este ensayo, las concordancias con lo que ocurre hoy en Chile son evidentes.

POR MIGUEL SARALEGUI

En la actual España pluripartidista, existen dos organizaciones populistas: Podemos y VOX. Ambas han surgido hace poco (2014 y 2013) y ambas han alcanzado un éxito respetable. En menos de cinco años lograron tener más peso electoral del que jamás gozaron los comunistas, la tradicional tercera fuerza política. De hecho, Podemos fagocitó en 2016 al Partido Comunista Español sin que la digestión le generara alguna molestia. A veces se ha sentido como un fracaso que Podemos no superara al PSOE, que no se produjera el previsto *sorpasso*. Quien había vaticinado la muerte del PSOE se olvidó de la fuerza de este partido, de su capacidad para superar faltas y ausencias (una dictadura de 40 años sin apenas incomodar al dictador), gracias a su increíble capacidad de mimetizarse con la sociedad española.

El éxito de VOX es también notable. Desde la muerte de Franco, los partidos más a la derecha del Partido Popular, la extrema derecha en un sentido neutro y geográfico, consiguió un solo diputado: en 1978, Blas Piñar,

fundador de Fuerza Nueva. Es enorme la sorpresa por la popularidad de VOX, pues, hasta su aparición, nadie sabía que existía un 10 por ciento del electorado a la derecha del Partido Popular.

De este modo, la historia del populismo español es una historia reciente y de éxito. El triunfo es importante, incluso si no fuera duradero. En esta España, más inestable en las previsiones electorales que en la regularidad religiosa con la que los españoles van a los bares, los políticos y los partidos duran poco. Albert Rivera, otro de los dinamitadores del bipartidismo, estuvo a punto de comerse a la derecha española tradicional en las elecciones del 20 de abril de 2019. Ahora mismo, solo medio año después, se ha retirado de la política.

En momentos difíciles para la anticipación política, más que centrarse en encuestas y arriesgarse a prever el futuro, la pregunta que debemos hacernos es ¿hasta qué punto ha cambiado la política española a causa del populismo? ¿Qué novedad ha supuesto el populismo para el discurso político español?



Manifestantes de VOX protestando con banderas españolas.

La primera novedad, la más radical, no tiene nada que ver con la ideología populista. El populismo acabó con el bipartidismo (que en España no era tan contundente como a veces se imaginan los nostálgicos del viejo turnismo). Muchas veces, en 1993 y 1996, los partidos ganadores –PSOE y PP– tuvieron que establecer coaliciones con partidos nacionalistas –vascos y catalanes– para alcanzar el poder Ejecutivo. Sin embargo, la ruptura del bipartidismo ha colapsado el proceso de creación del poder en España. Hemos tenido gobiernos en funciones durante casi dos años: Mariano Rajoy y Pedro Sánchez (en funciones, un gobierno no puede desarrollar actividad legislativa, ni aprobar presupuestos).

Si la situación sigue así, es posible que España deba realizar una reforma del sistema electoral, ya sea hacia el presidencialismo, ya sea hacia el fomento de coaliciones. En cierta medida, esta novedad es la más fuerte y la que más tensión crea en el sistema. Por otra parte, esta novedad tiene muy poco que ver con el narcisismo con que el populismo se ve a sí mismo. Independientemente de su ideología y de sus propósitos, este colapso se hubiera producido siempre que se hubieran introducido en el bipartidismo otros dos partidos. De hecho, junto a los partidos populistas,

Ciudadanos, el partido fundado por Albert Rivera, antipopulista en su concepción de la ortodoxia liberal, contribuyó a la explosión del bipartidismo tanto como el populismo de derechas y el de izquierdas.

La novedad más importante no tiene entonces nada que ver con la ideología populista, la indignación antiliberal de Podemos, la indignación anticatalana y centralista de VOX. Esta novedad involuntaria hace aún más necesaria la pregunta por la novedad real que el programa populista ha traído a España. En este punto, es preciso establecer una distinción. La retórica de ambos partidos se relaciona con lo nuevo de modo no solo diferente, sino hasta contradictorio. Para Podemos, que se inscribe en el viejo discurso de Ortega y Gasset de nueva y vieja política, no haber sido capaz de generar un nuevo discurso político representaría una gran decepción. Ellos son la nueva política y ellos deben crear un nuevo discurso. Para el VOX de Ortega Smith, inspirado por la nostalgia ficticia de una España inmóvil y unida, no haber conseguido novedad constituiría un motivo de orgullo. Solo cambian las cosas que, a diferencia de España, no son eternas.

Para comprobar si en España existe una originalidad propiamente populista, y no solo dependiente

de algo tan prosaico como los porcentajes del sistema electoral, es necesario adentrarse en la insatisfacción que funda a la ideología populista. Los hombres hacemos sociedades (principio democrático). Al hacerlas, creamos sistemas legales, de un tipo o de otro. Desde hace 200 años, el poder constituyente optó por instaurar sistemas liberales, en los que el fin de la política consiste en proteger los derechos individuales (principio liberal). Cuando estos principios van de la mano, no hay partidos ni demandas populistas. El principio democrático está satisfecho con el principio liberal. Sin embargo, cuando las leyes de un país no satisfacen el principio democrático, el populista exige, en función de la legitimidad democrática, que cambie el orden legal. Si el sistema liberal ha generado una casta inasumible para el pueblo español, entonces será necesario volver al momento democrático para constituir un sistema político sin castas. Obviamente la casta es algo que existe en toda sociedad por el mero hecho de ser sociedad, pero este tipo de limitaciones sociológicas es algo que el principio democrático, en sí mismo absolutamente libre, no tiene por qué tener en cuenta.

Podemos nació en una España que vivía la peor crisis económica desde la vuelta de la democracia, un descalabro que le recordó a la generación de la que se nutren sus líderes, nacidos entre 1978 y 1988, que el futuro material sería mucho menos halagüeño y prometedor que para la esforzada, pero jamás desempleada, generación de sus padres (la nacida entre 1945 y 1960). Esta reacción llevó a Podemos a cuestionar la Transición, el milagro original del pueblo español, en cuyas bondades y héroes nos había educado Victoria Prego en sus videocasetes sobre la Transición. Para Podemos la Transición se convertía en un juego entre intereses creados, falsos izquierdistas cercanos al *statu quo*, orquestados por el miedo al búnker franquista (el paralelismo con Chile es evidente). Este relato sirve para desacreditar el sistema legal. El poder democrático debía hacerlo todo de nuevo. Si España quería ser una monarquía, era necesario que esta

gozara de un inmediato respaldo democrático, y no de los tejemanejes entre Franco, Don Juan, el abuelo del actual rey y los monárquicos durante el franquismo. Sí, Podemos se encargaba de recordar algo a la vez incómodo y obvio para la política española: la persona que decidió quién debía ser el rey de los españoles (hasta que Juan Carlos abdicó) no es otra que Francisco Franco.

Tener éxito es casi tan problemático como no tenerlo. Se dice que el poder une. En el caso de Podemos, el principio no se cumple. El éxito de Podemos que le dio en un día lo que antes se ganaba durante toda una

vida, supuso una tensión enorme. Muchas de las personas más importantes de Podemos se marcharon: sobre todo el número dos del partido, Íñigo Errejón, cuya inteligencia ya es proverbial, quien ha fundado un partido de escaso peso electoral: Más País. Aunque puede responder a factores puramente personales —el autoritarismo de Pablo Iglesias empieza a ser también proverbial—, esta tensión se debe al partido en que se ha convertido Podemos. De un partido que ponía en duda el sistema legal a un partido que ya sabe nadar a la perfección en el cuadro de castas. Que la negociación entre PSOE y Podemos se haya centrado en los cargos que

este último va a ocupar recuerda la castificación del otrora heroico y anti-sistema Podemos.

Esta metamorfosis de la protesta a la casta, de la crítica a la Transición a la aceptación de su sistema, no debe ser juzgada en términos morales. Con su actitud, Podemos solo debe desilusionarse a sí mismo. Al aceptar los términos de la Transición, Podemos se ha dado cuenta de que los males de la democracia española no son la consecuencia de un sistema político antidemocrático y franquista, sino de las miserias y corrupciones de la idiosincrasia española. O Podemos es solo un grupo de hábiles jóvenes gatopardescos o las ineficiencias de la Transición española solo representan nuestro inevitable malestar en la cultura. [S]

Podemos nació en una España que vivía la peor crisis económica desde la vuelta de la democracia, un descalabro que le recordó a la generación de la que se nutren sus líderes, nacidos entre 1978 y 1988, que el futuro material sería mucho menos halagüeño y prometedor que para la esforzada, pero jamás desempleada, generación de sus padres (la nacida entre 1945 y 1960).

Carretera al infierno

La crisis climática parece conducirnos a toda velocidad hacia un escenario apocalíptico, ante la inacción del mundo político y empresarial. Autores que vienen de la ciencia, el periodismo y la filosofía arrojan luces sobre distintas aristas de una crisis que pareciera ser sobre todo mental y que refleja nuestra falta de imaginación para concebir un mundo donde el ser humano deje de considerarse como el centro de la Tierra.

POR SERGIO MISSANA

Se nos acaba el tiempo. Una manera de expresarlo es en términos del “presupuesto de carbono”: ¿cuánto CO₂ es posible emitir aún a la atmósfera sin sobrepasar la barrera de 1,5 °C por sobre el promedio de temperatura de la era preindustrial? El Panel Intergubernamental de Cambio Climático de la ONU (IPCC, en su sigla en inglés) estimó, a comienzos de 2018, que ese presupuesto equivalía a 420 gigatoneladas de CO₂. A un ritmo de 42 GT anuales: 10 años. Ello implica que sería necesaria una inmediata y drástica disminución de las emisiones, digamos, en un 50% cada década, para lograr la carbono neutralidad a más tardar a mediados de siglo. Pero las emisiones no han disminuido: en 2019 se llegó a 43 GT. El IPCC es una institución cautelosa, que elabora sus informes sobre la base de una extensa revisión de literatura científica y decide por consenso. El presupuesto estimado, en caso de respetarse, solo nos daría un 67% de posibilidades de detener el alza de la temperatura global en 1,5 °C. El IPCC apenas toma en cuenta los “puntos de no retorno”:

efectos del calentamiento que generan mayor calentamiento, como el derretimiento del hielo en el verano ártico, que reemplaza nieve blanca refractante por agua oscura que absorbe el calor del sol; también como la deforestación y degradación de suelos en el Amazonas, el derretimiento del permafrost (suelo permanentemente congelado) en Siberia o la acidificación de los océanos.

ABC: AUSTRALIA, BANGLADESH, CANADÁ

Australia. Las imágenes son apocalípticas. Muchos teniendo que adentrarse en el mar para huir de las llamas, contemplando la destrucción de sus casas bajo una lluvia de cenizas ardientes, el cielo oscuro surcado de descargas eléctricas generadas por el calor de la combustión. Una superficie destruida equivalente a Irlanda, mil millones de animales muertos, 30 personas fallecidas, seis mil edificios quemados, una cuarta parte de la población afectada por inhalación de humo. Los megaincendios que han arrasado el sureste de Australia se suman a eventos similares





Miles de animales murieron en los incendios de Australia de este año.



Bangladesh corre peligro de desaparecer durante este siglo debido al alza del nivel del mar.

en California, el Amazonas, el sur de Europa y Siberia. ¿La razón? Las altas temperaturas veraniegas y los más de 10 años de sequía que afectan a la zona “verde” de la isla, que en realidad equivale a un proceso de desertificación, a medida que el cambio climático expande en todo el mundo las bandas de desierto situadas a 30 grados de latitud al norte y al sur del Ecuador. Se estima que, hacia 2050, Australia ya no tendrá invierno: las estaciones serán otoño, primavera, verano y un súper verano en que las

temperaturas nunca bajarán de 30 grados. ¿La reacción del gobierno? Negar cualquier vínculo con el cambio climático y anunciar la tala de bosques (para que no se quemen) e inversión en minas de carbón.

En Bangladesh, el gobierno acaba de cerrar un acuerdo con la India para importar electricidad que se generará en el estado indio de Jharkhand en plantas nuevas a carbón. Esa electricidad, además de sucia, será cara: ocho centavos de dólar el kilovatio hora, en circunstancias que la energía solar –igualmente abundante en el este de la India– cuesta por debajo de tres centavos de dólar (en Catar se acaba de adjudicar un contrato de generación fotovoltaica por 1,5 centavos de dólar). Bangladesh corre el riesgo de desaparecer durante este siglo debido al alza del nivel del mar. Ya está sufriendo una fuerte presión alimentaria a medida que la sal del mar penetra en sus tierras de cultivo. Y, sin embargo, ha decidido invertir en su propia aniquilación.

Mientras que gobiernos conservadores como el de Australia tienden al negacionismo o, en el caso de Trump, a exhibir sin pudor sus vínculos con la industria de los combustibles fósiles, regímenes liberales como el de Justin Trudeau en Canadá reconocen la gravedad de la crisis climática. Pero la aprobación reciente por parte de su gobierno de la mayor mina de arenas bituminosas (*tar sands*) –la mina Teck, de 290 km cuadrados– es un ejemplo flagrante de hipocresía climática. Vastas áreas en el estado de Alberta han sido arrasadas por minas de arenas bituminosas (Leonardo di Caprio, sobrevolando la zona, la comparó con Mordor), una forma de extracción no tradicional aún más contaminante que el *fracking*. Canadá ocupa un 0,5% de la superficie de la Tierra, pero tiene planes para arrojar un tercio del presupuesto de carbono a la atmósfera. Trudeau ha dejado claro que su país se propone extraer hasta la última gota de petróleo de sus reservas.

Australia, Bangladesh, Canadá. Sería posible multiplicar los ejemplos. Solo un par más: tanto China como la India son las naciones que están impulsando a mayor velocidad y escala la transición a las energías renovables. Pero ambas contienen también poderosos *lobbies* de carbón. Si los planes de expansión de la generación eléctrica a carbón actualmente existentes en ambos países se implementan durante este siglo, el planeta superará la barrera de 3 °C con independencia de lo que haga el resto del mundo. Por su parte, la Unión Europea, líder climático gracias a su European Green Deal, ha aprobado la construcción de 32 nuevos proyectos de infraestructura de gas.

El presupuesto de carbono ilustra un hecho básico: es necesario cerrar por completo la industria de los combustibles fósiles en un horizonte de 10 a 15 años. Pero ningún gobierno tiene planes para enfrentar la crisis considerando la evidencia científica. El acuerdo

de París, en el caso de que todos los países cumplieran los acuerdos voluntarios recogidos en él, nos sitúa en una trayectoria de 3,2 °C. El cambio climático ha estado dominado durante décadas por el “síndrome de Casandra”: muchos prefieren distraerse, pensar en otra cosa. En los últimos años –ante la evidencia de que la crisis está aquí– se ha pasado del negacionismo a una extraña forma de reconocimiento sin urgencia. Sabemos que está en riesgo la presencia humana en el planeta y aun así nos dirigimos como *lemmings* al abismo.

EL “FRACASO IMAGINATIVO”

Esta es una de las claves de *El planeta inhóspito* (2019), del periodista David Wells-Wallace, que parece pintar el peor escenario posible respecto a lo que nos aguarda. Wells-Wallace publicó en 2017 un polémico artículo en la revista *New York*, “The Uninhabitable Earth”, que ahora ha extendido a un libro. Este fue acusado en su momento de alarmista, pero los eventos climáticos de los últimos años lo han ido situando en el espectro del realismo. Wells-Wallace adopta una postura que hasta hace poco hubiera resultado contraintuitiva: en vez de ejercer cierta cautela, simplemente cuenta las cosas como son, esbozando que el calentamiento global implica un riesgo existencial, que puede acabar con la civilización.

Wells-Wallace no dice nada nuevo. Sus advertencias han sido planteadas con insistencia desde la comunidad científica. A medida que el planeta se calienta, grandes zonas en los trópicos se volverían inhabitables. Muchas personas fallecerían a causa del calor o de episodios climáticos puntuales –huracanes, sequías, inundaciones, incendios– cada vez más intensos y numerosos. Pasado cierto umbral de temperatura, los cultivos no podrán sobrevivir. Un colapso de la producción agrícola produciría hambrunas masivas, una situación de conflicto bélico permanente, migraciones a una escala que aún no hemos presenciado y un desmoronamiento de la economía mundial. A ello se deben agregar plagas, aire irrespirable (en la actualidad cuatro millones de personas mueren al año a causa de contaminación por combustibles fósiles) y un envenenamiento de los océanos. Si se toman en cuenta

los puntos de no retorno, la temperatura podría llegar a finales de siglo a 8 °C. En ese rango de temperatura no solo marcaría el fin de la civilización sino, quizás, de la especie humana.

Wells-Wallace sostiene agudamente que el gran problema actual ya no es el negacionismo (excepto en Estados Unidos y la “anglófera”): muchos gobiernos reconocen la gravedad del problema, pero no actúan. Enfatiza que tenemos herramientas para confrontar la crisis: impuestos al carbono, voluntad política para terminar rápidamente la dependencia de los combustibles fósiles, cambios en nuestras prácticas agrícolas y hábitos alimenticios.

El novelista indio Amitav Ghosh dedica su notable ensayo *The Great Derangement* (2016) a explorar un aspecto del “fracaso imaginativo” que, a su juicio, subyace a la crisis climática: la escasa relevancia que ha ocupado en la ficción literaria, siendo relegada a los relatos de género, en particular a la ciencia-ficción. Llama “gran delirio” a este proceso de ocultamiento que equivale a una suerte de locura colectiva.

Ghosh asimila a la narrativa el debate clásico que contrapuso a dos teorías geológicas antagónicas: el catastrofismo, surgido en el siglo XVII, que postulaba que la Tierra había sido moldeada por eventos violentos y discontinuos; y el gradualismo, la visión de una naturaleza moderada y ordenada, formada por procesos lentos y predecibles como la erosión, que emergió en el siglo XVIII y terminó por ganar la partida en el XIX. No es casualidad, sugiere Ghosh, que el gradualismo se impusiera al mismo tiempo que lo hacía la novela realista: ambas reflejaban un grado de complacencia y confianza en la estabilidad del emergente orden burgués.

Cita una notable afirmación de Ghandi: “Dios no quiera que India alguna vez se industrialice a la manera de Occidente... arrasáramos el mundo como langostas”. Estas palabras datan de 1928 y se anticiparon en casi medio siglo a la emergencia del movimiento ambientalista. Los patrones de vida creados por la modernidad solo son viables para una minoría de la humanidad, la capacidad de carga del planeta constituye un límite hasta hoy insalvable. La premisa universalista de la industrialización capitalista y el consumismo sería un engaño, una especie de estafa piramidal.

**Morton llama
“hiperobjetos”
a entidades de
dimensiones temporales
y espaciales tan
vastas que desbordan
nuestra capacidad
de concebirlas y
pensarlas. Uno de
tales hiperobjetos es el
cambio climático.**

ANTROPOCENO: LA ERA DE LAS CONSECUENCIAS

La filósofa de la ciencia Isabelle Stengers señala que se avecina “el tiempo de las catástrofes”. *Cómo pensar juntos* (2019), recientemente editado en Chile, contiene dos conferencias en que resume algunos de sus libros principales. En ellas retoma –exhibiendo algunos tics de la filosofía continental contemporánea– su crítica a la ciencia y el neoliberalismo, emplazando al “capitalismo como una época y proceso no solo de explotación, sino de expropiación sistemática de aquello que nos vuelve capaces de pensar juntos los problemas que nos conciernen”.

Stengers manifiesta su impotencia ante la crisis climática. La barbarie que espera a nuestros hijos ya está presente, sostiene, en forma de la desigualdad propiciada por el neoliberalismo. Al desastre ecológico se suma un desastre mental, que nos lleva a ignorar que el crecimiento indefinido amenaza toda la vida en la Tierra: “Aceptamos que se describa a los seres humanos como fundamentalmente egoístas, apegados a sus intereses inmediatos, irresponsables”. Hemos perdido la capacidad de ser solidarios, cooperar, producir sentido juntos. Enfatiza la “intrusión de Gaia”, retomando la teoría planteada por Lovelock y Margulis en los 70, de un planeta habitado por seres vivos que a su vez lo hacen inhabitable. Señala que no estábamos preparados para su intrusión, esa “respuesta temible a nuestra actividad”. Llama a “recuperar la capacidad de cooperar y cultivar la interdependencia, los vínculos de confianza”.

Stengers ha sido colaboradora cercana de Bruno Latour, quien también se ha referido a la reacción de Gaia –observando que no corresponde al planeta entero sino a una delgada película que lo recubre: la biósfera y atmósfera–, que es sensible a nuestra acción pero indiferente a ella, tiene objetivos independientes de nuestro bienestar. No es una diosa, la Pachamama; no es un súper organismo dotado de agencia unificada, como tampoco lo es la especie humana. Llama la atención ante la disociación entre la magnitud del problema y nuestra limitada capacidad de comprensión. Parte de la indolencia actual se debería a que nuestras instituciones políticas y mecanismos de gobernanza se muestran obsoletos ante la escala de la crisis.

Latour se inscribe en una corriente de filósofos materialistas en la que destaca el inglés Timothy Morton, autor del influyente ensayo *Hiperobjetos* (2013). Morton llama “hiperobjetos” a entidades de dimensiones temporales y espaciales tan vastas que desbordan nuestra capacidad de concebirlas y pensarlas. Uno de tales hiperobjetos es el cambio climático. Estos son viscosos (se adhieren a nosotros, no es posible distanciarse irónicamente de ellos), derretidos (distorsionan el tiempo y el espacio), no localizados (solo percibimos sus manifestaciones locales), graduales (lo que explica en parte su invisibilidad) e interobjetivos (están formados por la interacción entre objetos).

A medida que Gaia reacciona, nos adentramos en el Antropoceno, una nueva era geológica determi-

nada por el impacto de la presencia del ser humano en el planeta. En esta “era de las consecuencias” es muy probable que los humanos no vayamos a tener la última palabra. El nuevo materialismo se propone superar el solipsismo y la arrogancia que dominaron la filosofía y las humanidades desde Kant. Se habría producido un nuevo giro copernicano. Los seres humanos ya no somos el centro del mundo.

Este giro se contrapone con el negacionismo, que es fundamentalmente antropocéntrico, y tiene bases históricas en Estados Unidos, asociadas a la lectura literal de la Biblia

por grupos evangélicos surgida en el siglo XIX, que llevó a la prohibición de enseñar la teoría de la evolución de Darwin en varios estados. El “síndrome de Casandra” pasa hoy (no solo entre los negacionistas) por desoír la evidencia científica.

Naomi Oreskes y Erik Conway reconstruyeron en *Mercaderes de la duda* (2010) la historia más reciente de cómo el lobby del tabaco se valió de la existencia natural de desacuerdos en la comunidad científica para sembrar dudas respecto de los efectos dañinos de los cigarrillos en la salud. Para ello se crearon dudosos centros de investigación con el fin de diseminar resultados contramayoritarios, demostrando así, aunque la evidencia fuera abrumadora, que no existía pleno consenso científico al respecto. Esa estrategia de contención les permitió ganar tiempo, retrasando durante décadas la acción gubernamental para proteger a la población de los efectos del tabaco, lo que

**La desidia de las élites
obedece en gran
parte a una poderosa
trama de intereses
creados y corrupción.
La industria de los
combustibles fósiles
recibe, de acuerdo al
FMI, subsidios por un
total de 4,7 trillones
de dólares anuales.**



Uno de los efectos del calentamiento global es el derretimiento del hielo en el verano ártico, que reemplaza nieve blanca refractante por agua oscura que absorbe el calor del sol.

supuso millonarias ganancias para las tabacaleras. La industria de los combustibles fósiles ha seguido la misma estrategia, contratando a los mismos científicos corruptos para negar el efecto invernadero del que tenían plena conciencia al menos desde los años 70.

En un registro distinto al de Stengers, más activista, Naomi Klein planteaba un argumento similar en *Esto lo cambia todo* (2014), donde situaba la crisis climática en el contexto de su crítica al capitalismo tardío. Para Klein, el neoliberalismo extractivista y rentista no solo sería responsable de agudizar la crisis, sino también de orquestar la inacción ante ella. Es particularmente notable su denuncia de algunas de las más grandes y respetadas organizaciones medioambientales norteamericanas (con la honrosa excepción de Greenpeace), que han apoyado fracasos como los mercados de bonos de carbono (*cap-and-trade*) o se han prestado directamente para campañas de lavado de imagen de industrias contaminantes.

Es una paradoja que, de todas las amenazas que se ciernen sobre la humanidad, acaso termine por destruirla la de más fácil solución. Existen los recursos y la tecnología para terminar con la crisis climática en menos de una década. Un estudio reciente del BID

estimó que existen en América Latina recursos de energías renovables (sin incluir grandes represas) para satisfacer 66 veces la demanda actual. Es lo mismo en todo el mundo. La energía solar que llega a la Tierra en una hora bastaría para mover la economía mundial durante un año. La desidia de las élites obedece en gran parte a una poderosa trama de intereses creados y corrupción. La industria de los combustibles fósiles recibe, de acuerdo al FMI, subsidios por un total de 4,7 trillones de dólares anuales, tanto directos como en función de los efectos negativos (las “externalidades”) de las emisiones en la salud humana y el medio ambiente.

Se suele recordar que la Edad de Piedra no se terminó porque se acabaron las piedras. El sentido de urgencia requerido equivale a un giro del *zeitgeist*. Confrontar la crisis debiera pasar de ser una prioridad a ser *la* prioridad, en una suerte de economía de guerra. Ese es el rol crucial que le cabe al activismo, en particular a las y los jóvenes, quienes tendrán que habitar el planeta inhabitable. Greta Thunberg ha señalado recientemente que seguir en la misma trayectoria actual (*business as usual*) equivale a un crimen contra la humanidad. [S]

Desátenlo y déjenlo ir: otra vez el capital y el trabajo

La automatización es una promesa o una condena: se renueva la idea de que nos arrojará al infierno del desempleo, pero también hay quienes postulan que el trabajo se convertirá en un momento acotado de nuestras vidas, de nuestro día, para dedicar el resto al ocio. ¿Eso es una sociedad poscapitalista? ¿Podrán la inteligencia artificial y las máquinas arrojarnos al paraíso del libre desarrollo? Quizás, como plantean Nick Srnicek y Alex Williams, lo que hay que hacer ante al fracaso social del neoliberalismo es politizar las nuevas tecnologías, acelerar su desarrollo y abrir, así, un futuro mejor (o al menos distinto). En medio de esos mundos posibles, Chile cambia con su propia crisis.

POR JUAN RODRÍGUEZ M.

Después de que Jesús lo resucita, rodeado de una muchedumbre, nada más sabemos de Lázaro. “Y el que había muerto salió, atadas las manos y los pies con vendas, y el rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: Desatadle, y dejadle ir”. Así termina la historia en el evangelio de San Juan. ¿Para qué revivió Lázaro? ¿Qué hizo después, ya desatado, libre de la muerte? ¿Volvió como si nada? ¿Este, el único mundo, era el mismo?

En *Lazzaro feliz* (2018), la película de la directora italiana Alice Rohrwacher, también hay renacimientos y liberaciones. El protagonista de la historia es un adolescente, campesino, sin padre ni madre, que vive junto a otros campesinos en un latifundio. Allí cultivan tabaco para una marquesa; es un tiempo cercano al nuestro, sin embargo estos trabajadores no reciben dinero por su labor: cuando llega el día de pago hay

descuentos arbitrarios, sobre los que se entiende poco, que terminan aumentando la deuda que tienen las mujeres y hombres del lugar con la dueña de la tierra. Lo único que reciben es techo (duermen hacinados) y comida (que siempre falta). “Otro mes volvimos a trabajar para nada”, dice uno de ellos.

Algo no cuadra, algo oculta la marquesa: la vida en ese campo es de otro tiempo, o es un tiempo detenido, premoderno en plena modernidad; recuerda el paisaje humano y natural que cuenta Federico Gana en los relatos de *Días de campo*, con las relaciones de poder —sociales, económicas— de la hacienda chilena decimonónica. En la película, los campesinos se quejan, mastican la rabia de trabajar en vano, algunos sueñan con partir a la ciudad, pero acatan, se quedan. Lazzaro no acata, pero no porque se rebele ni huya, sino porque está tan enraizado al lugar, a su vida, que



La cabeza de un campesino (1928-1932), de Kazimir Malevich.



Imagen de la película *Lazzaro feliz* (2018), de Alice Rohrwacher.

ni siquiera parece pensar en ella: está ahí y simplemente sigue, hace caso de lo que le pidan, sin demora, como si tuviera la mirada fija en el suelo del presente. Es servicial, siempre anda con una sonrisa honesta; la tentación es decir que es bueno, feliz. O es lo que parece. Incluso cuando de vez en cuando se queda pegado mirando el horizonte, tal vez ensimismado, lo despiertan y él vuelve a funcionar. Tiene, sí, un rincón entre los cerros, una pequeña cueva que solo él conoce; pero es menos un espacio y tiempo de evasión que de prolongación de su presente continuo. Incluso cuando lleva al hijo de la marquesa, también adolescente, y este se apropia de la cueva, Lazzaro sigue, lo atiende, le cree sus cuentos.

En un momento de la película, desde el segundo y hasta puede que tercer piso de la casona que domina el latifundio, la marquesa y su hijo ven a Lazzaro mientras carga algo. “¿No tienes miedo de que se enteren del engaño?”, le dice el “señorito” a su madre. “Los seres humanos son como bestias, animales”, responde la mujer. “Liberarlos es hacerlos conscientes de

su condición de esclavitud. Encerrados en su propia miseria, ahora sufren, pero no lo saben”.

El desequilibrio entre capital y trabajo es absoluto. Entonces, ¿hay que resucitar a Lazzaro?, ¿desatarlo y dejarlo ir?

LA CRISIS DE OCTUBRE

La nada marxista Jeannette von Wolfersdorff, economista alemana radicada en Chile, ex directora de la Bolsa de Comercio de Santiago y directora ejecutiva del Observatorio Fiscal, habló el pasado 24 de noviembre, en una entrevista con *El Mercurio*, de la “desigualdad de patrimonio y la injusticia” que existe en el país, del desequilibrio entre capital y trabajo. Lo dijo en medio de la crisis social y política que comenzó el 18 de octubre pasado. Esa desigualdad, advirtió Von Wolfersdorff, promete agravarse debido al desarrollo de la inteligencia artificial y la consiguiente automatización del trabajo. “MacKinsey —recordó— hizo el análisis de que la mitad del empleo en Chile es parcial o totalmente automatizable. La mitad. El 40% en el sector público. ¿Qué

significa? Que no basta con hablar de sueldo mínimo, sino que vamos a tener un desbalance muy importante que hay que tomar muy en serio, entre personas que no tienen capital y las que sí lo tienen”.

Según el *Diccionario de la Lengua Española*, libre también de la sospecha de marxismo, proletario es aquel “trabajador que no posee medios de producción y que obtiene su salario de la venta del propio trabajo”. De izquierda a derecha, hay quienes dicen, con un tono condenatorio, que las llamadas reivindicaciones culturales (que en realidad son políticas) a favor de la igualdad de derechos para mujeres, minorías sexuales, afrodescendientes, nativos americanos y otros grupos, dejaron de lado eso que alguna vez se llamó pueblo: el proletariado o la clase obrera. O, si se prefiere, que las reivindicaciones culturales, refugio de una izquierda que no tenía alternativa económica al capitalismo, hicieron de lo que era una lucha universal un montón de luchas particulares.

Supongamos que eso es cierto (no lo es, pero supongamos que sí), si el proletariado, la clase que vive de la venta de su trabajo, cuya única propiedad es su trabajo, si esa clase ya venía trastabillando desde la segunda mitad del siglo XX, ¿qué será de ella, de nosotros, cuando el trabajo lo hagan robots, cuando los capitalistas sean también dueños del trabajo y no nos necesiten?

Nos necesitarán todavía, puede responder alguien, como consumidores. Pero sin trabajo, y entonces sin dinero, ¿hay consumidores? Y sin consumidores, solo por seguir preguntando, ¿hay capitalistas?, ¿puede haber capitalismo?

Quizás esas preguntas rondan las cabezas de megacapitalistas como Mark Zuckerberg y Elon Musk, dueños, respectivamente, de Facebook y Tesla. Y por eso promueven la creación de una renta básica universal, o sea a todo evento, independiente de que se trabaje o no. Ellos lo plantean como un tema de justicia, frente a la mentada automatización del trabajo; nosotros podríamos pensarlo como la manera de mantener el consumo y entonces el capitalismo, una suerte de costo mínimo para seguir desarrollando, conduciendo y capitalizando

sin regulación alguna las nuevas tecnologías (y en particular nuestros datos personales, de los que se apropian gratis, sin pagarnos por esa forma contemporánea e inconsciente de trabajo que es el uso de aplicaciones y redes sociales).

PISAR EL ACELERADOR

Damnation, una serie de Netflix que transcurre en Estados Unidos a inicios de los años 30 del siglo pasado, durante la gran depresión que siguió al crack de 1929, muestra violentos enfrentamientos entre campesinos o granjeros de un lado, y banqueros y empresarios del otro, en Iowa. El origen del conflicto es la fijación ar-

bitrariamente baja del precio que los comerciantes del pueblo hacen de la leche, la manteca y otros productos, a incitación de un banquero, para que así los campesinos no puedan pagar sus deudas. Estos inician una huelga para desabastecer la ciudad. En uno de los capítulos de la serie, el banquero se reúne con un hombre: “¿Por qué queremos llevar a la ruina a estos granjeros?”, le pregunta el banquero. “A pesar de los rumores —responde este hombre misterioso— no estamos en una depresión. A decir verdad, nuestra especie disfruta de un gran salto evolutivo”. “¿Sí?”, duda el banquero.

El hombre, una suerte de conspirador de la burguesía, filosofa: “Hasta ahora, ha sido un secreto a voces que las sucias masas rurales son una lamentable necesidad para una sociedad civilizada. Necesitamos esas manos sucias para que cosechen, trabajen las minas y peleen en guerras. ¿Quién más haría eso? ¿Nosotros? Pero muy pronto las tareas sucias y rudimentarias que las masas rurales hacen por nosotros serán realizadas de manera confiable, efectiva e higiénica, por máquinas. Ya no estamos en el siglo XIX”.

La automatización es una promesa (o condena) que nació con la revolución industrial: las “bestias” humanas, las “sucias masas” perderán el trabajo. O, visto con optimismo, nos liberaremos de esa condena. Ya no estamos en el siglo XIX, tampoco en el XX; no es el tiempo de Lazzaro ni de *Damnation*. Estamos en

El comunismo es la promesa de un mundo sin trabajo, de una sociedad de propietarios; propiedad colectiva en vez de propiedad privada. O si se prefiere, de un mundo en el que la subsistencia no depende del trabajo y, entonces, un mundo en el que no estamos entregados al arbitrio de quien compra o se apropia del trabajo, a la voluntad del capitalista.

el XXI, comenzando la tercera década, y la promesa se renueva: para bien o para mal, las máquinas nos van a reemplazar.

El comunismo es la promesa de un mundo sin trabajo, de una sociedad de propietarios; propiedad colectiva en vez de propiedad privada. O si se prefiere, de un mundo en el que la subsistencia no depende del trabajo y, entonces, un mundo en el que no estamos entregados al arbitrio de quien compra o se apropia del trabajo, a la voluntad del capitalista. Así se refieren Marx y Engels al paraíso en el *Manifiesto comunista*: “En la sociedad burguesa, el trabajo vivo del hombre no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado será, por el contrario, un simple medio para dilatar, fomentar y enriquecer la vida del obrero. (...) Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, la sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos”.

O sea, el trabajo como medio, no como fin. Como un momento de nuestras vidas, de nuestro día, para dejar el resto –digamos la tarde– para el libre desarrollo de todos, para el ocio (esta misma idea fue retomada por Keynes en *Las posibilidades económicas de nuestros nietos*).

¿Será que la inteligencia artificial y la automatización –el supuesto fin del trabajo– nos arrojen no al infierno del desempleo, sino al paraíso del libre desarrollo? ¿A una sociedad, no auguremos que comunista, pero al menos poscapitalista?

Así lo creen Nick Srnicek y Alex Williams, autores del *Manifiesto aceleracionista* y de *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*. Los autores plantean que, frente al fracaso social del neoliberalismo, al que la izquierda ha sido incapaz de hacer frente con una alternativa, hay que politizar las nuevas tecnologías –la inteligencia artificial, el procesamiento de datos– y acelerar su desarrollo teniendo como horizonte una alternativa económica y social al capitalismo; en otras palabras: acelerar el desarrollo tecnológico para abrir un futuro. De hecho, Srnicek y Williams respaldan la automatización y la creación de una renta universal básica, en tanto permita liberar el trabajo (a los trabajadores) de su sujeción al capital; más o menos lo que soñaban Marx y Engels.

Mientras dejamos de ser o llegamos a ser proletarios (cómo saberlo), dicen que en Chile, a partir del

estallido, volvió la política. Que se rompió la inercia neoliberal. Tal vez sea un momento *Lázaro*, del que son parte desde quienes van a los consultorios en la madrugada a hacer vida social, hasta esos “socios” de plataformas digitales que pedalean de un lado a otro llevando comida, pasando por quienes van en micros y carros de metro tan integradores como apiñadores, o en autos, aquellos que han accedido al consumo, a bienes y servicios, al crédito, por primera vez a la universidad; todos ellos ciudadanos, de algún modo modernos (o algo así). Autónomos y precarios a un tiempo. Libres y atrapados. Iguales y discriminados.

Cuando Dios o los dioses nos expulsaron del paraíso –por comer el fruto del árbol del conocimiento, por enterarnos del bien y del mal–, nos condenaron a trabajar. Lazzaro, en la película de Alice Rohrwacher, es feliz trabajando: ¿su paraíso es la ignorancia, el trabajo abnegado, inconsciente?

¿Sin embargo, ¿por qué suponer que él o solo él es el inconsciente?

Las almas de los que mueren, cuenta Platón, olvidan antes de reencarnar. Y liberarse, conocer, es ir recordando.

“Desatadle, y dejadle ir”, dijo Jesús tras resucitar a Lázaro.

¿De eso hablamos cuando hablamos de automatización y poscapitalismo? ¿De otra vida?

¿De eso hablamos cuando hablamos de que Chile despertó? ¿Queremos decir

que Chile resucitó? ¿Que, como escribió Kathya Araujo en el número anterior de esta revista, Chile se está reconfigurando, no hoy, sino hace décadas?

¿Está ocurriendo o tal vez ya ocurrió eso que Nietzsche llama una “transfiguración de todos los valores”? ¿El paso de una primera naturaleza a una segunda naturaleza, que luego será también una primera naturaleza?

Al parecer sí. Imaginemos que sí. ¿Y después qué? ¿Recordar u olvidar? ¿O las dos cosas? ¿La felicidad, el paraíso? Quizás el paraíso fue y será. Y ahora... ahora no sabemos; salvo, claro, que el asunto (la tragedia, la farsa) sigue siendo el capital y el trabajo. [S]

Pero sin trabajo, y entonces sin dinero, ¿hay consumidores? Y sin consumidores, solo por seguir preguntando, ¿hay capitalistas?, ¿puede haber capitalismo?

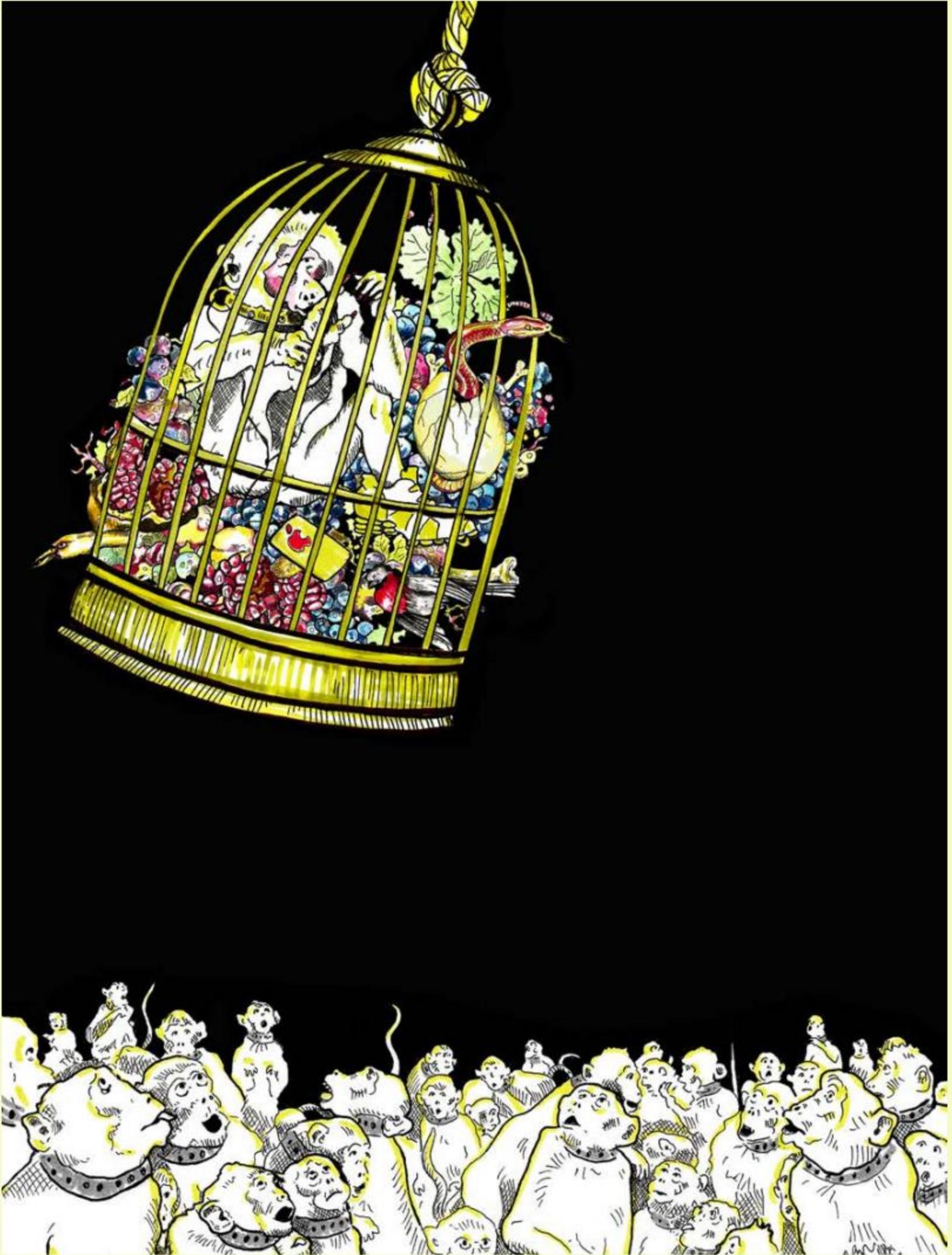


Ilustración: Verena Urrutia

“La meta de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos. Era eso lo que ellos llamaban libertad. La meta de los modernos es la seguridad en los placeres privados y ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones a esos placeres”.

- Benjamin Constant

Uno + uno: individualismo de masas

Antes que a conflictos existenciales, el lenguaje contemporáneo permite acceder a temores fragmentados: al cigarrillo, el inmigrante, la dependencia amorosa o la oxidación celular. Todos asuntos que, aunque con ansiedad, pueden –y deben– abordarse individualmente. Se trata de uno de los efectos más poderosos de la racionalidad neoliberal: establecer el yo como empresa personal, y así evadir la confrontación con el dolor, con la desigualdad y, en última instancia, con la política. En otras palabras, restringir cualquier dimensión de la vida colectiva, solidaria y plural.

POR CONSTANZA MICHELSON

Lo moderno no siempre es nuevo. A fin de cuentas, un iPhone 3, 4, 5, 6... 10 o el aumento de la esperanza de vida a través de la tecnología genética son la inflación de un presente que dice ser el futuro que ya llegó: por delante no hay más que versiones mejoradas de lo mismo. La promesa de vivir más no es lo mismo que la imaginación de un futuro. Los suicidas (y los muertos en vida, los depresivos) bien lo saben.

En un capítulo de *Los Simpsons*, señala el filósofo Sergio Rojas, Homero le dice al vocalista de The Smashing Pumpkins: “¿Sabes? Mis hijos piensan que eres fantástico. Y gracias a tu música depresiva han dejado de soñar con un futuro que no puedo darles”.

¿Cómo podrían subjetivarse los hijos de una democracia que es narrada ya no como utopía sino como el fin de cualquier sueño? Los hijos del fin de la Historia no pueden soñar más que con la eterna realización de lo mismo. Para el sujeto del capitalismo tardío el “no hay alternativa” es el mantra que ha delimitado las posibilidades del pensamiento y la imaginación. La falta

de proyecto de transformación del mundo, ha llevado a sustituirlo por el proyecto personal: el yo como empresa, ser siempre otro mejor.

Y los que no lo logran, saltan.

El neoliberalismo más que un modelo económico, a estas alturas es una civilización. Opera como un gobierno de las conductas, de la relación al mundo, al cuerpo, a los otros y hacia nosotros mismos. Su paradigma es el de maximización; y su lengua, la abstracción de las transacciones financieras. El sexo, el amor, la motivación: gran parte del campo del deseo de vivir se calcula bajo esas coordenadas. Lo que no da saldo positivo es sancionado como desviación: patología, mediocridad, delincuencia. La vida como gestión no es política (aunque sus directrices provengan de las instituciones con su nombre), simplifica el lenguaje al sí o no, jamás un sí y no, no resiste ambigüedad, surgen respuestas tajantes del tipo: “El panel de expertos obliga a...”. La vida entendida bajo esa racionalidad desensibiliza y permite evadir la confrontación con el dolor, con la desigualdad y, en última instancia, con la política.



The Gray Ghost, de Banksy.

La razón neoliberal es un dialecto que se ahorra las contradicciones y estrecha la vida anímica, aunque presente una oferta diversa de modos de vida, los que de cualquier forma funcionan como un menú de estilos envasados. Porque el saber se ha vuelto técnico, restándole legitimidad a la experiencia y estandarizando las vivencias. Antes que conflictos existenciales, el lenguaje contemporáneo permite acceder a temores fragmentados: al cigarrillo, el inmigrante, la dependencia amorosa o la oxidación celular. Todos asuntos que, aunque con ansiedad, pueden abordarse desde el yo de un sujeto.

No se nace con un yo, se llega a tenerlo. El yo es solo la fina lámina que zurce, apenas, lo que nunca se puede unificar del todo; por lo mismo, se alimenta de orgullo, de potencia o de victimización (todos nombres que toma el amor propio), y que al igual que el mito delirante del nacionalismo, debe proyectar el mal, lo indeseable en otro para clausurarse en una identidad.

El yo es una formación de masa, escribió Freud en *Psicología de las masas*, tanto como un enamoramiento, el éxtasis de la droga, un carnaval o el momento eufórico

de la revolución. Una formación de masa es aquello que convierte toda diferencia en un Uno. Es impolítico porque se ahorra el Dos, la alteridad, ya sea en el amor o la calle, es la ilusión de unidad in-diferente. Entre el Uno y la multitud no hay demasiada diferencia, puede no ser más que la sumatoria de Uno+Uno al infinito, es decir, un individualismo de masas; o bien un gran Uno totalitario que empuje al pensamiento en masa, tal como la dictadura de la opinión en las "tormentas de mierda" de redes sociales.

Todo se hace en grupo, escribió Natalia Ginzburg en *Vida colectiva*, a principios de los 70. Viajar, el arte y el sexo, entre otras cosas, atenúan la soledad y la espera de la muerte. Ginzburg intuía desde ya el individualismo de masas de la fase tardía del capitalismo. En colectivo o a solas, da igual, todo se trata de una unidad sin conflicto (más que con un enemigo externo). El conflicto deja de ser existencial y político. Lo que la masa borra, aun cuando se trate de individualidad, es lo singular: aquella relación particular de cada uno con las cosas, que no cabe en las cifras mudas del Big Data ni en tipologías

psiquiátricas o categorías posmodernas. Es el campo de la experiencia y del deseo, justamente lo que hoy está en peligro bajo la tentación de los estereotipos. En esto sigo a Roland Barthes: los estereotipos son el lugar del discurso donde falta el cuerpo.

La lógica del yo, incluso en el campo amoroso, es la lógica de guerra: *tú o yo*. Es el conflicto que de algún modo representan algunas de las películas de amor comerciales del último tiempo: *La La land*, *Nace una estrella*, *Historia de un matrimonio*: la imposibilidad de un lugar para más de Uno. Monogamias, poliamores, partidos políticos... da igual el semblante, nada garantiza que se constituya un "nosotros". De acuerdo con Rancière la lógica de guerra implica la imposibilidad de simbolizar la alteridad, tiene como protagonista fundamental a las formaciones identitarias cerradas que niegan y excluyen al otro del mundo compartido. Lo impolítico supone, antes que cualquier pacto con otro, coincidir consigo mismo. Por ejemplo, el ejercicio del militante o el político que busca demostrar ser bueno antes que deliberar con el otro de buena fe.

Por el contrario, la lógica política es una forma de acción y de subjetivación que construye un mundo en común también con el enemigo; la acción política crea pluralidad, un "nosotros" abierto que da reconocimiento e igualdad al adversario. El Dos es el campo de la política, (y del amor, independiente de cuántos cuerpos estén implicados), en ese encuentro hay algo intratable que no puede reducirse, por lo tanto, solo queda hacer algún arreglo, amoroso, político o ambos. Obliga al *tú y yo*.

Lacan propuso una fórmula: lo inconsciente es lo político. Porque es el lugar, que en primer término, rompe al yo. Lo inconsciente es *el mundo* traducido en fragmentos que nos constituyen, en este sentido lo más íntimo de un sujeto es exterior, es el mundo, son los otros. Pero el matrimonio entre capitalismo, neurociencias y revolución digital produce una paradoja: una subjetividad que se constituye en la renuncia a constituirse como "sujeto", es decir, sujetado a un cuerpo, a los otros, al mundo; a todos aquellos focos de incomodidad que Freud describió en su ensayo *El malestar en la cultura*. El yo no cree en lo inconsciente, aunque lo padezca.

Aunque tras los desastres de los programas racionales del siglo XX, el yo cartesiano haya quedado en crisis (para Susan Neiman, Auschwitz reveló la distancia del ser humano consigo mismo), el siglo XXI hizo un truco: reconocer el límite del yo, pero prometió encontrar la cura a este escollo humano. Por un lado, el mejoramiento técnico, la inteligencia artificial, se supone, podrán resolver lo que el ojo no ve. El sujeto identificado al Big Data –porque supone que eso es él mismo– prescinde de conflicto. Habita el lenguaje como si fuese un electrodoméstico: fundido (*burn out*), enchufado, descompensado. Por otro lado, desde una lectura ingenua (u oportunista) de las teorías de la deconstrucción, el mejoramiento pasa por quitarse las

taras de los regímenes de dominación –género, clase, colonialismo– para construirse a voluntad. Bien, pero, ¿quién deconstruye? ¿El yo?

Deconstruirse no es una experiencia que pueda resolver el yo consciente, aun cuando logre hacer un ejercicio crítico. Ya lo decía la dupla Deleuze/Guattari: que alguien se nombre deconstruido no garantiza nada. Es la paradoja que describe Fina Birulés, la aparición de un "creacionismo secular", que habla desde el lugar de propietario: "yo soy", "yo quiero", "yo hago lo que quiero". Sin conflicto, sin tragedia (griega) pero con la angustia de quien no logra nombrar sus contradicciones; luego, estas se transforman en pánico.

Una vez que se arrasa con cualquier horizonte de imaginación política, lo que queda entonces es el imperio del yo. Al narcisismo no hay que leerlo como un triunfo del ego, sino como devastación subjetiva, que a falta de sostén en los lazos sociales, debe sobrecompensar a través de la imagen, nunca libre de paranoia.

El yo es ilusión de coherencia y es estrechez (psíquica), como el nacionalismo. Franco Berardi sostiene que a partir del capitalismo digital, la comunicación se ha vuelto literal, binaria, inhumana, opera bajo conceptos preconfigurados. Por el contrario, el cuerpo, que siempre molesta –atrasa, enferma, desea–, obliga a lo ambiguo, al sí y no, a las preguntas. Pero precisamente esa condición es la que hace resistencia a los saberes estandarizados, al capitalismo del yo.

Para Berardi entonces, cosas como la presencia del cuerpo, la ironía y las metáforas son formas de resistir porque hacen estallar los sentidos cerrados, las identidades, la desensibilización. Esa es la alegría que vuelve en la revuelta. Si se rompe una idea de sí mismo (cuestión que venían ya socavando las reivindicaciones de las mujeres y de las disidencias, quebrando al hombre como categoría universal y los saberes sobre "la normalidad") se abre el horizonte de pensamiento. El malestar se politiza.

El estallido de octubre en Chile trajo el cuerpo perdido y la sensibilidad en una mezcla de alegría, libido y violencia. La aparición del cuerpo no es sin peligro, por eso la ambivalencia entre fascinación y angustia, es un sí y no a la vez. Pero la masa tiene una ruta, del carnaval donde todos somos un mismo cuerpo a su ruptura por las aspiraciones individuales, luego el pánico y la búsqueda de un nuevo amo. Cortar esa ruta es labor de lo político: sentarse con el adversario, reconociendo que entre *tú y yo* hay algo común.

Habrá que esperar a ver si acaso, tras la parte más festiva de la protesta, la revolución da lugar a una vida política que permita a los sujetos hacer un rodeo más digno para esperar la muerte. Me desdigo, no hay que esperar, hay que poner el cuerpo para que ello sea así. El futuro está abierto. [S]

Género, etnia, religión, clase: el debate en torno a la identidad



¿Quiénes somos?, por Patricio Tapia

La disputa por la identidad, por Fernando Pairican

Crítica de la víctima, por Daniele Giglioli

Un neoyorquino en Kansas, por Guillermo Machuca

¿Quiénes somos?

Una mujer, un hombre, un ser humano, un trans, un individuo, un proletario, un musulmán, una lesbiana... En un siglo marcado por la globalización, las nociones de género, clase, sexualidad, raza, religión o nacionalidad son cada vez más cuestionadas. La identidad es una de las grandes preocupaciones del sujeto contemporáneo para autocomprenderse y fundamentar sus demandas de reconocimiento. ¿Son justas sus exigencias? ¿Acentúan las diferencias en vez de unirnos? ¿Por qué debemos atarnos a una identidad? Son algunas de las preguntas que se plantean desde Judith Butler a Francis Fukuyama.

POR PATRICIO TAPIA

Cuando una persona muy mayor de improviso se pregunta “¿Quién soy?”, surge de inmediato la sospecha de que su memoria, o algo más, le ha comenzado a fallar. Pero es la duda que acucia a todos los adolescentes, movidos por la necesidad de forjar su propia “identidad personal” (como lo postuló el psicoanalista Erik Erikson). Adolescentes de todas las edades siguen preguntándose lo mismo (especialmente en las redes sociales). Frente a la estrecha conexión entre identidad y reconocimiento, hay críticos pesimistas que la identifican con una “cultura del narcisismo”, mientras otros la ven como un entramado de luchas emancipatorias.

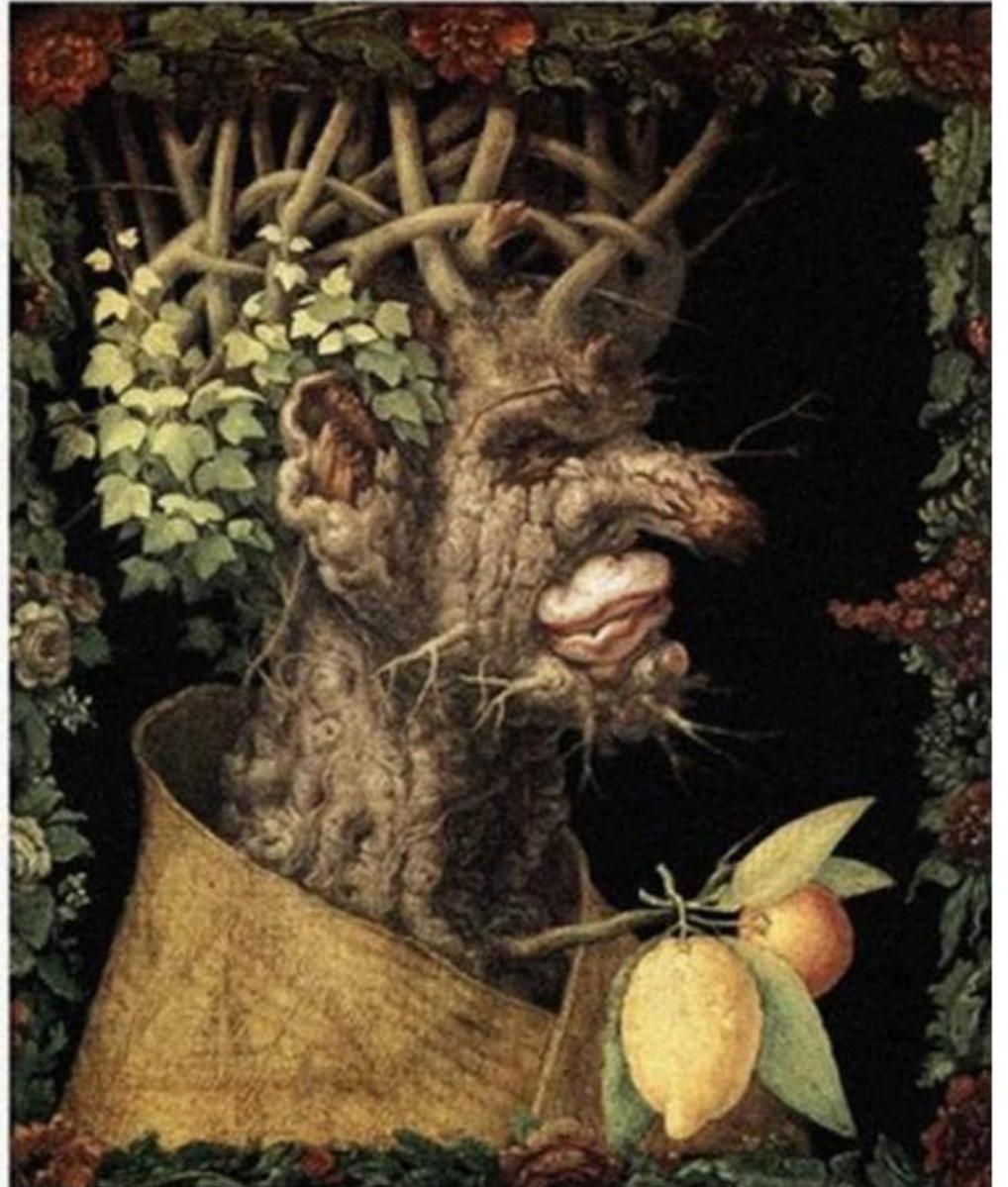
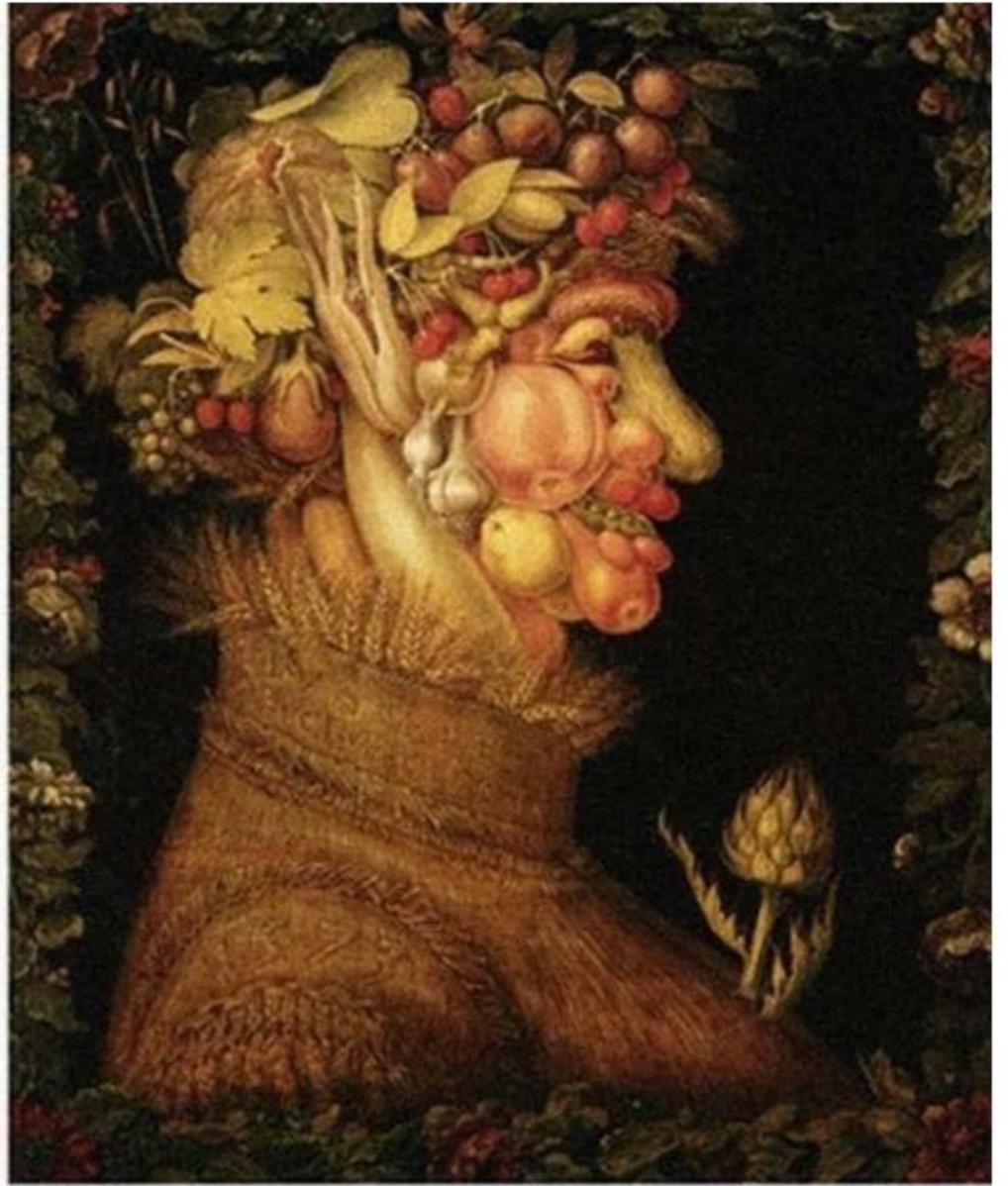
El espacio que media entre preguntarnos quiénes somos y que otro nos lo pregunte, varía según las respuestas posibles: la “identidad” se relaciona tanto con las etiquetas que nos damos como con las que nos dan. En su libro *Las mentiras que nos unen*, el filósofo anglo-ghanés Kwame Anthony Appiah cuenta que en São Paulo lo han creído brasileño, hablándole en portugués; en Sudáfrica lo han tomado por “persona de color” o en Roma, por etíope; en Inglaterra no podían

creer que no fuese indio. “Los taxistas de Estados Unidos y de Reino Unido suelen preguntarme durante el trayecto dónde he nacido. ‘En Londres’, les digo, pero lo que en realidad quieren saber no es eso. Lo que de hecho están preguntando es de dónde es originaria mi familia, o, dicho sin rodeos: ¿tú qué eres?”.

En su exploración sobre cómo contestar esta duda, Appiah recorre varias coordenadas. Por supuesto, la contestación y los modales serían muy distintos si quien lo interroga no fuera un taxista actual sino un esclavista del comercio negrero en el siglo XVII e incluso hoy, si Appiah no fuera un respetado académico, sino un poblador de un gueto urbano.

SUEÑOS DE IDENTIDAD

Hay quienes podrían decir que la pregunta, y las respuestas, sobre quién se es, permitirían trazar un recorrido moral y político de la historia humana hasta un determinado punto de inflexión. Existen al menos dos formas, en algún sentido contradictorias, de presentarlo.



Las cuatro estaciones, de Giuseppe Arcimboldo.

Para la primera, esta ruta sería el dibujo del avance de la humanidad, esbozando una recta que, como la flecha del tiempo, va de las discriminaciones y opresiones del pasado (esclavitud, racismo, machismo, etc.) al triunfo de la igualdad; o, de una forma menos lineal, como la expansión creciente de un círculo de respeto moral, que podría alcanzar a los animales o incluso las plantas. Así, en el siglo XVIII, en países con esclavitud racial, los abolicionistas propusieron la pregunta “¿no soy un hombre?” como forma de protesta, porque los negros eran considerados niños. Dos siglos después, durante el Movimiento de Derechos Civiles, las pancartas afirmaban: “¡Soy un hombre!”. Los desfavorecidos también pueden reivindicarse de manera más general: “Soy un ser humano”, gritaba aquel sujeto gravemente deforme que vivió en Londres en el siglo XIX, conocido como el “hombre elefante”, cuando era perseguido como un monstruo (al menos en la película de David Lynch basada en su historia); la activista Angela Davis afirmó que el feminismo es “la idea radical de que las mujeres somos seres humanos”. Todo el que haya tenido un perro sabe que es un ser que siente y, si pudiera hablar, lo diría. Las denominaciones cada vez más generales de identidad (un hombre, un ser humano, un ser sintiente, un ser vivo) serían formas cada vez más amplias de la empatía, hasta acercarla a la divinidad: “Yo soy el que soy” (Éxodo 3:14), le dijo Dios a Moisés, llevando la identidad a su forma lógica más desnuda.

Otra forma de exponer este progreso sería como la cabalgata heroica del individuo. Durante buena parte de la historia, los seres humanos se habían identificado como miembros de comunidades que creían naturales. Hasta que se produjo el gran suceso del surgimiento del individuo, en algún momento cuya exacta ocurrencia los estudiosos discuten. Ese ser autónomo, en todo caso, sería una característica de la civilización europea occidental que más tarde se extendió por el mundo. Los individuos se imponen un orden, sin control externo; se definen a sí mismos y siguen cursos de acción elegidos por sí mismos, en lugar de conformarse con los roles tradicionales. Ellos están detrás de los derechos individuales, del voto universal, de la igualdad de la mujer, la secularización, etc. Pero hay otros sujetos que no avanzan con el individuo, los que el teórico

conservador Michael Oakeshott llama individuos “*manqué*” (malogrados) o “anti-individuos”: les gusta formar parte de una comunidad que los protege de tomar decisiones: reacios al riesgo, temen al dolor del fracaso más que a los goces del éxito y, no obstante, necesitan el reconocimiento de los demás.

Según ambas visiones, en algún momento se habría producido un quiebre. Para la primera, sería la interrupción del proceso igualitario; para la segunda, sería justamente una especie de ofensiva igualitarista. A pesar de sus puntos de vista contradictorios, en ambos casos las “políticas de la identidad” estarían abandonando las perspectivas cada vez más generales por aquellas cada vez más específicas. Contra el universalismo, se destacan las particularidades; y en

vez de centrarse en el individuo, se ocupan de las menos individuales (raza, género o religión) de sus características.

Es la primera postura la que subyace, hasta cierto punto, en el libro *Las mentiras que nos unen*, de Appiah; y es la segunda la que anima, de manera muy distinta, los libros *El regreso liberal* de Mark Lilla e *Identidad* de Francis Fukuyama.

EXIGENCIAS IDENTITARIAS VERSUS CIUDADANÍA

Los libros de Lilla y Fukuyama plantean que las demandas de identidad (nación, religión, raza, género) han ido sus-

tituyendo una noción más amplia de ciudadanos.

Lilla, un intelectual de amplio espectro, se enfoca en un aspecto más bien restringido. Para él, el progresismo estadounidense, que en ese país es sinónimo de liberalismo, se ha perdido “en la maleza” de la política identitaria, empeñado en privilegiar la identidad por sobre la comunidad. En su relato, los grupos que se expresan políticamente mediante sus diferencias nacen en la década de los 60, inicialmente por temas raciales, y con ellos, la izquierda empezó a hacer una política para corregir injusticias históricas, reivindicando diversas causas (negros, homosexuales, discapacitados, animales, etc.), pero, con ello, al atomizar los grupos y enfatizar su particularidad y cierto victimismo, justamente los torna más vulnerables, en vez de protegerlos, por su ineficacia electoral. Pero sus críticas no se quedan ahí. Lilla considera que se está haciendo una

Si las identidades involucran etiquetas y estereotipos, eso es particularmente notorio en el caso del género. La etiqueta de hombre o mujer implica suposiciones no solo sobre los intereses sexuales sino sobre la forma de caminar o de hablar, entre muchas otras.



Imagen de la muestra *Otrxs Fronterxs – Historias de migración, racismo y (des)arraigo*, que se exhibió el 2019 en el Museo de la Memoria.

“política Facebook”, centrada en la identidad de ciertos grupos en vez de tener como eje el bien común o los asuntos comunes. Lamenta el auge de los “movimientos” en vez de una política de partidos y el predominio de la expresión del “yo” en vez de la argumentación o la persuasión de quienes piensan distinto, pues los grupos identitarios suelen ser monolíticos en su pensamiento, más bien dogmáticos, lo que dificulta el debate público, al descalificar al interlocutor por lo que es (hombre, blanco, heterosexual, etc.). De manera que la política de la identidad es tanto expresión del pluralismo democrático como una amenaza a ese pluralismo.

El libro de Fukuyama, el politólogo que alguna vez vislumbró el fin de la Historia, es muy diferente al de Lilla –quien figura en sus agradecimientos–, tanto en su perspectiva (más amplia) como en su estilo (más burdo), aunque alberga críticas similares. Dice el autor que no lo habría escrito sin el triunfo de Trump en Estados Unidos en 2016, manifestación de un fenómeno más amplio: el auge de un “nacionalismo populista”. La raíz no sería tanto económica (la crisis financiera) como ideológica: la “política de la identidad”. Fukuyama no es particularmente fino en sus puntos de partida. Para él,

la noción de “identidad” no ha hecho sino enmarañar otras, como la de individuo. Al respecto, afirma que el individuo moderno aparece con la doctrina de la justificación por la fe durante la Reforma de Lutero (lo cual no pocos autores matizarían) y que el fundamento de la “identidad” se produce cuando este individuo constata “una disyunción entre lo que había dentro de él y lo que quedaba fuera”, es decir, cuando el “yo” interior (y su dignidad) no es reconocido. La política identitaria sería así expresión de un resentimiento.

Como muchos sugieren y Fukuyama concuerda, las políticas de la identidad tendrían sus primeras manifestaciones en los conflictos raciales de los años 60 y en la manera de enfrentar la discriminación. La solución del liberalismo clásico era concebir a todos como ciudadanos o individuos iguales, en vez de representantes de su raza. Pero entonces surge la idea de mantener las distinciones, pero atacándolas por una discriminación positiva, la cual reforzó la estrategia de separar a los ciudadanos según género, orientación sexual, religión, etc. Entonces, dice Fukuyama, “la dignidad se ha ido democratizando”. Si en las democracias liberales el ciudadano renunciaba a que su particular



Desde arriba hacia abajo: Francis Fukuyama, Judith Butler, Kwame Anthony Appiah y Mark Lilla.

concepto del bien primara en la sociedad, todos eran iguales ante la ley (isonomía). Pero resulta que ahora todos son igualmente dignos (lo que el autor llama “isotomía”) y sus exigencias se han traducido en políticas de reconocimiento, que amenazan con fragmentar y pervertir la sociedad moderna. ¿Qué hacer, cómo mantenerla unida? La solución para Fukuyama es la participación política en la vida pública y la creación de identidades “más amplias e interrelacionadas”, como por ejemplo: una especie de nuevo servicio obligatorio, militar o civil, para los ciudadanos.

FORMAS DE ETIQUETADO

Que los taxistas interroguen a Kwame Anthony Appiah acerca de quién es, no se debe, al menos no exclusivamente, a la curiosidad malsana de los conductores. En la introducción a *Las mentiras que nos unen*, señala que es hijo de padre ghanés y madre inglesa, por lo que aunque no es blanco habla lo que solía llamarse “inglés de la reina”. No solo por esto su interés en la identidad es personal, pues en la coda del libro informa que además es homosexual y está casado con otro hombre, por lo que el suyo es en parte un libro de filosofía y en parte autobiografía.

Appiah parece más complicado por las divisiones que las identidades generan, que satisfecho con la posible cohesión que puedan crear. Las identidades clasifican a los individuos, se adhieren como etiquetas que configuran las ideas propias sobre cómo comportarse, lo mismo que la manera en que los otros lo consideran o tratan, señala. Otras propiedades que se unen a la identidad son el tribalismo (por razones evolutivas) y el “esencialismo”, que se apresura a desestimar: las identidades cambian en el transcurso del tiempo. Pero el esencialismo se pega a la identidad, sobre todo al generalizar sobre personas y grupos: “Es más probable que esencialicemos grupos sobre los que tenemos ideas negativas; y más probable que tengamos ideas negativas sobre grupos que hemos esencializado”.

Según el autor, la idea de cada cual sobre su identidad está ligada a su entorno: su familia, primero, pero luego extiende ramificaciones en varias direcciones: la nacionalidad, el género, la clase, la sexualidad, la raza o la religión. Appiah, mediante variadas referencias históricas y literarias, dedica un capítulo a cada aspecto, pero destaca que la de género es quizá la forma más antigua de identidad, una que subyace y comparte los problemas de otras identidades, por lo que entenderla (así como al proyecto de la filosofía feminista) es central en el primer capítulo.

De acuerdo a su síntesis, la distinción sexual entre hombre y mujer, sobre la base de los tipos biológicos y el análisis cromosómico, es apenas una posibilidad dentro de la gran variedad de combinaciones probables. Menciona variaciones o desajustes entre la apariencia externa y los cromosomas sexuales, como el síndrome

de insensibilidad a los andrógenos o el síndrome de Turner y otros, todos los cuales son estadísticamente raros, pero muestran que incluso a nivel de morfología física no existe una división exacta de los seres humanos en dos sexos.

Lo que las teóricas feministas habrían enseñado a ver es que al hablar de hombres y mujeres, u otros géneros, no se habla solamente de cuerpos. Por eso ellas distinguen entre sexo (situación biológica) y género (el conjunto de ideas sobre cómo son y cómo deben comportarse mujeres y hombres). Si las identidades involucran etiquetas y estereotipos, eso es particularmente notorio en el caso del género. La etiqueta de hombre o mujer implica suposiciones no solo sobre los intereses sexuales sino sobre la forma de caminar o de hablar, entre muchas otras. A propósito de género y feminismo, Appiah refiere el concepto creado por Kimberlé Crenshaw de “interseccionalidad”, sobre las complejas formas en que las identidades interactúan generando efectos que no son la suma de cada una. Así, el racismo puede hacer que hombres blancos teman a los hombres negros y abusen de las mujeres negras; la homofobia llevar a hombres a violar mujeres homosexuales y asesinar a hombres homosexuales.

Con todo, en su aproximación al género Appiah ni siquiera menciona a dos teóricas, la filósofa Judith Butler y la socióloga Eva Illouz, que han indagado en aspectos como la identidad genérica y los cambios en los roles masculinos y femeninos en el sistema capitalista.

IDENTIDAD DE GÉNERO Y ROLES SEXUALES

En mayor o menor medida, todos los libros de Judith Butler plantean preguntas sobre la formación de la identidad y la subjetividad, pero su huella más notoria en el mundo intelectual sigue siendo su examen de la relación sexo-género, y sus implicaciones para la teoría y la política del feminismo. Si se parte de la idea de que el género es algo que se construye y que no está natural o inevitablemente conectado al sexo, la distinción misma parece volverse inestable. Butler ha insistido en ese cuestionamiento. Para ella, esa opción implica una “matriz”, un orden en que hombres y mujeres se suponen dirigidos o casi forzados a la heterosexualidad,

excluyendo otras sexualidades o “disidencias”. Otra manera de cuestionar esto es su noción de “performatividad” del género, destacando prácticas paródicas como el *drag* o travestismo. En su libro más famoso, *El género en disputa* (1990), plantea que el *drag* pone en evidencia la ilusión del género como una identidad original y permanente, y sirve para entenderlo como una escenificación. El género no es algo que se es sino que se actúa, un “hacer” en lugar de un “ser” o —como diría el cantante Arjona, el príncipe de la asonancia afectada—, es un verbo y no un sustantivo.

Eva Illouz, por su parte, ha escudriñado en lo que llama “capitalismo emocional”: los efectos del modelo capitalista en los sentimientos y su gestión, favoreciendo lo terapéutico, la autoayuda, el consumo, todo

lo cual afecta los roles masculinos y femeninos. En dos de sus libros más recientes aborda el asunto. En *Por qué duele el amor* (2012), postula que el amor se ha vuelto doloroso para las mujeres, que se tienen por sujetos autónomos pero su autonomía se valida al ser deseadas. Antes, desde el amor cortés medieval, la mujer tenía en este ámbito el estatuto elevado de la “amada”; en cambio actualmente se han difuminado todos los códigos amorosos. Aunque sufrir por amor no es algo nuevo, hoy se percibe como un agravio o una amenaza, sobre todo para la mujer, dada la asimetría entre hombres y mujeres que el capitalismo

ha provocado o acentuado. Según la autora, ni la libertad sexual ni el feminismo han ayudado. Ahora los hombres se preocupan menos de las familias, tienen sexo sin matrimonio (gracias a la revolución sexual) y su identidad masculina está más en el espacio laboral. Hay una condición desigual, porque las mujeres siguen siendo dependientes de la familia y de la definición social de la femineidad, a través, especialmente, de la maternidad, lo cual presenta otros factores de disparidad, como el tiempo biológico. Ahondando en esto, Illouz, que no pocas veces se ha valido de la cultura popular, en *Erotismo de autoayuda* (2014) analiza la trilogía *Cincuenta sombras de Grey* como demostrativa de las relaciones de género actuales: una fantasía de seguridad emocional como la representación de un “patriarcado protector” y una apariencia superficial de política sexual feminista, que muestra la nostalgia de roles de género más definidos.

Lilla considera que se está haciendo una “política Facebook”, centrada en la identidad de ciertos grupos en vez de tener como eje los asuntos comunes. Lamenta que el auge de los “movimientos” vaya en desmedro de una política de partidos.



Escena de la película *Una mujer fantástica*, de Sebastián Lelio.

OTRAS IDENTIDADES

Appiah, por supuesto, dedica su libro a varios otros aspectos identitarios, como religión, nación, raza, clase y cultura. De manera curiosa, sus observaciones sobre ciertos problemas suelen ser más interesantes e informativas (y centradas en Inglaterra) cuando menos acuciantes son. Por ejemplo, la clase social, categoría que ahora al menos en las sociedades posindustriales quizá no une ni crea sentido de comunidad con la misma intensidad que la religión o la nación. Allí, refiere las dificultades que la categoría entraña, desde definirla a configurarla (no todo se explica por el dinero ni por el estatus) o los mecanismos para reconocerse: Appiah recuerda que la escritora Nancy Mitford alguna vez escribió un ensayo mostrando parte del vocabulario por el cual se reconocían las clases altas inglesas.

Sus otras cavilaciones suelen combinar sentido común y corrección política: la religión, claro, no es únicamente un conjunto de creencias de índole espiritual, lo cual lo lleva a reflexionar sobre escrituras e interpretaciones o las paradojas del fundamentalismo. La nación, claro, es un desafío para la democracia liberal, pues depende de un ideal cívico fuerte “para dar sentido a la ciudadanía”, pero debe ser compartido por gente con distintas razas y religiones. La cultura, obvio, requiere precisiones históricas: la “europea” no es solo occidental o cristiana, como el estudio de la filosofía y la ciencia griegas en el mundo musulmán demuestra, lo que lo lleva a cuestionar tanto el “eurocentrismo” como el “afrocentrismo”, pues ambos necesitan una esencia unificadora.

Una característica distintiva de Appiah es mezclar consideraciones generales con relatos de personas concretas. Al abordar la raza, por ejemplo, refiere la historia de Anton Wilhelm Amo, un negro llevado niño a Amsterdam, en 1707, el primer africano negro doctorado en filosofía en Europa, aunque según Appiah su historia no se veía entonces por el lente racial: fue cierta ciencia de los siglos XVIII y XIX la que generó una concepción racial para explicar diversos aspectos de las personas (recuerda que Kant sostuvo que alguien fuera completamente negro probaba su estupidez). Su tratamiento de la clase social también está entrelazado con una vida: la del activista inglés igualitarista Michael Young (inventor de la palabra “meritocracia”), quien ya viejo aceptó entrar a la aristocracia como Barón porque necesitaba el dinero.

No solo Young cae en contradicciones. Appiah no pierde ocasión de deplorar el “esencialismo”: las escrituras fijando una religión o lenguas y costumbres, una nación; el sexo determinando un género; la idea de la unidad racial o la de una clase que se lleva en los huesos. Pero si todas estas esencias inducen a error, parece razonable rechazar el concepto mismo de identidad. Appiah, en cambio, admite como útil o necesario adoptar estas etiquetas: son “las mentiras que nos unen”.

AFINIDADES ELECTIVAS

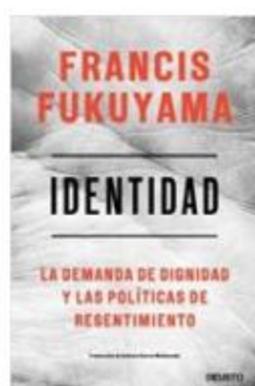
A la pregunta “¿quién soy”, se podría responder, como en el poema de Nicanor Parra: “Yo soy el Individuo”. Más allá de la discusión filosófica de la persistencia en el tiempo del mismo sujeto o su conciencia, una serie

de tradiciones postulan que existe un “yo” que no es definido por las cualidades adscritas por el medio social, un “yo” que permanece aunque cambien sus atributos, que no depende de sus bienes o su prestigio (clase), ni del credo religioso (generalmente familiar y mudable por otro o ninguno) ni de la nacionalidad (determinada por nacer en cierto territorio, también modificable). La identidad sería la construcción personal de un “yo” a través de la elección de una serie de características y valores; incluso la identidad sexual puede entenderse como una opción, en cuanto no estamos biológicamente condenados a una determinada sexualidad. Que las identidades se escojan puede ser una fantasía liberal, pero una no del todo descabellada, por más que sean un poco “mentiras”, al decir de Appiah, o un poco ficticias.

Mentiras o no, las identidades sirven como visión de mundo y, también, como mecanismo de vindicación y acción política. Justamente las “políticas de identidad” surgidas a mediados del siglo XX para reparar viejas injusticias, según afirman Lilla y

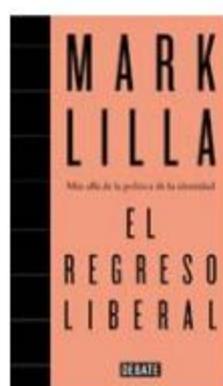
Fukuyama, habrían agrupado a los individuos “malogrados” como fuerzas disgregadoras, resentidas, preocupadas de sus particulares intereses en vez del bien común ciudadano. A eso habría que agregar el auge y/o éxito de corrientes políticas de inspiración populista, con base identitaria, que incorporan a grupos unidos menos por la afinidad que por el objeto de su odio, resentimiento o miedo: los poderosos, los ricos (en el caso improbable de que no sean los mismos), los políticos tradicionales, los inmigrantes. El temor es que se logren mayorías electorales por la agregación de minorías con proyectos sin coherencia (esto no deja de ser curioso, considerando que las mujeres, por ejemplo, casi en ningún lugar del mundo son una minoría, salvo en países como China o India, donde por tradición cultural –más la política de planificación familiar china– se prefiere a los hijos varones). Pero resulta que tal vez las mayorías políticas siempre han sido eso, lo mismo que la identidad personal: la suma de muchas partes incongruentes. S

★ Fichas



Identidad
Francis Fukuyama

Editorial Deusto, 2019,
208 páginas
\$37.900



El regreso liberal
Mark Lilla

Editorial Debate, 2018,
160 páginas
\$9.000



El género en disputa
Judith Butler

Editorial Paidós, 2019,
316 páginas
\$14.900



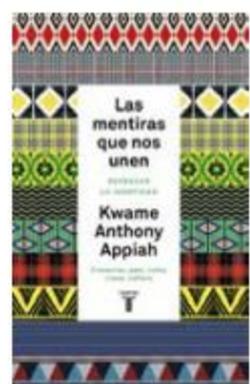
Por qué duele el amor
Eva Illouz

Editorial Katz, 2012,
362 páginas
\$28.060



Deshacer el género
Judith Butler

Editorial Paidós, 2018,
392 páginas
\$15.900



Las mentiras que nos unen
Kwame Anthony Appiah

Editorial Taurus, 2019,
328 páginas
\$15.000

La disputa por la identidad

La mapuchidad se sostiene en debates y pugnas con la identidad chilena, porque nace como una resistencia al discurso político e histórico que intentó construir una figura oprimida (el araucano) y otra vencida (el indio). Pero el movimiento mapuche hoy se nutre no solo de los relatos ancestrales –comenta el autor de este ensayo–, sino también de otras luchas indígenas latinoamericanas, así como de una corriente contracultural que se nutre, a su vez, del rock, el punk y el hip-hop.

POR FERNANDO PAIRICAN

El siglo XXI se ha caracterizado por el retorno del nacionalismo, la identidad y la religión como instrumentos de acción política. Algunos autores lo relacionan con el derrumbe de los socialismos reales. Este hecho abrió un escenario para que los movimientos con características identitarias tuvieran hegemonía en el escenario mundial. La crisis de la Unión Soviética, el resurgimiento de las guerras de carácter religioso por algunas organizaciones musulmanas y, del mismo modo, la irrupción de las rebeliones indígenas en América Latina, dan cuenta de que lo “políticamente” correcto eran los movimientos de carácter identitario. Tal vez, los hechos ocurridos el 11 de septiembre del año 2001 fueron la expresión del fenómeno político que sucedía a la post Guerra Fría.

La transición a la democracia en Chile no estuvo exenta de estas tensiones. Los movimientos mapuche,

rapa nui y aymara, desde fines de la década del 80, pusieron al sujeto indígena en el centro del debate sobre la república. En el caso del primero, a mediados de esa misma década comenzaron a plantear la idea de la “reconstrucción mapuche”. Para sus liderazgos, se vivía un momento determinante de la historia, a consecuencia del decreto de ley promulgado por la dictadura en 1979, que impuso el fin de las particularidades identitarias.

La respuesta la dieron los incipientes movimientos indígenas que, utilizando la identidad como forma de hacer política, combatieron los decretos de “chilenización” de la dictadura, resaltando sus especificidades indígenas. Los aymara lo hicieron recuperando la ideología indianista, una construcción derivada de los escritos de Fausto Reinaga, quien sostuvo, en la década de los 70 en Bolivia, que la única forma de poner fin a la opresión sería a partir de una revolución india. Los



Mil máscaras mapuches integran la obra *Werken*, proyecto que representó a Chile en la 57ª Bienal de Arte de Venecia.

mapuche lo hicieron reinterpretando la historia: ¿no eran uno de los pocos pueblos que habían logrado detener la Conquista y forzar a los hispanos a parlamentar? A partir de estas ópticas, los y las líderes de ambos pueblos iniciaron un proceso de politización sobre la base de la lucha por la identidad, sosteniendo la reconstrucción de sus propios pueblos en función de la recuperación de la identidad política que, a su vez, se sostenía en la cosmovisión específica de cada pueblo.

Sobre este intenso debate, la pobreza fue otra de las variables consideradas como herramienta de empoderamiento. Una parte considerable de los pueblos originarios se encontraba hacia 1990 en niveles de extrema pobreza, y en el caso de La Araucanía aquello ha continuado sin grandes cambios. Sin embargo, lejos de ser una especificidad mapuche, es un rasgo común de las poblaciones indígenas en Guatemala, México,

Ecuador y otros países del continente. Salvo Bolivia, donde ha descendido la pobreza, el resto de pueblos originarios comparte esa dramática realidad.

Es viable sostener que hacia 1992 –año de la gran reflexión indígena–, el debate sobre la identidad en América Latina fue intenso al cuestionar la construcción de las repúblicas en relación con los pueblos originarios. Si bien existían repúblicas que tomaron las identidades de los pueblos originarios como parte de la idea de nación, como fue el caso del liberalismo peruano y mexicano, hubo otros que excluyeron a los indígenas (Argentina constituye un caso emblemático).

En Chile se intentó crear una falsa tolerancia del mestizaje, un prototipo de sujeto indígena que tuviera los menos rasgos posibles de indígena y lo calificaron de “araucano”. Una especie de helenización del mapuche. Un experimento de blanqueamiento en que, además de ser



Familia mapuche, hacia 1890, Memoria Chilena.

forjados en la musculatura de los dioses griegos, fueron convertidos en una raza militar. Nada más lejano del verdadero mapuche. Al mismo tiempo, al mapuche real, a ese que habitaba en el campo o en la periferia de la ciudad, se lo asociaba con características muy distintas: flojo y borracho, sucio y violento, cruel y ladino.

LA TIERRA Y EL CAPITALISMO

El movimiento mapuche tiene un poco más de 100 años de historia. La primera organización, la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, nació en 1910. Luego vinieron la Federación Araucana y la Corporación Araucana. Estas tres organizaciones tomaron como elemento de unificación el concepto de "araucano". Presenciábamos el triunfo del proyecto original de colonialismo del Estado chileno, es decir, que los mapuche desde esa identidad construida por sus adversarios acabasen por brindar una falsa conciencia de sí mismos. No obstante,

los líderes de las organizaciones utilizaron el concepto de araucano como autoafirmación de la diferencia. A partir de la historia de la resistencia durante la Guerra de Arauco, reinterpretaron su historia como acto de independencia.

Aburto Panguilef fue uno de los líderes en este debate. Lector empedernido, amante de los periódicos y de la información internacional, comenzó a repensar la historia mapuche en sintonía con el proceso llevado adelante por Israel. De hecho, luego de la Segunda Guerra Mundial sus escritos profundizan su óptica sobre el proceso de reconstrucción nacional, a lo que debemos sumar su formación en su niñez en las misiones religiosas, lo que lo llevó a asemejar la historia mapuche a la diáspora del pueblo judío y la reconstrucción a partir de volver a habitar el territorio mapuche. En una especie de manifiesto, Panguilef escribió que la solución pasaba por crear una República Araucana. Algunos miembros del movimiento mapuche de hoy, en específico el Partido Mapuche Wallmapuwen, lo van a interpretar como una línea política del movimiento. Tal vez, una especie de laboratorio de autodeterminación.

En paralelo a este debate, las revoluciones campesinas latinoamericanas también influyeron en los intensos debates del territorio mapuche colonizado. En 1910, la Revolución Mexicana entró a los campos de Wallmapu desde la música ranchera, con historias de lucha por la tierra. Este hecho puede explicar la politización de algunas y algunos actores mapuche, que tomaron los conceptos de la recuperación de las tierras como parte de su agenda, en un contexto latinoamericano de revoluciones agrarias. Como planteamos, México fue la vanguardia, pero luego vinieron las revoluciones en Bolivia en 1952 y en Cuba en 1959. Posterior a ellas, en Chile se produjo la reforma agraria durante el gobierno de Frei Montalva y, con Salvador Allende, "el Cautinazo", como se le llamó al plan de restitución de tierras que estaban en manos de los colonos extranjeros y chilenos sobre el territorio mapuche.

La contrarrevolución también fue radical. La dictadura de Pinochet devolvió en Cautín las tierras a los chilenos y descendientes de colonos. Sin embargo, no reimpuso el latifundio, tal vez porque en Cautín no existió como en el valle central. Algunas tierras recuperadas fueron devueltas a los colonos leales a la dictadura, pero otro porcentaje fue transado en el mercado y otro número traspasado a Conaf. Estas tres vías de la acumulación originaria de la riqueza terminaron por ser rematadas bajo la crisis de los 80, siendo adquiridas por una nueva clase empresarial, específicamente las familias Angelini y Matte, quienes concentraron la principal riqueza agraria para lo que fue un pilar de las exportaciones chilenas: la industria forestal.

La niñez mapuche, que encabezaría el movimiento actual, se vio rodeada de estas plantaciones. En los años 90 se produjeron las lógicas consecuencias

medioambientales, como la sequedad de las napas subterráneas en sectores como Lumaco y Traiguén, afectando con ello la sustentabilidad agraria de las familias mapuche. Si a ello sumamos lo simbólico que fue la construcción de la represa hidroeléctrica Ralco, agregado a las luchas indígenas a nivel latinoamericano, que puso como discusión principal el capitalismo como el factor determinante, hacia 1997 los mapuche comenzaron a plantear que el anticapitalismo era también parte de su identidad política. La Coordinadora Arauco Malleco fue una de las organizaciones que mejor interpretó ese momento político, al subrayar que su política era “revolucionaria, nacionalista y anticapitalista”.

LA INVENCION DE LA TRADICION

El movimiento mapuche construyó su identidad, entonces, a partir de conflictos nacionales pero también en sintonía con lo que ocurría en el exterior. Para legitimar los nuevos planteamientos en el escenario nacional, el movimiento inició un proceso de diálogo con los antiguos mapuche: abuelas y abuelos que mantenían en sus memorias las historias de los antepasados. A ello se agregaron las experiencias internacionales y nacionales, suscritas a un contexto latinoamericano en que irrumpieron las luchas indígenas por motivo del Quinto Centenario. Digamos que dichas variables estaban inscritas en un contexto mundial de irrupción de nacionalismos e identidades.

Como muchas historias sobre nacionalismos a lo largo de la formación de las repúblicas, los mapuche recuperaron la historia antigua y agregaron, a veces, elementos nuevos. A la suma de ambas variables, como han dicho Hobsbawm y Terence, se ha llamado “invención de la tradición”. Las historias de resistencia contra los españoles y chilenos durante la Guerra de Arauco y la Ocupación de La Araucanía, por ejemplo, fueron reexaminadas por la militancia mapuche. No era solo la resistencia contra los españoles, también lo fue contra los chilenos en la formación original de la república. Había dos procesos de colonialismo sobre el territorio mapuche. El último, la resistencia contra los chilenos, es lo que Pedro Cayuqueo ha llamado “Historia secreta”.

Esta recuperación histórica, acompañada por la reconstrucción de la identidad, implicaba lo que se conoció como “volver a ser mapuche”. ¿Cuál era ese “verdadero”

mapuche? El constituido previo a la Ocupación de La Araucanía. Tomaron importancia los hablantes de mapudungun, los que sostuvieron que la pérdida de la lengua era un proceso inevitable, a menos que se iniciase un proceso de alfabetización. Lingüistas como Clara Antinao escribieron diccionarios a fines de la década del 80 y principios de los 90, y realizaron talleres autónomos de mapudungun. También en Wallmapu comenzaron los diálogos permanentes con mapuche que portaban la historia antigua, algunos inclusive recordaban por sus padres cómo fue la historia de la Ocupación de La Araucanía. Existía una memoria oral que fue determinante en la recuperación de la identidad.

A esta identidad tradicional, algunos le incorporaron la realidad Mapurbe. Se inició un diálogo entre Wallmapu y Mapurbekistan, por usar los términos de David Aníñir y Claudio Alvarado Lincopi. El movimiento mapuche

no podía quedar reducido tan solo a Wallmapu y, de ese modo, el proceso argentino en Francia comenzó a ser observado como línea argumental, del mismo modo que el movimiento por derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos. Una corriente contracultural desde las urbes, utilizando el rock, punk, hip-hop y trova, se insertó en este proceso de politización. Las letras de la banda Pirulonko, por ejemplo, relacionaban la historia y el nacionalismo mapuche, mientras que el

El movimiento mapuche se inserta como parte de las dinámicas mundiales de la política que se han caracterizado por un retorno al nacionalismo, las identidades, la cultura propia y la reconstrucción cultural y nacional.

grupo Puel Kona alcanzó un interesante reconocimiento al ser invitado por Roger Waters como telonero en su gira *Us+Them*. Y también podríamos nombrar las dramaturgias de Paula González (*Ñuke y Trewa*) y Roberto Cayuqueo (*Nahuelpan presidente y Mapsurbe*).

Las identidades mapuche, por ende, comenzaron a ser híbridas en un contexto de reconstrucción de una identidad ancestral. Muchos y muchas se preguntaban ¿qué era la identidad ancestral? Ante ese debate, se planteó la idea de la xampurriedad, es decir, lo mestizo y lo híbrido. Silvia Rivera Cusicanqui se inserta en este debate desde Bolivia, el país más avanzado en derechos indígenas, sosteniendo en su último libro que es necesario un mundo *chi'xi*: mestizo.

Cada pueblo construye su propia identidad en dialéctica, y la identidad mapuche se encuentra en disputa. Los mapuche del tiempo presente han recuperado y están reconstruyendo esa identidad dialécticamente, bajo el mundo cultural en que resisten. Existe un pasado ideal tal vez, ese que fue reducido post Ocupación de La



Combate entre mapuches y soldados chilenos, hacia 1882, Memoria Chilena.

Araucanía. Sin embargo, en algunas comunidades, sobre todo en la zona de Cautín, pareciese que no hubiese tenido variaciones, a mi juicio por causa del mismo colonialismo que privilegia la exclusión antes que la inclusión. Aspecto distinto a lo que sucede en Arauco, donde las tierras *lafkenche* fueron sometidas sistemáticamente a la inclusión colonial. Ambos procesos nos hablan del mismo objetivo. En algún momento se pensó que integración era asimilación. Es viable sostener que los mecanismos de reconstrucción identitaria mapuche han variado, dependiendo del espacio territorial y la historia de resistencia local.

El eje crítico de este proceso de reconstrucción ha sido pensar que la identidad mapuche es mejor que la chilena. Que esta segunda porta antivalores que van en desmedro de lo indígena. Estando en parte de acuerdo con las tesis fundamentales del movimiento mapuche, en efecto, la historia chilena se ha caracterizado por una lógica de conquista y una cultura violenta de colonialismo. A la inversa, la mapuche se distingue por una cultura de la resistencia. Esta segunda ha permitido que la ocupación no fuese total, obligando al Estado chileno a pactar y negociar con las dirigencias para mantener una gobernabilidad en Wallmapu. Pero cada cierto tiempo estallan esas “dos Araucanías” en conflicto, como se vio en los casos Luchsinger Mackay y Catrillanca.

A diferencia de la identidad cerrada de la chilenidad, la mapuchidad se sostiene en debates y pugnas con la chilena para nutrir a esta última de su componente *xampurria* que desconoce. Ella emergió como resistencia ante el colonialismo y la violencia racial de un Estado conquistador, que intentó construir un mapuche

oprimido (el araucano) y uno vencido (el indio). Ambos mapuche eran parte de la misma maquinaria colonial que esperaba justificar, como lo imaginó Benjamín Vicuña Mackenna, la conquista y el exterminio de los mapuche.

Pero los mapuche resistieron, cerrándose en su propia identidad en el campo. En una primera instancia rechazaron todo lo *wingka*, inclusive los mismos matrimonios. Los más antiguos continuaron resistiendo a partir del mapudungun, las tradiciones y costumbres. Aquella base permitió que las ideas políticas fuesen siendo comprendidas a partir de la misma historia. Y ha sido la historia, como todo proceso de reconstrucción nacional, la herramienta utilizada para el proceso de descolonización. En ese ámbito, la política –mediante el diálogo– y la rebeldía han sido los instrumentos de presión contra el Estado colonial para conquistar los derechos fundamentales. Ese proceso ha forjado identidades políticas mapuche múltiples tanto al interior del Wallmapu como hacia el exterior. Por esas razones, el movimiento mapuche se inserta como parte de las dinámicas mundiales de la política que se han caracterizado por un retorno al nacionalismo, las identidades, la cultura propia y la reconstrucción cultural y nacional. Cómo será el futuro depende de la actuación política mapuche del tiempo presente y su capacidad de articular la voluntad de emancipación. Porque hasta el momento, el pueblo mapuche no es libre, tan solo ha fracturado la dominación a partir de exigir la libertad de ser libres. Como sostuvo Nelson Mandela, “ser libre no consiste meramente en liberarse de las cadenas, sino en vivir de un modo que respete y fomente la libertad de los demás”. [S]

Crítica de la víctima

“En una época en la que todas las identidades se hallan en crisis, o son manifiestamente postizas, ser víctima da lugar a un suplemento de sí mismo (...). Pero centrada en la repetición del pasado, la posición victimista excluye cualquier visión de futuro”, plantea Daniele Giglioli en su libro *Crítica de la víctima*, del cual reproducimos su introducción.

POR DANIELE GIGLIOLI

La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable. ¿Cómo podría la víctima ser culpable, o responsable de algo? La víctima no ha hecho, le han hecho; no actúa, padece. En la víctima se articulan carencia y reivindicación, debilidad y pretensión, deseo de tener y deseo de ser. No somos lo que hacemos, sino lo que hemos padecido, lo que podemos perder, lo que nos han quitado.

Es una palinodia de la modernidad, caracterizada por sus onerosos preceptos: ¡anda erguido, abandona la minoría de edad! (lo cual rige para todos; véase Kant, *Qué es la Ilustración*, 1784). Con la víctima rige más bien el lema contrario; en efecto, la minoría de edad, la pasividad y la impotencia son cosas buenas, y tanto peor para quien actúe. Si el criterio para distinguir lo justo de lo injusto es necesariamente ambiguo, quien está con la víctima no se equivoca nunca. En una época en la que todas las identidades se hallan en crisis, o son manifiestamente postizas, ser víctima da lugar a un suplemento de sí mismo. Solo en la forma hueca de la víctima encontramos hoy una imagen verosímil, aunque invertida, de la plenitud a la que aspiramos, una “máquina mitológica” que, a partir del centro vacío de una falta, carencia o ausencia, genera incesantemente un repertorio de figuras capaz de satisfacer una necesidad que tiene su origen precisamente en ese vacío. Lo indeseado se torna deseable.

Pero, como ha explicado Furio Jesi, quien controla una máquina mitológica tiene en su mano la palanca

del poder. La ideología victimista es hoy el primer disfraz de las razones de los fuertes, como vemos en la fábula de Fedro: “*Superior stábat lupus...*”. Si solo tiene valor la víctima, si esta solo es un valor, la posibilidad de declararse tal es una casamata, un fortín, una posición estratégica para ser ocupada a toda costa. La víctima es irresponsable, no responde de nada, no tiene necesidad de justificarse: es el sueño de cualquier tipo de poder. En su erigirse como una identidad indiscutida, absoluta, en su reducir el ser a una propiedad que nadie pueda disputarle, realiza paródicamente la promesa imposible del individualismo propietario. No en vano es objeto de guerras, so pretexto de establecer quién es más víctima, quién lo ha sido antes y quién durante más tiempo. Las guerras necesitan de ejércitos, y los ejércitos de jefes. La víctima genera liderazgo. ¿Quién habla en su nombre, quién tiene derecho a hacerlo, quién la representa, quién transforma la impotencia en poder? ¿Puede realmente hablar el subalterno?, se preguntó Gayatri Spivak en un ensayo famoso. El subalterno que sube a la tribuna en nombre de sus semejantes, ¿sigue siendo tal o ha pasado ya a la otra parte?

No nos apresuremos a contestar, no disipemos demasiado de prisa la desorientación que es deseable que generen consideraciones como estas. De las víctimas reales a las víctimas imaginarias, el trayecto es largo y accidentado. Que esta desorientación sea más bien nuestro piloto luminoso, por no decir incluso nuestra guía. Piloto luminoso y síntoma de una incapacidad más general, en la que la mitología de la víctima encuentra su razón de ser: la desaparición de una idea del bien creíble, positiva. Algo se ha hecho mal. El

mundo antiguo, el cristianismo y la modernidad pretendieron dar una respuesta a la pregunta sobre qué es justo y necesario para una vida buena; una respuesta más bien ética que moral, fundada en una *ratio* y no solo en valores. Una *polis* bien ordenada, una ciudad humana como imagen de la ciudad celeste; la libertad-igualdad-fraternidad no era solo un llamamiento al deber ser: creaba una ensambladura entre ontología y deontología, señalaba una elección posible, la mejor, en la categoría o clase de lo que es. Hoy, en cambio, nos vemos pillados entre la preceptiva del mal menor, que informa el pensamiento político liberal (la célebre frase de Churchill "la democracia es el peor gobierno posible, si no consideramos todos los demás") y el *mysterium iniquitatis*, que eleva a santo o mártir a quien ha sido golpeado (o desearía serlo o lo pretende) para legitimar su estatus.

Pésima alternativa, con su correlato de afectos inevitables: resentimiento, envidia, miedo... Centrada en la repetición del pasado, la posición victimista excluye cualquier visión de futuro. Todos nos consideramos, escribe Christopher Lasch en *El yo mínimo*, "al mismo tiempo supervivientes y víctimas, o víctimas potenciales (...). La herida más profunda causada por la victimización es precisamente esta: que acabamos afrontando la vida no como sujetos éticos activos, sino solo como víctimas pasivas, y la protesta política degenera entonces en un lloriqueo de autoconmiseración".

Y, para abundar más, Richard Sennett dice esto en *Autoridad*: "La necesidad de legitimar las propias opiniones en términos de la ofensa o el sufrimiento padecidos une a los hombres cada vez más a las propias ofensas (...): "eso que necesito" se define entonces en términos de "eso que me ha sido negado".

Que nuestro tiempo guste de verse representado por una fórmula de *pathos* en la que se separa radicalmente el sentir del hacer es un motivo de malestar. Las páginas que siguen son un intento por reaccionar contra este malestar.

Para ello se necesita una crítica de la víctima. La crítica presupone siempre -inevitablemente- cierto grado de crueldad. El objetivo polémico no lo constituyen aquí, como es obvio, las víctimas reales, sino más bien la transformación del imaginario de la víc-

tima en un *instrumentum regni* y en el estigma de impotencia e irresponsabilidad que este deja en los dominados. Pero para deconstruir una máquina mitológica es esencial hundir el cuchillo en el ambiguo entrelazarse de falso y verdadero que constituye la razón última de su fuerza. Las figuras imaginarias se construyen siempre seleccionando y combinando materiales verdaderos. El mundo es más complicado que cualquier fábula de Fedro, y en esto estriba el trabajo de la crítica. En la acepción más amplia del término, la crítica no es solo reproche o juicio, sino también -por no decir más bien o ante todo-, como ya dijo Kant, discernimiento, criba, tamiz, delimitación de lo que se puede y no se puede decir; fundación de un campo, apertura de un espacio, individuación de un terreno sobre el que razonar en común. Pero la crítica es también, como ha escrito Foucault comentando precisamente a Kant, conocimiento del límite y búsqueda de superación de este, el intento por aprovechar, "en la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de dejar de ser -o de no pensar más en- lo que somos, hacemos o pensamos". La crítica de la víctima no puede hacerse desde el exterior. El resentimiento, la humillación, la debilidad y el chantaje son unos datos primarios de la experiencia general. Este ensayo está dedicado a las víctimas que no quieran seguir siéndolo. [S]

Hoy nos vemos pillados entre la preceptiva del mal menor, que informa el pensamiento político liberal y el *mysterium iniquitatis*, que eleva a santo o mártir a quien ha sido golpeado (o desearía serlo o lo pretende) para legitimar su estatus.



Crítica de la víctima

Daniele Giglioli

Herder, 2017

132 páginas

\$22.000

Un neoyorquino en Kansas

En un universo de fragmentaciones, de mezclas de toda índole, tanto seres como objetos se han multiplicado de manera vertiginosa. Pero tal vez el tema de la identidad nunca fue algo que pudiera percibirse con nitidez. Los griegos, por ejemplo, se definían por oposición a los pueblos bárbaros. Y recién a partir del siglo XVI emerge lo impuro como categoría de valor y de renovación, sobre todo para destruir los cánones identitarios. Hoy podríamos compartir la idea de Barthes: la identidad –fija y estable– es una categoría policíaca.

POR GUILLERMO MACHUCA

El concepto de identidad ha sido una de las nociones más vapuleadas por parte del pensamiento contemporáneo. Intentar una lectura crítica de su historia entraña un peligro: prolongar o repetir una serie de obviedades. Categoría esencialista por antonomasia, la identidad se ha disuelto en partículas de identidades; en rigor no hay identidades puras sino identidades fracturadas.

Nietzsche sostuvo, en alguno de sus libros, que los alemanes no poseían una esencia racial: que eran una mezcla de diferentes pueblos, que Alemania era un espacio geográfico donde por siglos habían deambulado distintas comunidades. Todo esto enunciado –bajo una escritura salpicada de fragmentos– en momentos en que el nacionalismo germano empezaba a solidificarse con dramáticas consecuencias (a veces los nacionalismos identitarios masifican la violencia, intentando blanquearla con mortíferas y profilácticas tecnologías).

Por la misma época, la poesía de Mallarmé y la pintura impresionista (Monet y luego Cézanne, por

ejemplo) habían hecho girones la identidad (unidad lineal) del libro y del cuadro (Nietzsche nuevamente: “Discurso corto, sentido largo”). Ahora comienza a mandar el fragmento, la diseminación, el signo aislado de su referente.

En un universo de fragmentaciones, de mezcla de toda índole (radicalizada en el transcurso de las últimas décadas), tanto seres como objetos se han multiplicado de manera vertiginosa. Para muchos entendidos en el tema, las mezclas pueden ser más poderosas que los purismos que generan identidades enfermas (cuestión que se percibe en muchos retratos de la realeza, desde el Renacimiento hasta bien entrado los tiempos modernos).

Tal vez el tema de la identidad nunca fue algo que pueda percibirse con nitidez. Pensemos en el mundo clásico griego: su presunta identidad tenía mucho que ver con una distinción respecto a los pueblos bárbaros. Pero los bárbaros transportaban algunos conocimientos forjados en la rapiña, el saqueo y, por tanto, una sabiduría extensa en términos culturales (paisajes remotos,



El libertador Simón Bolívar (1993), de Juan Dávila.

costumbres ancestrales, diversos ritos religiosos, conocimiento de muchos pueblos, etnias y razas).

Savater, en una entrevista, llamó la atención acerca de la importancia de los afuerinos que llegaban a Atenas: venían de afuera y traían conocimientos paralelos al racionalismo griego. El viajero supera al sedentario; el que se mueve vive del contagio y el sedentario de un amor por una cultura identitaria, soberbiamente superior. En todo caso, el arte y la cultura griega –en particular la clásica– fueron constructos exiguos en el tiempo; en el arte manierista y barroco surgido del imperio de Alejandro Magno, se pierden las formas puras y surge el intercambio territorial, provocando una argamasa de estilos.

Lo impuro destroza los cánones identitarios. Lo mismo podría decirse del arte surgido después de la crisis del Renacimiento italiano (ejemplificada en el

manierismo); aparece el collage pictórico y escultórico antes de Picasso (da lo mismo que Picasso haya hecho sus collages utilizando medios industriales). Producto de la crisis originada por la reforma protestante en el siglo XVI, el arte pierde su centro fijo y surgen imágenes deformadas, grotescas a veces, junto a arquitecturas híbridas. Aquí prima lo heterodoxo por sobre lo canónico.

Una anécdota biográfica local: de niño, en la Patagonia, teníamos una afinidad con la Patagonia argentina (inundada de chilenos). Para la gente del extremo sur del país, Chile culminaba en Puerto Montt. Siempre había que mirar el norte como un país extraño (esto se mitigó con la llegada de la televisión).

La mayoría de los países son múltiples países. No es lo mismo un argentino de la Patagonia que uno de Buenos Aires; no es lo mismo un peruano de la selva que un peruano de la costa; no es lo mismo un vasco que un

catalán; no es lo mismo un francés de París que uno de Niza; no es lo mismo un coreano del norte a uno del sur; no es lo mismo un italiano de Palermo a uno de Milán (cuando Maradona jugaba en el Nápoles, en los estadios del norte le gritaban en italiano “¡africanooooo!”). En fin, no es lo mismo un Papá Noel en el crudo invierno de Estados Unidos a uno chileno transpirado hasta el agotamiento; no es lo mismo un intelectual de Nueva York a un vaquero de Kansas. La identidad de un país o un continente es una ficción. En Brasil, por ejemplo, la gente del sur –alemanes, italianos– mira con cierto desprecio al brasileño del norte: ensucian y bajan el nivel cultural de la nación. Una vez le escuché decir a un brasileño del sur lo siguiente: “Deberíamos separarnos del norte, nosotros trabajamos para que se lo gasten en fiestas y carnavales”.

Al respecto, hay que destacar una conocida pintura postal de Juan Domingo Dávila en que aparece Simón Bolívar travestido: se trata de una imagen que recusa y parodia el ideal bolivariano de la identidad latinoamericana. En esta obra el prócer es retratado con rasgos negroides (al parecer era mulato), dos pechos femeninos, suculentos muslos, un bigote farsesco, diversos afeites en su rostro, montado sobre un caballo híbrido (una cita paródica de la escultura y la pintura ecuestre europea), equino incompleto, residual, parchado y que mezcla el modernismo de Mondrian con el expresionismo del norte del continente americano. Todo coronado con un gesto manual obscuro y callejero. Una lectura podría ser la siguiente: América no es un continente unitario, sino un continente lleno de diferencias y de conflictos no resueltos a nivel político (pensemos en los miles de inmigrantes venezolanos), geográfico, cultural, racial y sexual. Los que hemos estado en Lima, sabemos del odio que nos tienen los remilgados representantes de la clase alta (en el fondo, fueron ellos los que perdieron la Guerra del Pacífico).

Hace algunos años presencié una muestra de un artista chino (no retengo el nombre) en un museo local. Presentó unos retratos pictóricos de diversa gente de su extenso y poblado país. Eran más de un centenar de cuadros, ordenados simétricamente. Un verdadero memorial antropológico. Había de todo: desde chinos de ojos mogólicos hasta chinos de rasgos eslavos, desde

chinos de piel clara hasta chinos de piel cítrica. La gama intermedia era variopinta. En los retratos uno podía intuir que las estaturas eran variadas e iban de las más altas hasta las más bajas (hay chinos bajitos y otros arriba de los dos metros y que son estrellas del básquetbol). Aquí se rompía el estereotipo que Occidente ha hecho del gigante asiático.

Barthes sostuvo que la identidad –a partir de la fotografía– era una categoría policíaca, cuestión que se advierte en el pop y nítidamente en la obra de Eugenio Dittborn (donde destacan rostros de delincuentes con sus prontuarios a la vista). Hay que identificar a la gente; controlar sus caras y sus huellas. Algo distinto al retrato pictórico; aquí prima la personalidad (el

romanticismo ha sido eclipsado por la multiplicación de identidades homogéneas). La identidad hoy supone una identificación hiperrealista de los sujetos.

Otra anécdota: recuerdo que en la Patagonia a las mujeres croatas se les decía “austriacas”. Así le decían a una amiga de mi madre. Después me enteré que los austriacos habían invadido Croacia y habían violado a muchas mujeres dejándolas embarazadas (hablamos aquí de una identidad maligna). Algo parecido –aunque en otro contexto histórico, menos bélico– a lo que ocurre en Chile con los palestinos a quienes se les ha apodado “turcos” (identidad ignorante).

Termino con lo absurdo de algunas denominaciones.

La supuesta identidad latinoamericana es excluyente por principio; basta con recorrer el continente. Salvo algunas excepciones, el proyecto bolivariano no es algo que en Chile prenda como proyecto regional (de hecho, en muchas zonas del continente nos detestan; he escuchado en algunos países vecinos decir lo siguiente de los chilenos: “Esos argentinos mal vestidos”). Más que una identidad idealizada, existen procesos de identificación: un inmigrante puede enamorarse de un país extraño y quedarse en él. Borges decía que había conocido sudamericanos (brasileños, peruanos, uruguayos, chilenos, etc.), pero nunca había conocido latinoamericanos. [S]

Barthes sostuvo que la identidad –a partir de la fotografía– era una categoría policíaca, cuestión que se advierte en el pop y nítidamente en la obra de Eugenio Dittborn (los rostros de delincuentes). Hay que identificar a la gente; controlar sus caras y sus huellas.

Rebecca Solnit: “La violencia contra las mujeres es la más extendida e impactante en el mundo”

Con motivo de la traducción de su libro *Los hombres me explican cosas*, la destacada ensayista subraya que el movimiento feminista actual es la culminación de décadas de luchas contra las múltiples, sutiles y sistemáticas formas que adquiere la violencia de género. Y enfatiza: “No creo que un problema cultural pueda solucionarse a través del sistema penal, es decir, que la salida sea enjuiciar y castigar. El núcleo no es solo la violencia, sino también los hombres que creen que tienen derecho a cometer tales actos contra extraños, sus esposas o sus hijos; que hacerlo sea deseable y, que de alguna manera, mejora su masculinidad”.

POR CRISTÓBAL CARRASCO

Pocos libros pueden darse el lujo de ser la punta de lanza de un movimiento político y, al mismo tiempo, acuñar el centro de su ideario en una sola palabra. Hace 11 años, la ensayista y activista norteamericana Rebecca Solnit contaba una historia que reflejaba el lado más cándido de lo que hoy consideramos uno de los temas sociales más importantes de la actualidad: Solnit llegaba a una fiesta de escritores y un hombre se empeñaba en hablarle con propiedad sobre un libro que ella misma había escrito. Cuenta la misma Solnit que tuvieron que decirle que el libro era de ella “tres o cuatro veces, hasta que él finalmente le hizo caso. Y entonces, como si estuviésemos en una novela del siglo XIX, se puso lívido”. Había nacido, así, el *mansplaining*.

Ese ejemplo sutil, en realidad, era para Solnit la manifestación de una cuestión más grande y

relevante: las constantes, repetidas e inalterables formas de desprecio y arrogancia que ejercían los hombres y que hacían luchar a las mujeres “en dos frentes: uno que depende de cuál sea el motivo en discusión y otro por el simple derecho a hablar, a tener ideas, a que se reconozca que están en posesión de hechos y verdades, a tener valor, a ser un ser humano”.

Los hombres me explican cosas, el libro que publicó Solnit hace cinco años, y que Editorial Fiordo tradujo al español, es un mosaico de la violencia que ejercen los hombres y las formas de sumisión y defensa que han vivido las mujeres. Es también, gracias a la diversidad de tópicos que explora –el caso de Strauss-Kahn, las desigualdades legales del matrimonio, los abusos en los campus universitarios o el feminismo de Virginia Woolf–, la demostración de que no se trataba de una cuestión de casos puntuales, sino de una forma de



desigualdad –aceptada y amparada en muchas ocasiones– por las instituciones.

Y si todo eso era cierto, igual de claro resultaba que las instituciones estaban lejos de cambiar. Parecían dominadas por fantasmas antiguos, por principios que desembocaban en más injusticia. Después de leer casos y casos de abusos y violaciones que se acumulaban, ¿el error estaba en las instituciones o en esa forma de opresión que ellas mismas permitían? Ante esa grieta, la expresión de los casos, el derecho a hablar y a contar la propia versión del asunto, tomó fuerza. Con ello, también, se abrieron otros debates, como el alcance del consentimiento y las formas sutiles de subyugación sexual. Esos tópicos abrió, en gran medida, *Los hombres me explican cosas*, y luego de varios años de haber publicado ese primer ensayo, conversamos con Rebecca Solnit sobre su libro.

¿Qué recuerda de las reacciones de los lectores y los medios cuando apareció *Los hombres me explican cosas*?

Las primeras reacciones al ensayo, cuando lo publiqué a fines de marzo de 2008, me sorprendieron considerablemente. Muchas mujeres sintieron que había descrito su experiencia de ser tratadas como ignorantes e incompetentes en su propio campo de especialización, o que había señalado cuestiones que habían sentido, o los delitos que se habían cometido contra ellas. No sé si hubo una reacción mediática, aparte de un *blogger* anónimo que acuñó de inmediato la palabra *mansplaining*, que terminó convirtiéndose en una palabra muy usada en inglés. El libro, por otra parte, llegó en un momento muy diferente en 2014, justo antes de la masacre de Isla Vista por un *incel*. Esa masacre se convirtió en una oportunidad para el surgimiento del

hashtag #yesallwomen, y para que pudiera conversarse sobre la violencia contra las mujeres, un momento que había estado esperando toda mi vida.

¿Ha cambiado el movimiento feminista en los últimos años?

Creo que a partir de finales de 2012, o principios de 2013, la conversación que mencioné comenzó en serio. Resultaba extraño, puesto que la violencia contra las mujeres es la más extendida e impactante en el mundo. Ella no solo tiene como consecuencia miles de muertes al año –solo en Estados Unidos, varios actos de violencia física por minuto–, sino la existencia de una atmósfera donde las mujeres no están seguras, y no son libres e iguales, sean o no víctimas directas. La corriente mayoritaria rara vez reconoció esto. Cada crimen era tratado como una excepción, una anomalía. Se decía que la culpa era de la víctima, o que se debía a los problemas mentales del autor. Fue así hasta que el asesinato de Jyoti Singh por tortura y violación en Nueva Delhi, y algunas violaciones en los Estados Unidos, convirtieron esos hechos en una noticia diferente. Ese reconocimiento se produjo junto con una aceptación más amplia, clara y cabal de las diversas formas en que las mujeres son oprimidas y excluidas, de cómo las pequeñas y sutiles hostilidades son inseparables de las más violentas, y de qué forma ellas moldean nuestro mundo. Creo que este cambio se produjo debido al largo y lento trabajo del feminismo anterior que permitió poner, por un lado, a las mujeres en posiciones de poder: como juezas, jefas, directoras de noticias; y, por otro, cambiar el pensamiento de todos nosotros, sea cual sea nuestro género. Por eso, lo que a menudo se ve como un comienzo, en realidad es la culminación de décadas de feminismo.

Uno de los puntos que abordó en su libro es la insuficiencia (o el fracaso) de la legislación y las políticas públicas en Estados Unidos en asuntos como la violación o el abuso sexual. ¿Cuál debería ser la respuesta adecuada a esta insuficiencia?

No creo que un problema cultural pueda solucionarse a través del sistema penal, es decir, que la salida al

problema sea enjuiciar y castigar. El núcleo del problema no es solo la violencia, que se castiga penalmente, sino también los hombres que creen que tienen derecho a cometer tales actos contra extraños, sus esposas o sus hijos; que hacerlo sea deseable y, que de alguna manera, mejora su masculinidad. Por ello, para empezar, necesitamos una comprensión de los derechos humanos universales que vuelva tales actos aborrecibles, tal vez inimaginables. Necesitamos un paraíso nuevo y una Tierra nueva.

¿Cuáles son las razones de la nueva embestida del partido conservador para restringir los derechos obtenidos por las mujeres en su país en relación al aborto?

La audiencia del partido son hombres blancos que creen que controlar a las mujeres es su derecho y que es necesario para reafirmar su autoridad e identidad. También las mujeres blancas que se han sometido a ese programa del patriarcado. Es parte, por cierto, de una campaña más amplia que sugiere que las mujeres no son personas y no merecen una competencia exclusiva sobre sus cuerpos, que no son confiables para tomar decisiones sobre sus vidas reproductivas, y que no son tan importantes como un feto del tamaño de un grano de arroz. Por

supuesto, los derechos reproductivos son necesarios para que las mujeres sean iguales en el mundo, por lo que es parte de una campaña más grande para tratar de hacer que las mujeres no sean tan desiguales como lo eran hace medio siglo o más. Al mismo tiempo, generalmente sugieren que el embarazo es una cuestión malvada que hacen las mujeres malas, en vez de fijarse en que en cada embarazo no deseado hay siempre un hombre involucrado, a menudo un hombre que no cooperó con la prevención del embarazo y no se responsabilizará del niño.

Según muchos lectores, su trabajo y sus libros han sido considerados como ejemplos de activismo. ¿Cree relevante que los escritores se involucren en causas y movimientos?

Creo que la idea de ser “apolítico” es, frecuentemente,

Generalmente sugieren que el embarazo es una cuestión malvada que hacen las mujeres malas, en vez de fijarse en que en cada embarazo no deseado hay siempre un hombre involucrado, a menudo un hombre que no cooperó con la prevención del embarazo y no se responsabilizará del niño.



Marcha del 8 de marzo, en Plaza Italia.

una ficción. Tratamos a las personas que comen comida vegana como políticas, pero no a las personas que comen una hamburguesa de cadena de comida rápida. Todo lo que se hace y se dice tiene un impacto en el mundo, y claramente se puede llamar a esos impactos como políticos: cómo enseña a sus hijos, cómo elige su impacto sobre el clima, cómo participa (o no) en las grandes luchas de nuestro tiempo. Escribir sobre política e ideas siempre supone una toma de posición, y quienes piensan que son neutrales, o incluso que existe neutralidad, están simplemente confundidos.

Al comienzo de su libro, señala que usted, y las mujeres, generalmente están designadas “dentro del papel de ingenuas”. Por otro lado, analiza en su libro cierta desconfianza hacia el género femenino que denomina como “síndrome de Casandra”. En su opinión, ¿cuáles son las consecuencias para el género al verse presionadas por ambos mitos: por una mujer que debe parecer ingenua y, por el otro, por el prejuicio de que no son confiables?

Esas dos cuestiones, en realidad, pueden ser la misma: se supone que la ingenua escucha, admira, pero no sabe. Casandra habla desde su conocimiento y ese conocimiento es tratado como poco confiable, incluso deshonesto. De cualquiera de estas dos maneras, una mujer no puede hablar y, si lo hace, no puede tener poder e impacto.

Una de las cuestiones que han marcado la evolución del movimiento feminista actual tiene que ver con el desarrollo de la sexualidad, particularmente en términos de límites y consentimientos. ¿Hacia dónde irá este desarrollo?

El consentimiento es, simplemente, la idea de que dos partes deben querer hacer algo para que suceda. Es lo más obvio del mundo si se trata de ir a bailar o cenar, pero hemos permitido que el sexo se convierta en una arena en la que el deseo masculino importa y el deseo

femenino no. Aquello se ha materializado en maridos que obligan a sus esposas a tener relaciones sexuales, en que haya relaciones sin consentimiento (porque la mujer estaba asustada o inconsciente) o que existan definiciones de “buen” sexo que solo se refieren al placer masculino y a la subyugación femenina. Por eso, creo que lo que parecía en su momento como una idea artificial (la simple idea de consentimiento) si tenemos suerte, parecerá completamente natural.

Recientemente ha escrito varios artículos sobre el cambio climático. En uno de ellos dijo que es un “tipo de violencia” contra la “hermosa interconexión de la vida”. Eso me recuerda que la mayoría de los temas de que habla en *Los hombres me explican cosas* son sobre la violencia contra las mujeres. ¿Cree que su intención es, precisamente, luchar contra la violencia?

Mi intención es, definitivamente, escribir contra la violencia, que es siempre una especie de autoritarismo, de forzar a otro a ser o destruir a ese ser contra su voluntad. Con el cambio climático, nosotros, en el mundo sobre-desarrollado, estamos destruyendo la Tierra de una manera que afecta a los pueblos indígenas más pobres y menos desarrollados, a otros seres vivos, a todos los que nacerán en el futuro y a los sistemas que en su hermosa complejidad interrelacionada hizo de esta una Tierra tan magnífica y generosa con nosotros. S



Los hombres me explican cosas

Rebecca Solnit

Fiordo, 2019

144 páginas

\$14.000

Hannah Arendt: pétalos y roca

Es de las ensayistas del siglo XX cuyo crédito y prestigio ha seguido creciendo. No solo por provenir de uno de los troncos más recios de la filosofía y el pensamiento alemán, sino también por ser una de las pocas mujeres que se abrió paso y destacó en el selecto y masculino club de los intelectuales públicos de su época.

POR HÉCTOR SOTO

La vida de Hannah Arendt fue lo bastante dramática como para que su biografía pueda ser leída como una novela. Después de todo, no abundan vidas como la suya. Habiendo sido muy golpeada por las crueldades del siglo XX, pudo salir a flote, recomponerse e instalarse entre los grandes intelectuales de su época.

Tiene que haber sido una mujer fascinante. Inquieta, desprejuiciada y audaz. Combinó una extraña mezcla de fragilidad y arrogancia. Era seductora, pero también podía ser terca. Pétalos y roca. Aunque siempre supo de sus ancestros judíos, sobre todo por sus abuelos, lo cierto es que vino a tomarlos en serio mucho más tarde, cuando ya la discriminación nazi se había hecho explícita y los alemanes estaban escupiendo a los suyos en las calles. No, no era alemana, como había creído siempre. Antes que eso era judía y este factor pasó a ser la primerísima definición de su propia identidad.

Hija de ingeniero que murió de sífilis cuando tenía seis años, Hannah fue educada por una madre muy de izquierda que la involucró prematuramente en los temas de la vida –la política, las subsistencias, la pareja, la sexualidad– y que no solo fue su gran escuela de afectos, sino también la figura más presente en su

existencia. Fue una madre que le alumbró caminos, le impartió enseñanzas, le templó la voluntad, que muy luego se transformó en compañera de ruta y terminó convertida en carga –una carga complicada, porque la señora tenía su carácter– cuando la hija la trajo consigo a Nueva York para compartir con ella las dos piezas donde la Arendt vivía con su segundo marido.

El libro de Laure Adler, *Hannah Arendt, una biografía*, traducido hace poco al español, es una biografía escrita desde la admiración. La autora no tiene con Arendt la proximidad que sí tuvo Elisabeth Young-Bruehl, autora de una biografía anterior, publicada en 1982, quien fue alumna suya en seminarios y mano derecha en distintas investigaciones. Pero Laure Adler, que publicó su obra el año 2006, tuvo la ventaja de acceder a archivos más recientes. Como además reportó mejor y pudo conversar con más gente –sobrevivientes, colegas, amigos y testigos de la época– trató por esa vía de forjarse un juicio más independiente. El libro, escrito con dificultad, tiene una prosa que fluye poco y que la traducción –torpe, supuestamente castiza, a veces arcaica– arruina todavía más. Si a eso se le suma una vergonzosa cantidad de gazapos, hay razones para dudar del cuidado que el sello Ariel está poniendo en sus ediciones.



EL MISTERIO

Son muchos los rasgos que llaman la atención en la vida de esta intelectual. Ella rechazó siempre la etiqueta de filósofa –había algo de humildad y alguna dosis de coquetería en eso– y decía que lo suyo era solo la teoría política. La teoría, no la ciencia política, porque planteaba que su aproximación a estos fenómenos era puramente reflexiva. No intentaba ni establecer regularidades, ni anticipar tendencias ni –menos– construir leyes que nos permitieran anticipar hechos. Solo mirar y analizar; claro que con el fuego de su inteligencia superior.

Un recuento no jerarquizado de hábitos, rasgos y pulsiones, diría muchas cosas de esta célebre intelectual. Diría que jamás se quedó quieta; que sus únicos encierros corresponden a los momentos en que escribía –y escribió mucho–, cuando lo hacía a la velocidad del rayo, con furor, pero solo una vez que tuviera su artículo, su ensayo, su libro, completamente armado en la cabeza. Nunca fue de los filósofos o escritores que flirtea con la página en blanco.

Otras constantes: fue una viajera impenitente. Viajó como desalmada en una época en que casi nadie lo hacía. Fue una fumadora contumaz, de dos cajetillas diarias, y echaba humo hasta en los hospitales. Fue

una inteligencia muy autónoma: nunca, sino hasta muy al final, aceptó cargos de la academia y prefirió siempre las inseguridades pero también los señoríos de andar por la libre. Fue una pensadora cultísima: lo primero que hizo tras recuperar la conciencia tras un grave accidente del tránsito, mientras iba en taxi por Nueva York, fue recitar en griego y después en alemán, para comprobar que no había perdido la memoria. Fue, durante la mayor parte de su vida, una mujer jefa de hogar, porque la segunda vez se casó con un intelectual negado para la vida práctica y que invirtió largos años de su vida en obras monumentales que nunca publicó. Abarcaba mucho y apretaba poco. Solo muy tarde vino a generar ingresos en Estados Unidos, cuando ya su peso específico en la economía del hogar debe haber sido tanto o más gravoso que el de su suegra.

Fue una pensadora sociable; no una socialité, aunque sí una gran anfitriona y una invitada bien cotizada en su amplio círculo de amigos (Mary McCarthy, Hans Jonas, Kurt Blumenfeld, Gershom Sholem). Fue una mujer llevada a sus ideas; como a Heidegger, su maestro, le costaba admitir errores. Fue una figura expuesta, muy expuesta, en función de las perspectivas completamente originales que quiso abrir en numerosos debates. Fue una de las primeras intelectuales que pagó



Hannah Arendt y Martin Heidegger.

con insomnio, rechazo y dolor, lo que significa convertirse en mascota de los *mass media*. Fue, qué duda cabe, una mujer apasionada. Fue además una mente a la cual la vida, la historia, la experiencia, tensó dramáticamente en muchos de sus puntos de vista, obligándola a matizar, a templar, a negociar con la realidad, allí donde su primer impulso había sido el aplauso o la aversión. Y fue, en fin, una mujer misteriosa.

El gran misterio, por lejos, es su relación con Heidegger. Fue su alumna, su amante, su colaboradora, su gran amor. Ninguna de estas categorías, sin embargo, es capaz de explicar la complejidad de la relación que mantuvo con él. Se conocieron en Marburgo en 1924; ella tenía 19 y él 35. El filósofo ya estaba casado y se hicieron amantes, en una relación presidida tanto por el logos como por la carne. Aunque ella se trasladó después a las universidades de Friburgo y Heidelberg, la relación se mantuvo por algún tiempo, hasta que ella se unió en 1929 a su primer marido, el filósofo Günther Stern. Tres o cuatro años más tarde, en 1933, luego del ascenso de Hitler al poder, Heidegger aceptaría el rectorado de la Universidad de Friburgo y ella tendría que salvar el pellejo huyendo a Francia tras los pasos de su marido. Ese matrimonio después fracasó y ella volverá a casarse en 1940. Diez años después vuelve a Europa y va a Friburgo para encontrarse, después de 18 años, con Heidegger. Él no había pronunciado una sola palabra de arrepentimiento; y nunca la dijo. El mundo se había venido abajo, todo había cambiado pero la relación de ambos estaba intacta. Adler desclasifica antecedentes muy golpeadores: que ambos pasan la noche en el hotel donde ella se alojaba y que al día siguiente tiene lugar una escena delirante. Heidegger invita a Hannah a su casa para declararle su

amor en presencia de su esposa. Cree que es lo más sano y honesto. Es loco, pero más loco es que ella acepte ir. Por supuesto la reacción de Madame Heidegger es feroz. La emprende contra ella más que contra su marido. Pero ese no es el final. Porque nunca hubo final. De un modo u otro, la relación persistió. Atravesó tiempos, cosmogonías, ideologías, distancias, diferencias. Heidegger moriría en mayo de 1976, seis meses después que la más querida de sus alumnas.

Hubo cuatro o cinco temas en el plano político que la pusieron en aprietos. El primero es el sionismo, al cual ella había manifestado de joven su rechazo. Sin duda que la situación de Palestina y el posterior surgimiento de Israel la complicó, le rompió su esquema. Generó, primero, un fuerte rechazo por el nuevo Estado y por Ben Gurión, pero en algún momento la sangre tenía que mandar y efectivamente mandó. Ya antes de la guerra de los Seis Días no cabía duda en qué bando estaba su corazón, y tal vez estuvo de más que después de la victoria se rindiera entusiasta al genio militar de Moshé Dayán.

Aunque provenía de una matriz de pensamiento socialista, en algún momento se reconvirtió. Su madre había sido una fervorosa agitadora de esta causa, una militante arriesgada en la Alemania de los años 20, una incondicional de Rosa de Luxemburgo, cuando las huelgas, los enfrentamientos con la policía y la actividad subversiva estaban a la orden del día. Ella heredó buena parte de ese compromiso político, lo sacó intacto de la Alemania nazi y lo llevó a Francia, donde tendría otra gran decepción, por el trato acordado por los franceses a los judíos alemanes. Después, ya en Estados Unidos, sus prejuicios europeizantes tuvieron que entrar en remojo. Si bien al comienzo la crisparon los ramplones niveles de consumo del capitalismo, después se fue acostumbrando a la opulencia y en algún momento a ella, que había sido pobre como rata, los dólares que le entraban por sus conferencias deben haberle dejado de parecer pecaminosos.

Aunque vio como nadie en el totalitarismo el gran fenómeno político del siglo XX, tuvo mayor condescendencia con el comunismo que con el Tercer Reich. El sesgo no solo es explicable en función de su biografía; también es congruente a partir de su conexión con la intelectualidad europea, a la cual se enfrentó en varios momentos (nunca se compró a Sartre y tampoco a Adorno), pero con la cual nunca rompió. Y no rompió, en lo básico, porque nunca fue una liberal. Es cierto que en su cabeza no hay valor superior a la libertad, pero es de las que no concibe mejor instancia que el espacio público para que esa libertad se manifieste. La libertad en el plano privado –el gran sacramento del pensamiento liberal– nunca fue un tema muy relevante en su obra.

Otra agonía suya: le tomó años y años poner sus cuentas en paz con Alemania y Estados Unidos. La

biografía de Adler nunca se ocupa frontalmente de su trauma con Alemania, pero a lo largo de su desarrollo suelta numerosas pistas que van dando cuenta de su agravio, su rencor, su distancia, sus sospechas ante el país que estaba reconstruyendo Adenauer, y también de su gradual y difícil empatía con lo que saldría de allí. Al final, triunfaría el reencuentro cultural y afectivo con un mundo de lugares, referentes y afinidades que –a pesar de todo– nunca había dejado de ser suyo.

La relación con Estados Unidos está contaminada no solo por la desconfianza que le inspiraba el capitalismo sino también por la Guerra Fría, durante la cual prefirió mantener una cierta neutralidad. Hizo un largo recorrido: primero como inmigrante insegura, después como ciudadana naturalizada, enseguida como analista crítica de la intervención en Vietnam, y finalmente se abrió deslumbrada ante las instituciones de la democracia americana y llegaría a pensar que la de Jefferson había sido la única revolución exitosa de la Historia.

Es posible que el momento más crítico de su biografía haya sido la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, donde despliega su discutible teoría de la banalidad del mal (para ella el acusado era un burócrata insignificante, apenas una rata en el gran engranaje criminal del nazismo, no obstante que había sido el más estrecho colaborador de Heydrich y el hombre que armó y administró toda la red de transporte de judíos en los territorios del Este). También formula cargos terribles contra los consejos judíos, que en el fondo habrían colaborado con los nazis seleccionando a los deportados, manteniendo el orden en sus comunidades e incluso respaldando las políticas del régimen. Por supuesto que ardió Troya. Lo primero, la banalidad del mal, fue un escándalo, pero esto último fue una bomba. La acusación fue genérica y desde luego injusta. ¿Quién era ella para ponerse en esas disyuntivas atroces y levantar el dedo acusatorio?

Matizó, explicó, se defendió, se dio 100 vueltas en lo mismo y nunca aceptó que se había equivocado. La biografía deja en claro que sus reportajes para *The New Yorker* sobre el juicio no fueron escritos al calor de la premura periodística. El primero de sus cinco informes (convertidos después en libro) apareció varios meses después de ejecutado el inculpado. La culpa no estuvo en la precipitación o impulsividad. Estuvo, al parecer, en una cierta compulsión por levantar una voz distinta y original.

Varios estudiosos de su vida y su obra creen que, habiendo crecido sin un padre a su lado, Hannah Arendt trató de llenar después la ausencia paterna con tres figuras que en el fondo se complementaron. La primera es Heidegger, su maestro, pérfido y lleno de filos y espinas, con quien estableció probablemente las sintonías más profundas y secretas de su vida.

Fue una relación siempre unilateral, de maestro a alumna. El filósofo nunca le comentó un texto suyo, pero le enviaba todos los que escribía para que ella se los comentara. El segundo padre, por decirlo así, la contraposición angélica, fue Karl Jaspers. Él, que estaba casado con una mujer judía y era mucho mayor que Hannah, la protegió, la quiso y la defendió con cariño e incondicionalidad. El tercer hombre fue Heinrich Blücher, el segundo marido, un alemán autodidacta de origen obrero, siete años mayor que ella, militante comunista cuando lo conoció en París en 1936. No obstante que Blücher nunca pudo dar forma a los tratados en que se embarcó, porque carecía de sistema y no pudo publicar ni un solo título, para ella fue la gran síntesis de inteligencia y sentimiento. A él le costó mucho abrirse paso en el mundo intelectual americano, pero su magisterio libre, su pasión por las ideas, sus clases inspiradas en universidades que no eran de élite, fueron para ella un factor de equilibrio y seguridad, por mucho que el concepto de fidelidad del marido fuese a veces demasiado amplio. Es cierto: aun siendo una mujer excepcional, su experiencia no describió en su tiempo un modelo de autonomía compatible con el imaginario feminista contemporáneo.

En una vida como la de Hannah Arendt los hechos al final no son lo único que cuenta. Un curso central de su existencia está en lo que asimiló y en lo que pensó. Ahí se dan la mano Platón y San Agustín, Kant y Nietzsche, Hegel y la fenomenología de Husserl, las oscuridades de Heidegger y las iluminaciones de Jaspers, las evidencias seculares del totalitarismo y los sueños rotos de la violencia y de la idea de revolución en la historia. Esta biografía por supuesto también rescata esa dimensión. S



Hannah Arendt, una biografía

Laure Adler

Ariel, 2019

592 páginas

\$23.000

Apuntes sobre cine y revuelta: itinerarios documentales

Desde los tiempos de su invención, el cine ha desarrollado estrechos vínculos con los conflictos sociales y políticos, como lo demuestran aquellos filmes sobre los acontecimientos que marcaron al siglo XX: la Guerra Civil española, Mayo del 68 o las acciones de la contracultura americana en los 70. Hoy el documental más de punta fija su mirada en la crisis de las democracias, en los conflictos educacionales y en las protestas estudiantiles. En esta línea, Patricio Guzmán estrenó en Europa el año pasado *La cordillera de los sueños*, cinta que se nutre de las imágenes de las protestas de los años 80 para interpretar el Chile del presente.

POR IGNACIO ALBORNOZ

Revuelta, sublevación, estallido, levantamiento, revolución: feliz o infelizmente, nuestra lengua multiplica los usos y torsiones de ciertas metáforas para significar indistintamente —aunque hay quien podría distraerse en su desglose— el abanico de conflictos y movimientos de contestación que sacuden cada tanto las fundaciones de toda sociedad. De estos, el cine suele ofrecer una lectura retrospectiva (es esa, por lo general, la tarea del filme-ensayo) o, en el mejor de los casos, una suerte de seguimiento periódico y medianamente inmediato (como lo hicieron antaño las “actualidades” o “noticiarios”, y como lo hacen hoy, amparadas en los rápidos avances de los dispositivos de registro y difusión de imágenes, las redes sociales).

Sea cual sea el caso, el cine puede en tales contextos, como lo ha demostrado Camilo Trumper en *Ephemeral Histories*, ayudar a revelar “las raíces efímeras

de la práctica política”; y así lo ha hecho, ciertamente, desde los tiempos de su invención, mostrando por ejemplo el movimiento de las sufragistas en Estados Unidos o recreando, a través de la ficción, las huelgas de los mineros del carbón en distintas latitudes. Nadie ignora, en ese sentido, los estrechos vínculos que mantuvo el cine con ciertos acontecimientos que marcaron el siglo XX, como la Guerra Civil española, Mayo del 68, las acciones de la contracultura americana durante los 70 y la disgregación de la Unión Soviética.

La evocación de la revuelta puede adquirir a veces ribetes enciclopédicos, como en *El fondo del aire está rojo* de Chris Marker (1997), filme-ensayo que hace de la heterogeneidad y diversidad del material (fragmentos de cintas de ficción, registros de archivo, etc.) y de la yuxtaposición de temporalidades una de sus principales virtudes. En las antípodas de ese enfoque



Winter on Fire: Ukraine's Fight for Freedom (2015), de Evgeny Afineevsky.



Al filo de la democracia (2019), de Petra Costa.

totalizante sería posible situar el trabajo “de base” de un cine directo, más militante, como las obras del colectivo Medvedkine, producidas hacia finales de los 60. Una tercera vía, de corte más analítico, podría estar constituida por documentales como *El acontecimiento* de Sergei Loznitsa (2015), crónica inactual del fallido golpe contra Yeltsin y Gorbachov con el que se selló definitivamente el colapso de la Unión Soviética en 1991, y *Videogramas de una revolución* de Harun Farocki y Andrei Ujică (1992), admirable cinta sobre la caída del régimen de Ceausescu.

Independientemente del enfoque privilegiado, el cine entiende que los movimientos sociales están compuestos por individuos pensantes, cuyos afectos, opiniones, reacciones y testimonios importa capturar, como lo hace, en el ámbito francés, el diputado y periodista François Ruffin con *J'veux du soleil* (2019), *road-movie* documental en la que entrevista a militantes del movimiento de los “chalecos amarillos”. En *Clichy como ejemplo* (2006), la cineasta Alice Diop, también francesa, interroga a todo un abanico de actores sociales de la comuna de Clichy, desde el alcalde hasta los pobladores de inmensos complejos habitacionales en ruinas, para comprender *a posteriori*, según sus propias palabras, las “razones detrás de la cólera” que durante más de tres semanas inflamó los suburbios parisinos en 2005. Hace apenas tres años, por su parte, la cineasta Mariana Otero estrenaba *La asamblea* (2017), documental en el que revivía el lento ocaso de la comisión democrática del movimiento *Nuit debout*, celebrada en la Plaza de la República, en el corazón de París.

Los usuarios de Netflix han podido asistir a una serie de producciones documentales sobre variados movimientos de ocupación civil, entre las que destacan *Joshua: Teenager vs. Superpower* del realizador americano Joe Piscatella (2017), *Winter on Fire: Ukraine's Fight for Freedom* de Evgeny Afineevsky (2015) y *Al filo de la democracia* (2019) de la cineasta brasileña Petra Costa. Sujetos a toda suerte de restricciones y grillas estandarizadas de producción, que solo la cinta de Costa parece querer por momentos subvertir al servirse de ciertas estrategias retóricas del “documental de creación”, estas obras tropiezan con algunos de los escollos que acechan al cine en su relación con la revuelta: la heroización subjetiva y la conmemoración. No extraña, entonces, que terminen por contribuir a lo que Sylvie Lindeperg calificaba como una “uniformización creciente de las formas de escritura de la historia”.

Si en *Joshua* la oposición contra la implementación del programa de educación nacional en Hong-Kong por parte del gobierno central chino es condensada en la figura de un solo individuo, en desmedro de otro tipo de organizaciones civiles activas y actores intermedios, en *Winter on Fire*, en cambio, la estética de la inmersión y de la hipervisibilidad, apoyada como ya es habitual por un *ostinato* orquestal que hace las veces de banda sonora, parece renovar la “promesa del llanto” de la que hablaba la misma Lindeperg, ofreciendo al espectador un espectáculo ya fosilizado.

Asimismo, el excesivo interés de estas producciones por el desarrollo lógico y necesariamente

causal de acontecimientos que ganarían ciertamente en espesor al ser representados en su genuina confusión, despojan a las imágenes utilizadas –registradas en muchas ocasiones por manifestantes anónimos– de su potencia liberadora y estética, la cual proviene en muchos casos de su inherente ambigüedad. Como lo notará el espectador más avisado, estos relatos parecen además reposar sobre la base de una serie de clivajes insalvables, cuyas actualizaciones –siempre permutables– deberían despertar por lo menos cierta suspicacia. En efecto, no es raro que los discursos de testigos o comentaristas se organicen –a pesar de una bien mentada “apoliticidad”– en torno a binomios aparentemente zanjados (“democracia-autoritarismo”, “libertad-represión”, “occidente-oriente”), entre los que podrán colarse, a veces, ciertas aseveraciones de orden étnico, como la de uno de los miembros del movimiento estudiantil Scholarism, Derek Lam, quien afirma: “We’re totally not chinese people” (No somos para nada chinos).

LAS BATALLAS DE CHILE

En Chile, el cine ha asumido con tenacidad su rol de testigo de las agitaciones sociales, desplegando una astucia sorprendente desde hace más de cinco décadas. La historia de esa implicación comienza tal vez con *Las callampas* (1958) de Rafael Sánchez, cinta con la que se expande, según Pablo Corro, “la consciencia dramática del documental chileno”. Producido en el marco del Instituto Fílmico de la Universidad Católica, el documental oculta en parte las motivaciones políticas de la toma de terrenos en torno a la cual el relato se organiza. Con todo, se trata de un gesto pionero con el que se da inicio a lo que podría conocerse como el “ciclo habitacional” del cine de los 60, que tiene en *Herminda de la Victoria* (Douglas Hübner, 1969), *Casa o mierda* (Carvajal, Flores y Cahn, 1969) y *Campamento sol naciente* (Ignacio Aliaga, 1972) algunos representantes ilustres.

Sin embargo, quizás Sergio Bravo fue el primero que recubrió de una pátina más abiertamente política los conflictos representados: *La marcha del carbón* se concentra en la “Huelga larga” que protagonizaron en 1960 los mineros de Lota.

El mismísimo Raúl Ruiz filmaría, en 1971, *Ahora te vamos a llamar hermano*, un corto en el que cede la palabra a integrantes del pueblo mapuche, quienes se expresan en mapudungún a propósito de la ascensión al poder de Allende y de su visita a la región para anunciar la creación de la Corporación de Desarrollo Indígena. En la línea programática de una mayor visibilización de los sujetos periféricos, la cinta, filmada en color y con sonido directo, retomaba de cierto modo un tema explorado dos años antes por Carlos Flores del Pino en *Nütuayin Mapu (Recuperemos nuestra tierra, 1969)*. Desde la proximidad de los sujetos filmados y la escala de los planos hasta la omnipresencia de la lengua mapuche en la banda sonora, Ruiz constituye cinematográficamente una presencia que el crítico

Sergio Salinas calificó de “casi alucinante”.

Un largometraje poco comentado es el que realizaron en 1973, a meses del Golpe, Andrés Racz y Alfonso Beato, y cuyo título anuncia curiosamente la metáfora que animó antes del coronavirus las movilizaciones sociales que sacudieron el país: *Cuando despierta el pueblo*. Articulado en torno a entrevistas efectuadas junto a un amplio espectro de actores sociales (partidarios y opositores de Allende, paseantes anónimos y figuras públicas), la cinta es un testimonio precioso y raro de los últimos meses de la administración de

Allende, en la que la convulsión y la celeridad parecen abrir paso a una palabra cansina y sosegada, aunque no por ello menos categórica.

Una docena de años más tarde, en el marco de la lenta recuperación de los tejidos sociales, de la reestructuración de las redes partidarias y de la “recomposición” de la producción audiovisual, Andrés Racz vuelve a Chile para filmar *Dulce Patria*. Un episodio de la filmación fue inmortalizado en una de las secuencias más memorables de *Como me da la gana* (1985) de Ignacio Agüero, en el que ambos cineastas discuten cándidamente sobre los avatares de la profesión cinematográfica en tiempos de dictadura, en una de las esquinas de la Plaza de Armas. Luego de una ronda de preguntas y respuestas, Racz admite estar un poco inquieto por la suerte de su camarógrafo, del cual no tiene noticias hace ya un rato. Enseguida se excusa y sale del cuadro, dando por terminada la entrevista,

Son varios los documentales que tropiezan con los escollos que acechan al cine en su relación con la revuelta: la heroización subjetiva y la conmemoración. Para Sylvie Lindeperg, contribuyen a la “uniformización creciente de las formas de escritura de la historia”.



La exploración mediante largos planos de las rocas cordilleranas es una de las claves de lectura de la nueva película de Guzmán.

que Agüero completa en montaje con una serie de planos agitados y abruptos en que se aprecia la desproporcionada represión de los manifestantes por parte de carabineros.

Como es natural, los enfrentamientos y movilizaciones callejeros aparecen de manera más ostensible en los filmes realizados a partir de 1983, año de inicio de las jornadas de protesta nacional. Estas constituían en efecto un cuadro perfecto para la confección de una imagen cinematográfica más móvil y palpitante, enraizada en el corazón del espacio público, y ya no en el ámbito íntimo de habitaciones privadas o de sitios remotos, alejados de los centros urbanos. El colectivo Cine-Ojo, por ejemplo, produce *Chile, no invoco tu nombre en vano*, filme en el que se registran las cinco jornadas de protesta que tuvieron lugar entre marzo y septiembre de 1983. La cinta, que comienza con una citación del documentalista holandés Joris Ivens (“Un ojo ve la realidad a través del visor de la cámara; el otro ojo mira atentamente lo que hay alrededor. Y un tercer ojo mira fijamente hacia el futuro”), se aboca

enseguida a la representación de diversas escenas de manifestaciones y a la entrevista de diferentes actores sociales involucrados en la lucha contra el régimen. Apenas un año más tarde, Gonzalo Justiniano rueda *La Victoria*, sobre las protestas de los días 4 y 5 de septiembre de 1984 en la población del mismo nombre, durante las cuales fue asesinado el sacerdote francés André Jarlan.

LA CORDILLERA DE GUZMÁN

El corpus del documental chileno, como es natural, es hoy multiforme. Aunque lo abiertamente político ha dejado poco a poco el paso abierto para la emergencia de poéticas más intimistas, la revuelta —o sus ecos— continúa siendo una fuerza solapada de la imaginación cinematográfica nacional, como lo demuestra la aprehensión, a través del cine, de nuevos ciclos contingentes de agitación social, de dimensiones variables. Basta citar, como ejemplo, el ciclo que se perfila a partir de los años 2000 en torno a los movimientos sociales desencadenados por las protestas estudiantiles de 2006 y 2011, que tiene en *El vals de los inútiles* (2013) de Edison Cajas un portavoz ejemplar, y con respecto al cual *Actores secundarios* (2004), de Jorge Leiva y Pachi Bustos, fue casi una suerte de preludio.

No deja de ser sorprendente, a fin de cuentas, que en *La cordillera de los sueños* (2019), el filme más reciente de Patricio Guzmán, sean una vez más las imágenes de las protestas de los años 80 las que, en un gesto casi premonitorio, se den cita para evocar el Chile del presente. La cinta ensambla numerosas secuencias sacadas de los archivos del camarógrafo Pablo Salas, estableciendo no solo un diálogo fructuoso entre distintas texturas cinematográficas, sino también entre dos espacios y tiempos divergentes, separados por más de 30 años. Esa yuxtaposición, autorizada pictóricamente por el recurso al motivo de la grieta o de la fisura —que Guzmán explora copiosamente mediante largos planos de rocas cordilleranas— es ciertamente una de las claves de lectura de la obra, y también de las producciones que vendrán.

Los episodios de revuelta y convulsión social que desde el 18 de octubre pasado golpearon al país nos depararán seguramente, en grados diversos de elaboración, nuevas imágenes fijas y móviles. Con respecto a su naturaleza o alcance, solo podemos por el momento especular o plantear preguntas, como lo han hecho entre otros Iván Pinto y Laura Lattanzi, aunque la tenaz labor de colectivos como el de la Escuela Popular de Cine, OjoChile, Registro Callejero, Imagen de Chile y Caos Germen es un buen presagio. Una cosa, sin embargo, es indudable: estas imágenes por venir no estarán solas, pues en ella resonarán los ecos de una tradición documental de larga data, que pide a gritos ser actualizada. [S]

Los artículos más leídos de la web

WWW.REVISTASANTIAGO.CL



EL SIGLO DE LAS PANDEMIAS: TIBURONES Y OTROS DEPREDADORES

En *The Pandemic Century: One Hundred Years of Panic, Hysteria and Hubris*, el británico Mark Honigsbaum, historiador de la medicina y profesor de la City University of London, traza la historia del siglo XX y lo que va del XXI a través de sus pandemias. En nuestra web compartimos el texto que abre su libro —publicado en 2019—, donde el autor advierte que la confianza excesiva en los avances de la ciencia y sus logros ante los virus y las bacterias no solo ha hecho que nuevas epidemias tomen al mundo por sorpresa. También nos ciega ante una realidad que hoy pone en evidencia este nuevo brote de coronavirus: las enfermedades infecciosas casi siempre tienen causas medioambientales, sociales y culturales.

LA REPÚBLICA ENCAPUCHADA (O LOS NUEVOS ROSTROS DEL ANARQUISMO)

Considerado por muchos como el hermano menor —y maltratado— del comunismo, el anarquismo como corriente filosófica y política alcanzó su “madurez” a fines del siglo XIX, pero hoy puede hablarse de posiciones anarquistas asociadas al feminismo, ecologismo y a la reivindicación de los derechos de minorías étnicas y sexuales que apuestan por la disolución del Estado. Una vez desechado el modelo de marcha colectiva, con líder y petitorio, la acción de encapuchados vestidos de negro y dispuestos a enfrentarse a las policías se ha convertido en un fenómeno global.

GRANDILOCUENCIA MORAL: ESTAR DEL LADO DE LOS ÁNGELES

¿Estamos haciendo algo bueno con nuestro discurso moral? ¿O estamos tratando de convencer a otros de que somos buenos? ¿Cómo afecta el ponerse en el lugar del justo y puro al debate democrático? ¿Aumenta o disminuye las posibilidades de acuerdo? Estas son las preguntas que plantean los autores de este ensayo, quienes publicarán un libro sobre un fenómeno que nos interpela a los chilenos más que nunca: la “grandilocuencia moral”, que no es otra cosa que el uso y abuso de la moralidad para lograr estatus, promoción propia o impresionar a otros.

LA EPIDEMIA VISTA POR AGAMBEN

Recién iniciada la crisis del coronavirus en Italia, el filósofo Giorgio Agamben reflexionó en una columna sobre la relación entre el miedo a la epidemia y la aceptación generalizada de medidas que limitan la libertad personal. El texto desató polémicas, pero el teórico de los estados de excepción, la vida desnuda y el *homo sacer* no se ha amilanado y continuó publicando artículos sobre la confusión ética que ha generado. Reproducimos los cuatro textos aparecidos en su columna “Una voz”, de la página de la editorial Quodlibet.



KARL OVE KNAUSGÅRD Y EL FIN DE SU LUCHA

En *Fin*, el más ensayístico de los libros que componen su portentoso proyecto literario, el narrador noruego dedica cientos de páginas a la vida de Hitler, para señalar que su excepcionalidad —esa encarnación absoluta del mal— solo sirve para distanciarnos y postular que lo abyecto está siempre fuera de nosotros. Pero acá, en este y los cinco libros anteriores de la saga *Mi lucha*, todo se expone, sobre todo esas cosas que quisiéramos no ver, no escuchar, no saber, no recordar. Acá no hay vergüenza. Knausgård es obscuro, pues pone aquello que muchas veces quisiéramos ver fuera de escena, en el escenario mismo de su escritura.

Andrés Bello, a pesar del desorden

El orden fue uno de los temas que cruzó la vida intelectual de Bello y el germen de esa inquietud quizás estuvo en su natural tendencia a este. Frente a la desmesura del trópico, que ofrecía sus frutos en abundancia sin reclamar organización alguna, se preguntó, por ejemplo, sobre el sentido de la agricultura. Asimismo, estudió con ahínco el castellano, que como producto del desorden medieval, le pareció una “imitación” caótica del latín, una transgresión a la lógica pétrea de esa lengua. No es posible tal cosa como un orden genuino y definitivo, pensaba Bello, consciente del desorden esencial del mundo.

POR JOAQUÍN TRUJILLO SILVA

Andrés Bello vino al mundo en un momento en que el mundo se caía a pedazos. Contaba ocho años al comenzar la Revolución Francesa, 24 al diezmar la peste en Caracas, 27 cuando Napoleón puso bajo arresto al rey Fernando VII, de quien Bello era súbdito; 33 años al revertirse el curso de los ríos con el inicio de la Restauración; 49, para la Revolución Francesa de 1830, y 67 para ese cataclismo que fueron las revoluciones liberales, socialistas y étnicas de 1848. Asimismo, contaba con 48 años para la Batalla de Lircay de 1829; 70 y 78 para los alzamientos revolucionarios de 1851 y 1859 que buscaban derrocar a Manuel Montt. En rigor, su época fue la de un quiebre milenario: el de la crisis que devaluó al sistema monárquico, fuera absoluto o constitucional. Además, considérese que mientras América se emancipaba, Europa comenzaba recién el proceso de colonización que alcanzaría el 85% de la superficie planetaria y que colapsaría a partir de 1914. Mientras tanto, el contraciclo de descolonización americana convertía a Sudamérica en una inmensa “perrera hidrofóbica”, en palabras de Thomas Carlyle. Como si esto fuera poco, en 1821, 1830, 1845, 1850, 1851, 1854, 1860 y 1862, Bello vio morir a ocho de sus hijos:

Juan Pablo, José Miguel, Francisco, Ana, Carlos, María Ascensión, Juan y Luisa.

Mientras acontecían estos terremotos en Europa, en América, en Chile y en su propia casa, Bello apenas se movió. Fue de Caracas a Londres en 1810 y de Londres a Santiago en 1828. Nunca regresó ni a Caracas ni a Londres.

Sin embargo, logró un entendimiento del desorden. Y la capacidad de no abandonar, pese a toda circunstancia, su tendencia tal vez natural al orden podemos verla tempranamente. Así, enfrentado al desorden del trópico, fruto de su desmesura y prodigalidad, se preguntó en su silva *La agricultura de la zona tórrida* acerca de esta franja del mundo en la cual no era estrictamente necesario el trabajo para sobrevivir, un mundo en el cual la agricultura parecía una farsa inútil. Para decirlo de forma más clara, el trópico daba sin pedir a cambio, sin requerir de una estructura que lo ordeñase. ¿El orden, en este caso de la agricultura, estaba entonces de más? ¿Sobraba?

A través de su vida Bello intentó dar respuesta a esta pregunta —pregunta primordial, vale la pena subrayar— que de alguna manera resumía su propia manera de ser: él era un bicho raro. Sin pecar de escatológico, bien puede decirse que toda la estadía de Bello en Londres no fue



Andrés Bello (1781-1865) en 1995. Billeto de 50 bolívares de Venezuela.

sino la investigación de esta cuestión tan preocupante. Sus estudios sobre la Edad Media permiten conjeturarlo. Aquella época oscura poco a poco comienza a mostrarle sus coherencias profundas, el ideal imperial carolingio (Carlomagno es el nombre propio más repetido entre sus notas londinenses) aparece como superfluo; una de entre muchas lenguas apócrifas, el castellano, emergido del desorden medieval, llega a parecerle la “imitación” del latín, el otro latín, del por entonces caído imperio español en América.

¿Qué era la selva del castellano comparada con la lógica pétrea del latín?

Bello trabajará en la lógica del castellano en su gramática, en la regularidad de lo irregular, en el orden que puede ser engendrado por el desorden. Sin ir muy lejos, su investigación, que llegará a convertirse en su portentoso libro *Principios de derecho de gentes*, responde a esa misma preocupación obsesiva: las ilegales repúblicas americanas debían volverse armónicas junto al —tras Napoleón— devaluado orden mundial, y que la Santa Alianza, en un acto de obstinación, intentaba derechamente restaurar.

Esta flexibilidad histórica del aparentemente atemporal orden bellista podemos observarla incluso en sus opciones prosódicas: al momento de decidir cuál acento preferir en una palabra de etimología latina o griega, Bello optará por la acentuación de uso y no la etimológica. Asimismo, al momento de optar por la acentuación del uso latino o la de la etimología griega de una palabra en latín, Bello optará por el uso latino.

De esta manera, el “orden” de Bello está consciente del desorden del mundo, y de que no es posible tal cosa como un orden genuino y definitivo. En el famoso verso insertado por el propio Bello en su *Discurso de instalación de la Universidad de Chile*, dentro del cual se refiere a las letras como “la flor que hermosea las ruinas”, se trasunta precisamente la tesis según la cual el mundo, en cualquiera de sus apariciones, yace en ruinas, y que lo que hace el lenguaje es, en vez de restaurarlas, “hermoPEARLAS”: imprimirles un sentido que no depende de la realidad última, un sentido que es a la vez superfluo e imprescindible.

En sus categorías literarias hay un concepto que se repite y que es el de “imitación”. La “imitación”, que podría pensarse que alude a la “imitación de la naturaleza” es, en realidad, una imitación de una obra ya existente, una que puede florecer, *darse* (como las dalias en su carta a Javiera Carrera), en un territorio distinto. En la década del 40 del siglo XIX, sus “imitaciones” de poesías de Victor Hugo, entre las cuales sobresale la célebre “Oración por todos”, ejercita esta recreación americana; se trata de una forma de agricultura, de ensayar, probar la semilla, no de consolidar la irreductible obra romántica. Bien podría decirse que las imitaciones hugolinas de Bello son actos de humildad poética, en los que el romanticismo es enaltecido con la imitación pero a la vez reducido a ella. Si esta era una recuperación solapada de la artesa-

nía neoclásica, entonces Bello estaba con ella otra vez reordenando el desorden, así como cuando, llorando de emoción mientras leía *Los miserables* del mismo Victor Hugo, se quejaba de que estaba mal escrita.

Pero el orden de Bello no estaba centrado en sí mismo, en su capacidad personal de alcanzarlo. Toda su actividad alrededor de la imprenta —esa máquina de constitución de prueba— lo muestra como un obseso por la aparición objetiva de aquello a lo que él mismo había dado forma. La caligrafía en las escuelas, la gramática de la lengua, la tipografía de la imprenta... eran etapas en la construcción de un orden *gramatócrata*, centrado en la letra, pero en todas las letras, las *bellas* y por sobre todo las letras *útiles*, aquellas que rendían un servicio a la actividad probatoria de la república que, recordémoslo, debía ser consolidada con hechos repetitivos que llegasen a lucir la regularidad del derecho.

Ahora bien, aunque Bello sí practicó el orden que podríamos llamar *analítico* —codificando siempre que pudo lo que debía y no debía ser— es preferible entenderlo como un ordenador *existencial*. Emergido de lo que había de clase media entre los mantuanos, tímido y no bravucón, funcionario de la Corona a temprana edad, Bello pretendió el orden desde muy niño, y se allegó al magnífico orden de la monarquía ilustrada de los Carlos III y IV de España. En 1759, Carlos III se transformaría en el patrono de las excavaciones que pusieron al descubierto las ruinas de Pompeya. Esa efeméride es paradójica, pues desde la caída del dominio de la casa de Borbón en América —a la cual pertenecía Fernando VII, nieto de Carlos III—, todo lo que Bello vio fueron ruinas: las ruinas de Caracas, las ruinas del Imperio Español, estudió las ruinas del Imperio Romano y la ruina del latín, vio las ruinas del estilo claro y distinto del siglo XVIII disolverse en las oscuridades del romanticismo. Pero, ante las ruinas, Bello no reaccionó como un joven romántico. No las coleccionó ni desechó, sino que ideó siempre para ellas un orden posible, una regularidad, un estándar emergente, un quicio siempre presente en todo desorden.

Como Goethe —con quien fue comparado por Ángel Rosenblat durante la década del 60 del siglo XX—, Andrés Bello vivió lo suficiente para conocer el rococó y el ferrocarril. Su longevidad lo hizo tal vez escéptico de todo orden y preciso tasador de las ruinas. Bello no fue un nostálgico de viejos órdenes que le eran menos hostiles, como tampoco un entusiasta de algún nuevo orden que parecía imponerse o que prometiese acunar un ideal. Alcanzó un grado de sabiduría que le impedía enamorarse de lo que él veía como pasajero. En ese sentido, su porvenir de estatua —contra el cual escribió su bisnieto Joaquín Edwards Bello— no hizo más que hacer palpable su carne de mármol. [S]

Calvino en el espejo retrovisor

POR

CECILIA GARCÍA-HUIDOBRO MC.

■ Por qué no es lo mismo leer un libro que releerlo? ¿Quién cambia? ¿El texto, el lector, la circunstancia? Me lo pregunto porque creo haber llegado a una etapa en la vida en que las relecturas atrapan por alguna misteriosa razón. Hace poco fue el turno de *El barón rampante* (1957), que me deslumbró en los años 80, pese a que lo leí de pura casualidad. Un amigo me dijo que estaba disfrutando de Calvino. Me sorprendió que le interesaran autores religiosos y me costaba pensar cómo alguien podía divertirse con escritos de un severo reformista. Después de varios minutos de carcajadas, me aclaró el malentendido. Mi amigo, además de prometer que guardaría el humillante secreto, me conminó a revertir mi desliz. Lo demás corrió por cuenta de Calvino, Italo; se entiende. Devoré sus novelas, ensayos, entrevistas en las hermosas ediciones de Siruela. Leyéndolo aprendí que la vida entera tiene algo de malentendido.

Reconocido también por su trayectoria como editor, el italiano sostenía que son tres los elementos determinantes para saber si un libro existe de verdad: "Si tiene un lenguaje... si tiene una estructura... si muestra algo, de ser posible algo nuevo".

Siendo así, *El barón rampante* existe con largueza. La historia es sencilla aunque desopilante: a los 12 años, Cosimo, heredero del Barón di Rondò, confronta a su padre. Quien relata es su hermano: "Estábamos en el comedor de nuestra villa de Ombrosa, las ventanas enmarcaban las tupidas ramas de la gran encina del parque. Era mediodía, y nuestra familia, según su vieja costumbre, se sentaba a la mesa a esa hora, pese a que ya los nobles seguían la moda, llegada de la poco madrugadora Corte de Francia, de disponerse a comer bien entrada la tarde. Soplaba un viento del mar, recuerdo, y se movían las hojas. Cosimo dijo: -¡He dicho que no quiero y no quiero! -y rechazó el plato de caracoles. Jamás se había visto desobediencia más grave".

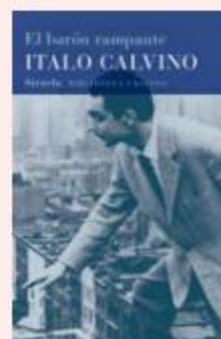
Cosimo se encarama al árbol desde la ventana del comedor y no se baja nunca más. Vivirá toda la vida a una respetable distancia del suelo, pero inserto de algún modo en el acontecer de su tiempo, donde pasan cosas nada menores, como la Revolución Francesa.

Si la historia atrapa, también lo hace su estilo sencillo, ágil, a veces poético y siempre lleno de humor. Mientras avanza la trama, es difícil abandonar el libro con la maligna expectativa de que una historia tan prodigiosa resulte insostenible pero, al contrario, su lectura solo demuestra que es una novela inteligente. Se destaca mucho que es una narración fantástica y lo es, pero reducirla a eso sería un error. El mejor modo de abordarla -y lo dijo el propio Calvino- es en la clave de *Peter Pan* o *Alicia* de Lewis Carroll; de *Gulliver* o el *Quijote*. En ese árbol genealógico hay que situarla.

El relato está sembrado de la búsqueda de sentido y sus trampas representadas en esos leones rampantes de las heráldicas que amenazan con dar un zarpazo pero están estáticos, adornando escudos o justificando blasones indeterminados. Acaso por tratarse de una lograda novela alegórica puede leerse en cualquier tiempo personal y en distintas épocas, encontrando siempre algo que remece interiormente. No faltará quien en nuestros días piense que Cosimo es un indignado *avant la lettre*. Un transgresor de tono mayor, admirable por su consecuencia. Yo prefiero creer, con Rafael Argullol, que para Calvino la vida en la tierra sería una servidumbre insoportable sin el aliciente de lo lúdico y lo utópico.

Supongo que no es necesario confesar que abordé la relectura con algo de temor, como si estuviera telefoneando a un antiguo amor. Tal vez recordando uno de los cuentos de Horacio Quiroga en el que representa el dolor de aniquilar un recuerdo hermoso. Pero fue un gran reencuentro. No creo que haya otro libro tan propicio para leer dos veces en la vida: cuando se es joven y se está atribulado respecto de dónde estar, y en la madurez, cuando inevitablemente la cuestión que aparece en ese espejo retrovisor que siempre implica una relectura, apunta adonde se ha estado. De hecho, esta nueva lectura me forzó a preguntarme, ¿cuán fidedigna he sido con esa joven que con tanto entusiasmo lo leyó a comienzos de los 80? Eran tiempos en los que, presumo, muchos estaban dispuestos a subirse a un árbol para no vivir tan a ras de tierra.

Ahora, ¿serán menos? S



El barón rampante

Italo Calvino

Siruela, 2012

248 páginas

\$19.000

De entre los muertos

El colgajo, el libro de uno de los periodistas que sobrevivió al atentado contra el semanario satírico *Charlie Hebdo*, rehúye toda moraleja y, con una escritura donde se entremezclan la crónica con el ensayo, medita sobre una vida quebrada, rota, cuya reconstrucción pasa tanto por el quirófano como por la memoria. Philippe Lançon dialoga con Proust, Rancine, Kafka y Orwell, para reflexionar sin estridencias sobre alguien que sabe que no hay ninguna razón para haber sido ametrallado y que sabe, también, que no hay ninguna razón para haber sobrevivido.

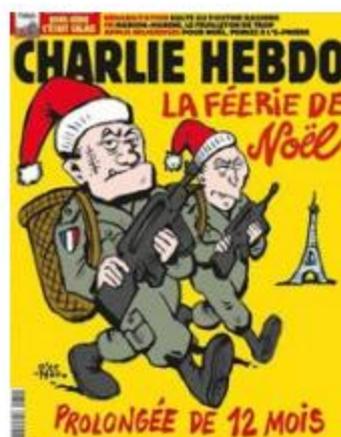
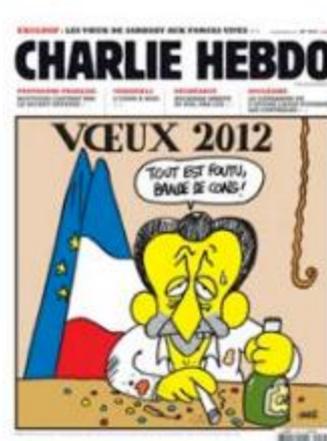
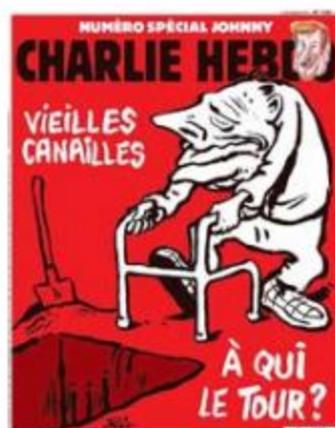
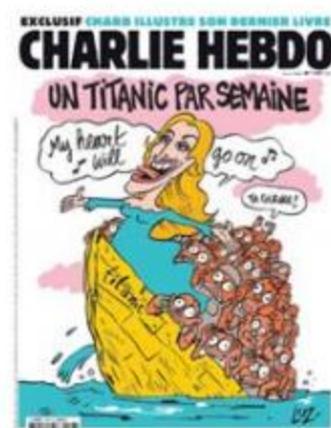
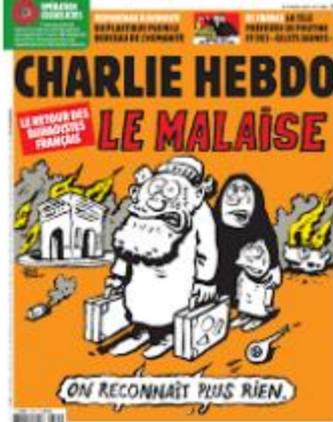
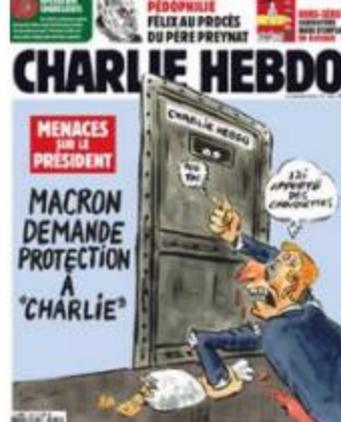
POR MARCELA AGUILAR

Hay libros destinados a existir, hay gente obligada a escribirlos. Cuando Philippe Lançon perdió la mitad de la cara por el disparo de un rifle y sobrevivió, no tenía más opción que escribir *El colgajo*, una novela de casi 600 páginas que es también crónica y ensayo, el registro minucioso de una reconstrucción imposible.

El 7 de enero de 2015, dos hermanos extremistas islámicos entraron con armas Kalashnikov a la redacción del semanario satírico *Charlie Hebdo*, en París, asesinaron a 11 personas y dejaron heridas a otras 12. El caso se convirtió en un símbolo del enfrentamiento entre la libertad de expresión y la intolerancia religiosa: en Francia y en otros países miles de personas marcharon con carteles que decían “yo soy *Charlie*”. Aunque *Charlie* era un periódico que pocos leían y muchos criticaban por su humor políticamente incorrecto, la gente bienpensante no dudó en defenderlo luego de la masacre.

Lançon tardó en darle forma a su historia. Escribió la primera oración (“La víspera del atentado fui al teatro con Nina”) y –ha dicho en sus entrevistas– durante un año no supo cómo seguir. Demasiado consciente de su escritura –el mal del crítico profesional– y presionado por los deberes políticos y morales del sobreviviente, su libro se rinde ante la cita literaria incluso en los momentos más inverosímiles. Lançon se toca la mandíbula destrozada y recuerda unos versos de Rancine: “Su sombra a mi lecho pareció descender; / y yo le tendía las manos para abrazarla. / Pero no hallé más que una horrible mezcla / de huesos rotos y carne magullada, arrastrados por el fango, / colgajos llenos de sangre, y miembros asquerosos / que los perros voraces se disputaban entre ellos”.

La idea del “muervivo” –recogida de Orwell– cruza todo el relato y emparenta al protagonista con otros resucitados. Desde el momento del ataque, Lançon percibe que hay un cambio esencial en él: “El hombre



que seleccionaba los recuerdos como si entre él y el minuto anterior mediara un siglo, ¿era aquel que ya casi había muerto o el que empezaba a ocupar su lugar? No sabía cuál de los dos vivía entonces y no sé cuál de los dos escribe hoy". Si bien el relato transcurre en primera persona, el narrador se desdobra en varios pasajes para mirar desde lejos al hombre que fue. Esa disonancia entre quien vivió la experiencia y quien la relata, genera una rara sensación de distancia también en el lector: es difícil empatizar con cualquiera de los Lançon, porque el de antes del atentado parece demasiado mundano y el de ahora, demasiado severo.

Lançon se impuso una regla: no relata nada más que lo que vivió. De los asesinos hay fragmentos: los gritos, las piernas que se mueven entre los cadáveres, el rifle que le apunta cuando él se hace el muerto, los ojos que lo observan por un instante cuando él los mira, un segundo de decisión, darse cuenta de que no han querido rematarlo porque seguramente morirá

pronto. Así, el protagonista se oculta, desaparece entre los muertos, como los sobrevivientes de *Operación masacre*, de Rodolfo Walsh, y tantos otros.

Lejos del narrador omnisciente, el hombre que relata esta historia carece de mucha información de contexto y suele no estar muy seguro de los detalles de algunos momentos, y este es uno de los temas que lo desespera. Su decisión de contar solo lo que vive a ratos provoca un efecto claustrofóbico. Lançon comparte con el lector la desesperación de saber que sobre el atentado no tiene todo claro, que incluso una frase que cree haber escuchado en la representación de *Noche de reyes*, en la víspera del ataque, luego no aparece ni en el texto original de Shakespeare ni en la adaptación del director. Son fantasmas que revelan que la memoria es una construcción. El narrador necesita certezas, recuperar la ilusión de controlar su vida, pero con radical honestidad asume que eso también es imposible.



Philippe Lançon recupera en su libro la idea del "muervivo" planteada por Orwell.

PROUST EN EL HOSPITAL

Colgajo, en español, tiene acepciones contrapuestas: es una porción de piel sana que en las operaciones quirúrgicas se reserva para cubrir la herida, pero es también un trapo o cosa despreciable que cuelga. En el francés original, el nombre de la novela tiene también una ambigüedad: *le lambeau* es el nombre técnico del colgajo usado en medicina, pero como ha dicho el propio Lançon, "detrás se oye una expresión francesa, *je suis en lambeaux*, que viene a traducirse como estoy destruido, me estoy deshaciendo en pedazos. Yo no escogí ese significado".

Las reseñas de *El colgajo* suelen centrarse en las primeras páginas del libro. En esos capítulos se concentra la tensión de la historia; el resto de la narración es su época en el hospital, esos 200 días, esas 10 operaciones que de ninguna manera le devolvieron la piel ni los huesos destruidos. *El colgajo* no es la historia de cómo ocurrió el ataque a

Charlie Hebdo, sino el relato de cómo vive una persona que pensó que estaba muerta, que sabe que no hay ninguna razón para haber sido ametrallada y que sabe también que no hay ninguna razón para haber sobrevivido.

A partir del sexto capítulo –son 20–, el relato se instala en el espacio mínimo de una habitación de hospital. Lançon relee el pasaje sobre la muerte de la abuela de *En busca del tiempo perdido*, las cartas de Kafka a Milena, *La montaña mágica* de Thomas Mann. También le da vueltas a otros fragmentos: "Ese mismo día, más entrada la noche, seguí pensando en Raymond Queneau. Su humor métrico y melancólico me había servido siempre de consuelo, sin que supiera muy bien por qué. Ahora lo sabía. De repente me acordé de dos versos, solo dos (es verdad que no conocía muchos más): "Tampoco me da tanto miedo la muerte de mis entrañas / ni la muerte de mi nariz, o la de mis huesos".

Se niega a ver televisión y por un buen tiempo no lee tampoco los periódicos: necesita filtrar la información que, sabe, podría aplastarlo como una avalancha. Acompañado de Bach, construye un precario refugio donde lo único que importa son los datos sobre su cuerpo: la efectividad de una sonda, la cicatrización de la membrana interior de la boca, la piel que se infla y se estira para cubrir el implante de hueso de peroné que se transforma en su nueva mandíbula. En todo este proceso, su cirujana, Chloe, es el personaje fundamental: Lançon estudia a todos sus cuidadores, pero Chloe es su obsesión, porque comprende pronto que de ella y de sus decisiones depende que él vuelva a tener un rostro humano. Otra mujer relevante es su novia, Gabriela, una bailarina chilena instalada en Nueva York y que encarna la vida que el protagonista pensaba vivir y a la que ya no podrá regresar.

Como otros narradores confinados a una cama de enfermo, Lançon se vuelve sobre sí mismo, sus recuerdos y sus afectos, en un ánimo que parece ser auténticamente proustiano. Así como se apega a los detalles de sus tubos y medicamentos, al registro de las conversaciones y a los gestos mínimos que le provocan placer o dolor, el narrador rehúye las opiniones tanto como le es posible. Cree que la gente opina demasiado: "Cuando se es joven, la mayor parte de la gente tiene una opinión sobre todo. Cuando envejece, también. En medio quizás exista un momento en el que podrían no opinar de nada, abstenerse, divertirse, no tomarse en serio más que la propia miseria, pero es el momento en que actúan, construyen, hacen carrera o pierden la ocasión de hacerla; el momento en que, como se dice en el colegio, se lo tienen creído, y donde muy rara vez tienen la posibilidad o las ganas de dar un paso al lado".

LA LIBERTAD

Michel Houellebecq es una presencia recurrente por su novela *Sumisión*, una distopía sobre un gobierno islámico en Francia, que se lanzaba el mismo día del atentado. Sin embargo, *El colgajo* no tiene pretensiones de análisis político sobre las raíces del extremismo islámico. “Nada puede disculpar la transgresión cuyas consecuencias vi y sufrí. No siento rabia por los hermanos K, sé que son producto de este mundo, pero me resulta simple y llanamente imposible encontrar una explicación”, afirma el narrador con total perplejidad.

El Lançon de la novela es un personaje que no da cátedra de nada y que asume sus pequeñas mezquindades, como no hacerse cargo de sus visitas o reprocharle a su cirujana por no ser el centro de su atención. “He estado a punto de morir y en lo único que pienso es en que Air France me devuelva el dinero del billete: el pequeñoburgués sobrevive a todo”, confiesa con sorna. Tampoco tiene una gran opinión de sí mismo como crítico literario ni como reportero. Cuando la policía lo visita en el hospital para que ayude a reconstruir el atentado, su desempeño es deplorable: “Como siempre, pensé. Hasta en ese asunto eres un mal periodista, un tipo que no tiene nada que decir a los demás. Ninguna información que dar, nada inédito. Apenas unos trazos en una página de una libreta”.

Lançon, periodista y crítico cultural, había escrito otros libros antes de *El colgajo*: las novelas *Les îles* (2011), sobre gente que se mueve entre Cuba, Francia, India y Hong-Kong; y *L'Élan* (2013), una historia de amor con Mozart como telón de fondo. Son fantasías de una vida anterior. *El colgajo* se emparenta, más bien, con los textos periodísticos de Lançon, un hombre que eligió colaborar con *Charlie Hebdo* porque cree rabiosamente en la libertad de expresión. Él mismo reconoce que le daba vergüenza sacarlo en el metro para leerlo en público: “*Charlie* era una bandera pirata que ondeaba en medio de la edad de oro del capitalismo”. Su trabajo oficial, con contrato y con prestigio, estaba en el diario *Libération*. Sin embargo, a *Charlie* lo unía el recuerdo de sus lecturas de niño y adolescente, y la fascinación por el ambiente de total desparpajo que se respiraba en las reuniones de pauta, como aquella del 7 de enero que terminó unos minutos antes de la llegada de los asesinos.

“Estábamos allí para eso: para decir tonterías. Para decir todo lo que se nos pasara por la cabeza, para pelearnos y divertirnos sin preocuparnos por el decoro o la pertinencia, sin ser razonables ni ‘sabihondos’ y menos todavía sabios. Decirlo para espabilarnos”. En uno de sus pocos discursos sobre el deber ser, el narrador afirma: “Si hay algo que este atentado me ha recordado, cuando no enseñado, es por qué ejerzo este oficio en estos dos periódicos: por espíritu de libertad

y por gusto de manifestarla, a través de la información o de la caricatura, en buena compañía y de todas las formas posibles, incluso cuando no son acertadas, sin que sea necesario juzgarlas”.

Recién ocurrido el atentado, cuando el protagonista ni siquiera podía hablar, anotó en una pizarra una frase que se difundió rápidamente: “Este pequeño periódico que no le hacía daño a nadie”. Sin embargo, con el tiempo comprende que era una lectura ingenua y errada de lo que *Charlie Hebdo* significaba. “Este ‘pequeño periódico’ tenía una gran historia, y su humor, por fortuna, había hecho daño a un número incalculable de imbéciles, beatos, burgueses y notables, a gente que se tomaba en serio su lado ridículo. (...) Nos habíamos convertido en un gran periódico que hacía daño a un montón de gente”.

El peso simbólico del atentado se cuele en el hospital: pasadas algunas semanas, cuando el narrador ya ha vuelto a tener rostro, recibe la visita del director de *Libération*, Laurent Joffrin, y del presidente de Francia, François Hollande. “En aquel instante, en aquella habitación, aquellos dos hombres tantas veces vilipendiados, con sus ligeras sonrisas, con la emoción contenida de uno y el brillo avispado de otro, me fortalecieron, me tranquilizaron y volvieron a sumergirme de algún modo en lo que podía esperar de la civilización: una distancia curiosa y cortés, sensible al otro sin exceso de emotividad, una compasión que no renuncia ni a los imperativos de la ligereza ni a los beneficios de la indiferencia”. Una civilización imperfecta, que sin embargo Lançon añora. Aunque sabe que las cosas se han trizado no solo para él y que, así como no hay nada que explique su mutilación, ella tampoco servirá de nada: no existe forma de darle sentido. Que la novela de un sobreviviente rehuya la moraleja es tal vez lo más extraordinario de este libro. [S]



El colgajo
Philippe Lançon
Anagrama, 2019
448 páginas
\$20.000

El piano y el diván

POR BRUNO CUNEO

Sé muy poco de música clásica, las sinfonías me abruman y las piezas que prefiero forman un parquísimo *playlist* de cuatro títulos apenas, cada una con los que creo son sus mejores intérpretes: las *Variaciones Goldberg* de Bach interpretadas por Glenn Gould, las *Suites para violoncello*, también de Bach, interpretadas por Pablo Casals, la *Sonata para Arpeggione* de Schubert interpretada por Mstislav Rostropóvich, y *Los nocturnos* de Chopin interpretados por Claudio Arrau. Este último, como Gould, me interesa también como tipo artístico, ya que pienso que pocas cosas permiten entender mejor la psicología de la creación artística que las historias de pianistas prodigios, con sus rituales obsesivos y la encarnizada lucha que suele librarse en ellos entre la naturaleza y el arte o, mejor aún, entre el dominio intuitivo y el racional de los recursos expresivos. El caso de Gould es emblemático también por su excentricidad, que ha llamado la atención de Don DeLillo y Thomas Bernhard, para quien la cultura era en general un patrimonio de sujetos obsesivos o simplemente dementes. El caso de Arrau, en tanto, es menos conocido, pero más reconfortante, pues muestra que los padecimientos de la creación pueden resolverse con un sólido trabajo interior, en un plácido equilibrio entre vida y arte, algo impensable para aquellos que aún se sienten demasiado atraídos por el mito del genio romántico, exótico y humillado, tanto por las presiones internas como externas.

Debo esta impresión sobre la figura de Arrau a la lectura de dos libros excelentes, uno detrás del otro: el perfil biográfico que escribió Marisol García el año 2018 –su descripción de la turbación de Arrau al notar que Pinochet ingresaba a su último concierto en Chile me pareció impactante– y el libro de conversaciones con el pianista de Joseph Horowitz, que se publicó en inglés el año 1982 y que fue traducido al español dos años más tarde. Lo publicó Javier Vergara Editor, una desaparecida editorial bonaerense, pero de origen chileno, cuyos títulos suelen encontrarse en las librerías de viejos a precios de saldo, aunque el de

Horowitz-Arrau es casi inencontrable. Curiosamente, ninguna otra editorial se ha animado a reeditarlos desde entonces y si alguna se animara ahora, le recomendaría seleccionar de sus más de 300 páginas –que incluyen varias conversaciones con músicos que trabajaron con Arrau (Daniel Barenboim entre ellos) y un listado de sus grabaciones, entre otros materiales diversos– únicamente las 13 entrevistas con el pianista, cada una precedida de una valiosa introducción de Horowitz, y el sorprendente ensayo titulado “El intérprete recurre al psicoanálisis”, el único que escribió Arrau y que publicó en una revista musical norteamericana en 1967.

Arrau plantea allí que la terapia psicoanalítica debiese formar parte de la formación de un músico joven, sobre todo si se trata de un prodigio, pues ello le permitiría iniciar cuanto antes ese proceso de “autocognoscimiento” y “autosatisfacción” que debe ser la fuerza impulsora de cualquier artista, pero también protegerlo de esas inhibiciones y bloqueos psicológicos –agarrotamiento de dedos, pérdida temporal de la voz y la memoria– que prosperan sobre todo en los momentos críticos, por ejemplo cuando debe enfrentar la disyuntiva vital entre perseverar como un simple portento de la naturaleza o afirmarse como un creador original, intuitivo pero a la vez consciente de sus recursos expresivos. Esto último, sugiere Arrau, solo podrá lograrlo el artista que consienta a carearse con las fuerzas más oscuras y agresivas de su psique, a bucear en su inconsciente, para transmutarlas luego en poder creador o energía psíquica dominada por la mente. Aunque ese inconsciente, aclara, no es únicamente el inconsciente individual, “freudiano”, el inconsciente de los fantasmas personales y los conflictos edípicos, que ciertamente existe pero que no basta, sino también el inconsciente colectivo, “junguiano”, el que se expresa a través de los arquetipos que proveen los mitos, las leyendas, la literatura y otras formas de canalización simbólica del desorden emotivo.

Las ideas de Arrau sobre este punto son, como uno esperaría, fruto de su propia experiencia y no un

mero *wishful thinking*: en 1923 él mismo inició una cura psicoanalítica, que extendería hasta el final de su vida, tras sufrir un severo bloqueo emocional, provocado en parte por la muerte de Martin Krause, su exigente tutor y figura sustituta del padre en su desarrollo psicológico temprano. Lo que aprendió, dice en las conversaciones con Horowitz, que están por ello salpicadas de términos psicoanalíticos (la "neurosis musical" parece obsesionarle tanto como a Ingmar Bergman), es que la vanidad y el deseo de complacer a los demás, sumado al miedo o la ansiedad de no poder lograrlo, había sido el principal obstáculo para afirmarse como un sujeto verdaderamente creador, es decir, para pasar de la autista ejecución intuitiva a la empática ejecución consciente, que exige entre otras cosas renunciar a parecer perfecto, divino o infalible y tener el coraje incluso de desagradar o desafiar las expectativas del público. El psicoanálisis, que Freud concebía como una forma de humillación, sirve sobre todo para eso: para aceptar la propia vulnerabilidad y deponer las presiones egocéntricas de la mente, sin lo cual es imposible por otra parte empatizar con las emociones de los demás, que es una de las principales cualidades de un intérprete: "Con el tiempo -señala Arrau para rematar el punto- comprendí que uno simplemente debe permitir que las cosas sucedan, sin preocuparse demasiado por complacer o tener éxito. Entonces la ansiedad deja de ser un impedimento para convertirse en parte del flujo creativo. (...) Cuanto menor es la vanidad, mayor es la capacidad creadora".

En general, muchas de las reflexiones contenidas en este libro pueden leerse como preceptos estéticos generales, válidos para cualquier otra expresión artística, incluidas las destinadas a clarificar la original técnica interpretativa del pianista -la "técnica del peso natural"- que manda aprovechar la gravedad del cuerpo y que está afincada igualmente en lo que llama una "actitud natural ante la vida". Una interpretación lograda, precisa, exige estar relajado en momentos de gran tensión emocional, relajado a la vez que emocionalmente involucrado, lo que podría transponerse sin problemas a cualquier otra

actividad imaginativa que involucre el cuerpo, como el teatro o como la danza, que también debiese formar parte de la educación de un músico, ya que sus movimientos expresivos ayudan a adquirir mayor consciencia en la proyección de sentimientos.

Raúl Ruiz, valga decir, anotó en su diario íntimo lo funcional que podría ser otro de sus procedimientos técnicos para la creación cinematográfica, que él mismo practicaba a la vez como una combinatoria precisa y como una deriva imaginaria inconsciente: "En las reflexiones de Arrau -anotó allí, luego de leer este libro- hay mucho de aplicable al cine. Sobre todo en el uso de las secuencias automáticas: cuando una secuencia musical conocida empieza a ser desarrollada, el auditor la precede recordándola y se va

sorprendiendo en la medida en que el intérprete sepa jugar con las expectativas. Para hacerlo debe, también él, preceder lo que toca, debe desdoblarse entre el que se entrega a la música y el que observa el camino desde lo alto: como si un conductor de un auto pudiera ayudarse con imágenes de la ruta tomadas simultáneamente desde un helicóptero".

Pocas veces la lectura de un libro resulta tan sugerente, más aún cuando habla de cosas que uno conoce poco y que parecen ajenas a nuestros intereses inmediatos. Lo que me

sorprende de este volumen en particular es la sabiduría vital y la serenidad artística que transmite el entrevistado, que es algo que su interlocutor no alcanza a percibir del todo, demasiado empeñado como parece en presentar al músico como un genio romántico, aislado y doliente, demasiado excéntrico o especial para integrarse sin problemas al flujo banal de la vida cotidiana. Arrau, de hecho, lo contradice en este punto varias veces: un buen artista, sugiere, es aquel que puede compatibilizar o hallar un equilibrio entre intuición, estudio y madurez psicológica y él, al menos, parece haberlo logrado. Por eso al final de su vida seguía preparándose con el mismo fervor de siempre, pero también cuidaba de sus perros, desmalezaba su jardín, leía a los clásicos en latín o griego y admiraba los musicales de John Travolta. Esto último, en especial, no es prueba de excentricidad, sino más bien de un ego bastante estabilizado. [S]

Arrau al final de su vida seguía preparándose con el mismo fervor de siempre, pero también cuidaba de sus perros, desmalezaba su jardín, leía a los clásicos en latín o griego y admiraba los musicales de John Travolta. Esto último, en especial, no es prueba de excentricidad, sino más bien de un ego bastante estabilizado.

El arte de no fugarse

En el minuto exacto que antecedió a la irrupción del sida, mientras José Donoso, Sergio Pitol y John Cheever trataban de lidiar lo mejor que podían con “el tema” por medio de la escritura de diarios, novelas o cuentos, Edmund White realizó un viaje literario, turístico, antropológico y sexual por la cultura gay estadounidense: *Estados del deseo*, recién traducido al español, es puro riesgo, uno de esos libros fascinantes, desordenados, morbosos, arbitrarios y sin culpa.

POR ALBERTO FUGUET

A fines de los años 70, que fue (se me ocurre en un raptó de nostalgia vicaria) una gran época para estar creando y viviendo y registrándolo todo (excepto en Chile, por cierto), el notable, preciso y sagaz crítico de cine canadiense Robin Wood, experto en ver por debajo de las cintas de Howard Hawks y Alfred Hitchcock, autodeclarado marxista, freudiano y feminista, salió del clóset. Lo hizo no solo a nivel privado sino por escrito (es decir, de manera pública), con un texto en que no se hacía cargo del supuesto comidillo (era un académico de Toronto, casado y con hijos, pero estaba lejos de ser una figura pública) sino que enfrentaba su nueva responsabilidad. Así, tal cual. Quizás era la época, pero Wood sentía que como crítico y como hombre gay tenía responsabilidades. Y como crítico de cine gay más aún. ¿Una cosa va ligada a la otra? ¿Importa? ¿Qué tiene que ver en rigor que sea gay con que sea crítico? ¿Afecta? ¿Es necesario ventilar lo que uno hace puertas adentro?

Robin Wood sostenía que sí, sobre todo a 10 años del estallido de Stonewall. No es que el intelectual canadiense estuviera interesado en el exhibicionismo o en narrar con detalles lo que hizo después de ir al cine, sino que necesitaba asumir su postura, su ideología gay, que a su vez dialogaba directamente con sus otras miradas. ¿De verdad lo privado (a quien

uno ama, al objeto de nuestro deseo) tiene que ver con lo público y, para hilar más fino, con el trabajo que uno hace?

Es una pregunta válida y pertinente. No es que Wood empezara a aplaudir todos los filmes que tocaban temas gays o que se volviera incondicional de las cintas de Vincente Minnelli o George Cukor. El punto central es que no podía escribir y, al mismo tiempo, negar quién era. Su canónico texto lo tituló *Responsibilities of a Gay Film Critic* y apareció en el número de enero-febrero de la influyente revista neoyorquina *Film Comment* (justo con Clint Eastwood en la portada a raíz del estreno de *Ruta suicida*). En ese número de la revista Wood escribió: “Los críticos, por cierto, no deberían hablar en primera persona. Lo personal debe evitarse. Es considerado embarazoso, de mal gusto, una suerte de afrenta al famoso ideal de la *objetividad*... Aun así, creo que siempre habrá una conexión cercana entre la teoría crítica, la práctica crítica y la vida privada, y me parece que el crítico debe estar al tanto de que su parcialidad o prejuicios inevitablemente afectarán y moldearán sus elecciones teóricas y que, por lo tanto, debe estar preparado para aceptar que teñirá toda su mirada”.

En efecto, la voz, la mirada, las percepciones de Wood mejoraron a partir de esa confesión/manifiesto



Edmund White fue enviado por la revista gay *Christopher Street* a un par de ciudades de Estados Unidos a explorar las escenas homosexuales.



White se adelantó a la autoficción e hizo de su vida, su material.

y basta leer su libro *Hollywood from Vietnam to Reagan* para deleitarse con cómo Wood es capaz de ver pulsaciones y secretos y conexiones que otros no ven en cintas de terror, comedias adolescentes y filmes como *El francotirador*.

Si partí con Robin Wood, no fue por un capricho sino porque tiene que ver, creo, con la relectura, ahora en español, de *Estados del deseo*, de Edmund White, aparecido recientemente por la editorial argentina Blatt & Ríos, exactamente 40 años después de su lanzamiento original. Este desfase, por un lado, roza lo insultante: White ha sido leído casi siempre en inglés o francés. Su ensayo acerca de Rimbaud salió en Barcelona, lo mismo que una de sus primeras novelas autobiográficas (*La hermosa habitación está vacía*; agotada), pero White no ha sido considerado un autor de esas editoriales catalanas sofisticadas. White al parecer es demasiado gay para ser traducido, quizás por eso hay muy poco de su vasta obra en castellano. De a poco, quizás, esto irá cambiando, pero ahora está *Estados del deseo* que le permite al lector toparse con una verdadera reliquia que cuenta las cosas tal como eran en ese momento. En efecto, White despacha sus crónicas de viajes sexuales “desde el frente”, desde un ahora que son esos años 78-79, cuando el sida no era tema, pero estaba incubándose (partiendo por el propio White, quien supo de su diagnóstico a mediados de los 80). White se paseó por los laberintos y callejones, discos y playas de San Francisco, Chicago y Washington, sin preocuparse de

lo que iba a transcurrir décadas después o si sus textos resistirían el paso del tiempo (resistieron, por cierto).

Estados del deseo no fue escrito para todos sino para algunos, lo que le da una suerte de *pathos* que se emparenta con el fanzine o a una conversación con un amigo que ha tomado quizás más de la cuenta. Es un libro urgente, morboso, cotillero, irresponsable quizás, a veces torpe, pero sin duda adictivo y, para no usar la palabra “honesto”, tiene la virtud de carecer de filtro.

White fue enviado por la revista gay militante *Christopher Street* a un par de ciudades norteamericanas a explorar las escenas homosexuales locales. White va como reportero, como escritor novel, como antropólogo y como un hombre lleno de deseo. Va a tirar. A explorar bares, saunas, clubes. White entiende que, para casi todos, viajar implica más que mirar o tomar fotos. Es conocer la ciudad de la manera más íntima posible. Si E. M. Forster escribió dos novelas en clave acerca del poder seductor que podría tener Italia y la India en dos chicas reprimidas, White muestra cómo se filtra el deseo en lugares tan dispares y supuestamente fuera del mapa, como Kansas City, Houston, Portland o Nueva Orleans.

Ante el éxito atronador de cuatro de sus reportajes de excursiones sexuales, Edmund White fue contactado para armar un libro. Así, tal como su otro éxito, la guía sexual *The Joy of Gay Sex*, este libro de viajes poco convencional lo hizo por encargo.

Estos dos encargos lo liberaron literariamente. Viajó y conoció y por cierto se acostó con muchos hombres y les sacó información y detalles y confesiones (“Llamémoslo Bob”; “Evan, así lo llamaré”). El libro se gestó entonces durante los últimos años de la década del 70 y apareció el mismo mes de febrero de 1980 en que se estrenaron *Gigoló americano* (una cinta gay en clave) y *Cruising* (un thriller acerca del mundo gay y el submundo del ligue y del cuero y el S&M, y que nuestro Robin Wood tildó de “incoherente”, es decir, una cinta que no tiene del todo claro lo que desea decir pero que lo expresa más de lo que incluso pensaba).

Este calificativo -incoherente- podría aplicarse a *Estados del deseo*, una crónica de viaje por muchos de los estados continentales de los EE.UU. Incoherente, sin duda, pero también fascinante, desordenada, subjetiva, en primera persona, llena de detalles, morbosa, arbitraria y sin culpa. Un ejemplo de lo que ve en un local en West Hollywood, Los Ángeles: “De los listones que están sobre todo cuelgan pares de botas sostenidas por sus cordones. En un rincón cuelga una bola de vidrio en la que da vueltas la silueta de un carruaje. Al fondo está la mesa de billar. No hay lugar para jugar porque está lleno de hombres sin camiseta y sudorosos, bailando e inhalando poppers al ritmo de la música disco”.

Pero volvamos a Robin Wood: White también necesitó a nivel creativo salir del único armario donde estaba: el literario. Porque en esa época, incluso en

Nueva York, no había problemas con ser gay siempre y cuando no invadieras el terreno público ligado a las artes (daba lo mismo que muchos artistas en todos los ámbitos lo fueran). Al parecer, había una suerte de dos leyes no escritas que no se transgredían: no era necesario “ostentar” tu orientación y, dentro de lo que se podía, era mejor escribir de temas que les podrían interesar a todos y con los cuales “todos” podían conectar. Escribir del mundo homosexual tenía el riesgo de caer en el gueto. Y narrar historias gays asumiéndote homosexual les daba a los textos una suerte de tinte autobiográfico, en vez de quedar como un artista curioso, imaginativo, libre y audaz.

Mientras *Estados del deseo* comenzó a convertirse en un libro que no paraba de vender y leerse (a escondidas o en público), John Cheever, casado y con hijos, publicaba sus cuentos en *The New Yorker* y anotaba sus conquistas y dolores en su diario secreto. Donoso, a su vez, sacaba *El lugar sin límites* y escribía su propio diario, evitando referirse al “tema”. Sergio Pitol viajaba y escribía de sus viajes, pero hacía del arte de la fuga su religión. Si la obra de Pitol posee elementos homoeróticos es por la sospechosa ausencia de toda mención y deseo. Solo alguien que conoce la represión o la discreción o la convención del ocultamiento puede lograr que en sus textos no se sienta, jamás, alguna pulsión sexual.

Este tema da para mucho más porque, a la hora de entrar a competir o jerarquizar, capaz que toda la obra de Cheever y la de Donoso y la de Pitol sean acaso superiores a la de Edmund White. Truman Capote y Tennessee Williams eran socialmente gays, pero no escribían de sus mundos sino que los *metabolizaban*. Williams se desdoblaba en sus heroínas desgarradas.

White se adelantó a la autoficción e hizo de su vida, su material. White se fue de viaje y se encontró a sí mismo y publicó una suerte de salida del clóset literario (sin avisar ni pedir perdón). Se trataba de un autor que, por esa época, ya tenía dos novelas a su haber que carecían de orientación sexual: *Forgetting Elena* y *Nocturnes for the King of Naples*, artefactos fríos y literarios, que negaban la sexualidad del autor o lo obligaban a disfrazarse de hétero. *Estados del deseo*, al usar la crónica y la no ficción, obligaron a White a confiar en el testimonio y en sí mismo, lo que les abrió las puertas a libros suyos tan claves como *A Boy's Own Story* y *The Farewell Symphony* o las memorias *My Lives* y *City Boy*. Al no estar escribiendo literatura, White habla de lo que ve y lo que hace: “Una vez que uno descubre que es gay, debe elegirlo todo, desde cómo caminar, vestirse y hablar, hasta dónde vivir, con quién y en qué términos. Los saunas nos devuelven a ese momento de elección... En los saunas nos acurrucamos en un sofá con un extraño y le contamos todo”.

Es cierto que no se involucra demasiado con lo relatado, algo que haría de manera fluida a partir de todo lo que escribió después de este libro fundacional. Con una muy sugestiva portada en su versión argentina (un chico en calzoncillos blancos Jockey ocultando su cara), *Estados del deseo* es el recorrido literario, turístico, antropológico y sexual por buena parte de los estados que conforman su país y diría que hasta logra “medir” el deseo de cada estado o cada gran ciudad.

“¿En qué momento una cantidad (de sexo) ‘saludable’ se convierte en ‘demasiado’?... Casi todo el mundo está dispuesto a trazar una línea en algún punto; esto es, a trazarla para los demás. Cuando se discute sobre ‘moralidad’ invariablemente descubro, a mitad de la conversación, que lo que se discute no son las grandes cuestiones éticas (cómo debería decidir entre las exigencias en conflicto de la familia y los amigos, los individuos y la sociedad, el deseo y el amor, el arte y la política), sino la cuestión gris de los hábitos sexuales, que en mi opinión es más un asunto estético que ético, algo relacionado con lo que da placer antes que con lo que está bien o mal (en la medida en que nadie sea lastimado). Pocas personas hoy reconocen que el deseo sexual varía de un individuo a otro y que lo que es demasiado para mí puede ser demasiado poco para el otro”, escribe White.

Este reportaje literario (muy a lo Kerouac de *En el camino*) es, depende de quién lo lea o cuánta experiencia tiene en la calle o en la cama, un tratado sobre el deseo o quizás un viaje hacia el corazón de las tinieblas. Es un libro crudo acerca de la necesidad de contacto humano en una época donde desear de otro modo era aún más castigado y reprimido que ahora. Hoy, a la edad de 80 años, este autor es tildado como el abuelo *queer* o, en palabras de Rodrigo Fresán, “todo libro de Edmund White, el gran patriarca de los escritores gays norteamericanos, será previsiblemente un gran libro”. Lo cierto (y es bastante probable) es que no habría literatura *queer* masculina tal como la conocemos hoy sin White. Todos al final vienen –venimos– de lo que él se atrevió a hacer sin medir del todo las consecuencias. [S]



Estados del deseo

Edmund White

Editorial Blatt & Ríos, 2019

480 páginas

\$19.000

Aristócratas, performers y radicales: Catalina Sforza y lady Hester Stanhope

POR FEDERICO GALENDE

Sobre Catalina Sforza y lady Hester Stanhope, separadas en el tiempo por más de tres siglos pero emparentadas por la excepcional irrupción de una práctica que tendría hoy un carácter profundamente performático, se escribió poco. En una de las tantas cartas que dirigió a su amigo Biagio Buonaccorsi, Maquiavelo dijo haber extraído de las hazañas de la primera las semillas que germinaron en *El Príncipe*; sobre las que llevó a cabo la segunda, quedan las memorias moribundas que redactó su médico de cabecera –el doctor Meryon– y un breve artículo escrito en 1919 por Lytton Strachey, en el que se la emplea como ejemplo de rebelión contra la almidonada vida de la época victoriana.

La condesa Sforza había sido casada a los 14 años con un príncipe destemplado que, viendo en los florentinos un impedimento real para la creación de un pequeño estado en la Romaña –el estado de Forlì–, planificó los crímenes de Lorenzo y Giuliano de Médici, conocidos hasta nuestros días como la Conspiración de los Pazzi. Los súbditos acabaron años después con la vida del príncipe, asunto que a la condesa no le habría importado tanto si no fuera porque en medio de la revuelta tomaron como rehenes a sus pequeños hijos.

Tras recorrer 80 kilómetros durante cuatro días (lo hizo a caballo, obvio), Maquiavelo, quien con esta misión debutaba como Segundo Canciller de Florencia, visitó a la condesa Sforza en la fortaleza en la que permanecía refugiada sin sus hijos. Con esta

ventaja a favor, intentó hacerla firmar un acuerdo para que renunciara al castillo, acuerdo del que se precipitó en jactarse ante sus jefes en el Palacio de la Signoria. Pero el trato no funcionó: la condesa se arrepintió al día siguiente, tenía algo entre manos, y le hizo pasar al Canciller de Florencia su primer gran papelón.

Lo que tenía entre manos Catalina era una especie de performance, pues a pesar de que el término aún no existía, se mostró dispuesta a invertir la subordinación clásica del cuerpo respecto al guion. Se fundaría en la libertad moral para crear un texto tan fascinante como imprevisible, y por eso cuando los rebeldes la amenazaron con asesinar a todos sus hijos si no entregaba de una buena vez la fortaleza en la que se refugiaba, saltó hecha una fiera sobre una de las murallas, se levantó la falda y, sin dejar de tocarse la vagina, gritó: ¡Y qué! ¡Puedo tener muchos más!

El canciller Maquiavelo (por entonces un joven aprendiz en el sofisticado arte de hacerse temer) quedó boquiabierto y no es improbable, considerando las líneas que dirigió por esos días a Buonaccorsi, que haya tomado de ese mismo acto la idea de la política como un dispositivo de producción de la realidad. Un dispositivo no precedido por un texto ni por una moral.

La historia, según detalla el doctor Meryon en las *Memorias* que le dedicó, fascinó a la espigada lady Hester Stanhope, quien acabó sus días hablando a solas sobre las proezas de Catalina en la fortaleza en la que se encerró tres siglos más tarde. La fortificación



Catalina Sforza (Milán, 1463 - Florencia, 1509).



Lady Hester Stanhope (Kent, 1776 - Djoun, 1839).

era esta vez una casona amurallada en las alturas del monte Líbano, cerca del pueblo de Djoun, donde Hester cuidaba un inmenso jardín rodeado de montañas y repleto de rosadales, exóticas fuentes de agua y senderos que se abrían entre tupidos parrones. Desde el ala este, si se descendía por las colinas, se podía contemplar el intenso azul del Mediterráneo. Pero, ¿qué hacía una aristócrata como ella perdida en medio de Siria?

Nacida cerca de Canterbury durante los años convulsos de los motines de la ginebra (Van Daal destinó un preciosísimo libro a estos motines titulado *Bello como una prisión en llamas*, una suerte de *Dieciocho Brumario* abreviado en versión inglesa), Hester optó por dejar atrás su linaje para internarse siendo joven en el fascinante y desconocido mundo de Oriente. Abandonó una copiosa hilera de amantes, se permitió darle la espalda a Lord Byron cuando este se lanzó al mar para saludarla en Atenas, viajó hacia Constantinopla, sobrevivió como náufraga abrazada a una roca cerca de Rodas y apenas puso un pie en El Cairo decidió vestirse de turco.

Desde entonces, fumaría en pipa (Strachey la describe surgiendo del humo del tabaco como la visión de una sibila en un sueño) y, próxima a penetrar en Damasco, en cuyas afueras fue advertida sobre el fanatismo de la ciudad y el auténtico suicidio que suponía que una mujer apareciera vestida de hombre, cabalgó por las principales calles a rostro descubierto, montando como si fuera un cowboy.

Conjeturó al principio que una multitud enardecida la perseguía para lincharla, pero al cabo de un rato notó que acababa de convertirse en un misterioso objeto de adoración. Un gesto mínimo, un desvío en la tediosa cadena de lo previsible, había bastado una vez más para girarlo todo. A veces hay que probar, se dijo.

Y probó: de allí al desierto y, del desierto, a las mismísimas ruinas de Palmira, donde a excepción de la guerrera de Zenobia (había sido en el siglo IV, y en calidad de gobernanta), jamás una mujer había estado. Despachó a la comitiva oficial que intentó acompañarla, y se confió a una escolta de beduinos dudosos y pobres. Para ella, lo segundo despejaba lo primero. Lo había aprendido viendo cómo se conducía la gente de su clase: los Pitt, los Stanhope y la fabulesca hilera de los que vivieron tomándose lo de todos como si fuese de ellos.

Algo le había quedado de aquel prejuicioso y mezquino Occidente del que se marchó una vez para no regresar, como dicen los cuentos, nunca jamás. [S]

Los armados

POR MILAGROS ABALO

Dónde vas a guardar las armas, escuché que le preguntaba un hombre mayor a un joven de unos 20 años que caminaba a su lado por el Paseo Bulnes una mañana a fines de noviembre. No pude descifrar si era su padre, su abuelo o un instructor, pero la exacta distancia de los cuerpos me hizo pensar que no eran familia. El joven era tan delgado como el rifle que seguramente sostendría después. Luego el hombre mayor, de polera polo color celeste, agregó con voz de dedo parado que tenía que tener un lugar para guardar las armas, un certificado de domicilio. (Me detuve inquieta en ese plural de armas). Y también necesitaría un certificado psicológico, aunque después me enteré por un amigo que trabaja por ahí, que no es tan difícil de conseguir; hay quienes lo ofrecen a las afueras de las tiendas de armas a un precio totalmente alcanzable para el que va a incurrir en ese tipo de gastos. Y sin trámites, sin rechazo.

El joven se notaba entre inquieto y ansioso, quizás le transpiraban las manos, las mismas que guardarían quién sabe dónde aquellas armas. ¿Cuántas iban a ser: tres, siete, 50? ¿Para qué? Inquieto como un niño que recibe o recibirá por primera vez un auto a control remoto, y ansioso porque lo único que quiere es dar rienda suelta a sus dedos en las perillas. ¿Cómo se debe sentir un arma en las manos? ¿Qué pasará con el cuerpo, qué excitación, qué tentación de apretar el gatillo? Después los dos sujetos se perdieron armería adentro, y un estado de nerviosismo y confusión me consumió ese miércoles.

En la normalidad anterior al estallido social (y por supuesto al coronavirus) no se hablaba de armas con frecuencia, o se hablaba en el secreto del narco, de instituciones policiales, y quién sabe dónde más, pero era muy poco probable escuchar esa palabra en la calle, como si nada, al pasar. No tengo costumbre de escucharla activada, a no ser que sea en un arma de juguete

o en las películas. Ahora en cambio se nombra como una manera de sembrar en el aire la esquirola de una amenaza. Pronunciar esa palabra sin pudor ni disimulo es ponerla en mayúsculas, en rojo, como diciendo a viva voz: *quiero que escuchen y se den por enterados: nos estamos armando*.

Cuando vuelve a aparecer, a circular de manera casual y cotidiana una palabra como esta, es porque las circunstancias que rodean su aparición la han traído de regreso en su complejidad; encabezada cómo no por la palabra guerra, esa que acuna en sus brazos al arma y que al ser pronunciada por un presidente disociado e irresponsable abre las compuertas del vocabulario bélico. Que esté de vuelta la palabra "arma" de manera tan poco discreta tiene que ver con la idea de que hay quienes han visto el desarrollo de ciertos acontecimientos como una amenaza y desde su perspectiva se sienten en la necesidad de hacerse de un arma por creer que así estarán más seguros y tranquilos. Teniendo un arma nada les pasará, piensan.

Se ha naturalizado algo que no debería. Nunca. Pareciera, en todo caso, que la aparición de esa palabra cumple ciclos vitales que vienen y van, como si en las manos del tiempo se fuera encarnando. Cuesta resignarse, cuesta quedar indiferente. Antes que las armas estén las palabras, herramienta necesaria para aquello que llamamos política. Renunciar a las palabras nos pone en un escenario de barbaridad, como si el ser humano fuera presa de un instinto que lo supera.

Tras el estallido las tiendas de armas se repletaron, había filas para entrar. Leí por ahí que en un club de tiro ubicado en la comuna de La Reina las inscripciones subieron de 70 a 300 a fines del año pasado; hombres y mujeres llegaban alimentados por una imaginación que habla de turbas que podrían entrar a sus casas.

El público de la armería en general lleva anteojos oscuros tipo antiparras, pantalones cargo y polera polo, como el hombre que acompañaba al joven y futuro comprador. Vi que algunos también usaban un banano camuflado rebalsado de cosas. Muchos mascaban chicle y tenían buen estado físico, salvo un par de adultos mayores que se quedaron mirando las vitrinas con las manos en los bolsillos, como si de ropa íntima se tratara. Cuando entra una mujer se quedan mirando, como sorprendidos, todavía desconcertados, se produce un silencio y más de alguien estará dispuesto a decir: *Se ha equivocado de tienda señorita*.

"¿Y esa?", indica con el dedo un hombre asomado a la vitrina. El vendedor le dice que es una pequeña arma de defensa pero que en estos momentos está agotada, "estamos esperando que lleguen más de Aduana". Le da el precio, equivale a poco más del sueldo mínimo. Luego agrega: "Pero está la escopeta; con esa, tres tiros y pa!", y con orgullo hace sonar sus botas rocky contra el piso. [S]

Críticas de libros y cine



Pobres recogiendo carbones en la cantera, de Nikolaj Kasatkin.

¡Es la política, amigo!, por Daniel Hopenhayn
Carlos Droguett: crímenes públicos y privados, por Jorge Polanco
Ensanchar el mundo, por Andrea Jeftanovic
Chacarillas: antorchas en las sombras, por Cristóbal Peña
Las paradojas de un formador, por Marisol García
Vivir con el fantasma de una ciudad, por Rodrigo Olavarría
Un presidente fuera de control, por Pablo Riquelme

¡Es la política, amigo!

POR DANIEL HOPENHAYN

Durante el gobierno de Ricardo Lagos, el ministro de Hacienda Nicolás Eyzaguirre viajó “en busca de inspiración” a diversos países que habían alcanzado el desarrollo basados en sus recursos naturales. En una actividad propia de esas giras, un joven estudiante danés le preguntó por qué Chile, no obstante su progreso, seguía siendo tan desigual y tan dependiente de unas pocas exportaciones. La pregunta era sumamente básica. Tanto, que el ministro, avergonzado, no supo responderla.

“Desde entonces no he podido dejar de pensar en eso”, cuenta ahora en *Desigualdad*, un ensayo a la altura de esa obsesión y, por lo mismo, de enorme interés. Guiado por la sospecha de que 200 años de políticas públicas deficientes debían ser el síntoma de una enfermedad mayor, Eyzaguirre ha escrito un libro que desdibuja las fronteras de su disciplina –o más bien, que conoce el carácter ilusorio de esas fronteras– y que le debe tanto al vigor teórico del autor como a su experiencia en el ejercicio del poder.

La evidencia comparada, musa del economista, abarca en este estudio la historia universal casi completa: el cazador-recolector, el agricultor sedentario que produjo excedentes, los imperios que centralizaron la gestión de esos excedentes y las sociedades más horizontales de la era industrial. Para cada una de esas etapas, Eyzaguirre contrasta experiencias de los cinco continentes, con el fin de detectar las variables geográficas, políticas y culturales que propiciaron economías virtuosas o decadentes. El hallazgo que arroja esa pesquisa es que el secreto del desarrollo –y de la innovación, su piedra angular– no se esconde en los detalles del modelo económico, sino en el entramado institucional que una sociedad se da para sí.

Concretamente, lo que Eyzaguirre intenta probar es que la desigualdad, lejos de ser un efecto

colateral de la bonanza, es en el largo plazo –y muchas veces en el corto– el más poderoso factor de estancamiento. Y no se trata de un cumplido retórico: el minucioso cruce de evidencias consigue develar cómo, a través de qué dinámicas específicas, la concentración del poder ha inhibido la prosperidad y su mejor distribución, en cambio, la ha catapultado. Fue así, por ejemplo, como una Inglaterra más democrática y descentralizada, con una mayor fragmentación de la riqueza y a la vez respetuosa del derecho de propiedad –alquimia esencial, para Eyzaguirre, del ingenio productivo–, pasó de ser el potrero de Europa a contemplar desde la cima el hundimiento de imperios jerárquicos como el español o el chino, incapaz este último de traducir su inventiva en industria. De allí la frase que, como un talismán, recorre este libro: “¡Es la política, amigo!”. O su epígrafe, que cita a Simon Johnson, ex economista jefe del FMI: “Las personas poderosas siempre procuran hacerse con el control del gobierno, menoscabando el progreso social en favor de su propia codicia. Ejerce un férreo control sobre estas personas mediante una democracia efectiva o verá cómo fracasa su país”.

Son muchos los caminos que ensaya esta investigación, pero todos conducen a nuestro valle central. El palo en la rueda de la sociedad chilena, sostiene Eyzaguirre, ha sido una oligarquía que tempranamente capturó el poder –la propiedad de la tierra, primero; la política y la banca después– y bregó porfiadamente por evitar su socialización. Los sucesivos altibajos de nuestro historial económico, así como el curso declinante que ya acusa el modelo actual, son reinterpretados a la luz de la inercia institucional que resultó de ese dominio oligárquico, y mediante un revelador paralelo histórico con las trayectorias de Australia, Nueva Zelanda, Estados Unidos y

Canadá: países, como el nuestro, de origen colonial, pero que repartieron a tiempo la tierra, el acceso al crédito y el saber.

Una diferencia crucial es que en Chile, hasta muy entrado el siglo XX, la minoría terrateniente se las arregló para evitar los impuestos directos (al ingreso y a la propiedad). Privar al Estado de esos recursos implicó que las brechas de escolaridad y alfabetización –entre Chile y aquellos países– se dispararan durante el siglo XIX. Lo propio ocurrió con las cifras de participación electoral. Lo interesante es constatar el correlato directo de estos números en los respectivos progresos de la industria agropecuaria: mientras Oceanía creaba desde abajo, Chile se estancaba desde arriba.

Es justo destacar, en tiempos de cólera discursiva, los esfuerzos del autor por evitar los reduccionismos que inclinen la balanza a su favor, al punto de advertir al lector cuando sus afinidades ideológicas pudieran predisponerlo. Aun así, las críticas a la izquierda, su tribu de origen, no son pocas. La ennoblecida política industrial de las décadas desarrollistas, según se empeña en acreditar, era insustentable en el tiempo y jamás daría el salto de productividad. Y lo peor, no se atrevió a disputar el verdadero botín –la propiedad de la tierra y la renta minera– sino hasta el gobierno de Frei Montalva, quizás demasiado tarde. A las políticas económicas de la UP les reprocha una candidez superlativa. Y a las de la dictadura, haber puesto en marcha una “restauración oligárquica” mucho más irresponsable y populista de lo que sus artífices quieren recordar.

Sin abstenerse de introducir teoría económica –dialogando con premios Nobel del siglo XX antes que con los clásicos–, Eyzaguirre se asegura de mantener el libro al alcance de cualquier lector curioso. Su pluma sobria, de contenida elegancia, se remite a la mejor

tradición contemporánea de su disciplina; la majadera reiteración de las ideas centrales, en cambio, parece remitirse a la creciente desconfianza de los ensayistas respecto de la capacidad de retención de sus lectores.

Pero el rasgo más sobresaliente de *Desigualdad* es su amplitud de miras para conjugar los factores económicos con los sociales y políticos. La miopía del economista que ahoga la complejidad social en una planilla Excel es ya demasiado fácil de criticar. Se dice menos sobre la ligereza con que las humanidades y las ciencias sociales se han servido de esa crítica para ahorrarse el problema económico, por la vía de reducirlo a un antagonismo ideológico o simplemente ético (desdeñar a los economistas reporta credenciales de profunda sensibilidad). En este caso, el laborioso despliegue de estadísticas es de primera necesidad para iluminar ciertas dinámicas sociales y, lo más importante, para plantearse en serio el desafío de modificarlas.

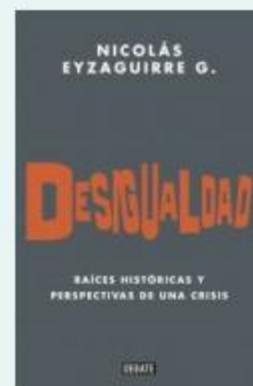
Y entonces, ¿qué hacer?

En la emblemática demanda de “cambiar nuestra matriz productiva”, Eyzaguirre distingue más voluntarismo que claridad. Para ponerle paños fríos, examina los casos de Japón y Corea del Sur, concluyendo que no son aplicables a Chile ni a esta época. Prefiere el camino noruego o neozelandés: crear valor en torno a nuestras materias primas. Con ese horizonte, el Estado debería endeudarse y subir los impuestos a las personas (“pausada pero significativamente”) para impulsar un decidido plan de innovación y educación. Pero cuidado: la empresa fracasará si no impedimos que los grupos de presión –este punto desvela al ex ministro– arbitren el destino de esos recursos.

Antes de todo eso, sin embargo, está la actual Constitución, “hecha desde la ilusión de la petrificación” y causa principal, para Eyzaguirre, de

nuestro inmovilismo. La exagerada jerarquía que concede a los intereses privados en desmedro de los públicos, así como los quórums supramayoritarios y los vetos del Tribunal Constitucional, no nos permiten, a su juicio, seguir avanzando. El viejo presidencialismo, pronostica además, inducirá una parálisis del sistema político, pues el Congreso, carente de incentivos para vertebrar una mayoría gobernante, “se asemeja cada vez más a una federación de caudillos y populistas”.

No deja de impresionar que este libro, tras madurar por casi dos décadas en la mente de su autor, haya entrado a la imprenta apenas días después del 18 de octubre. Para advertir que nos pena un nuevo pacto social, quizás ha llegado tarde. Para ilustrar cuán difícil será enmendar el rumbo y cuánta la tentación de pretender que parezca fácil, el momento no puede ser más oportuno. S



Desigualdad. Raíces históricas y perspectivas de una crisis

Nicolás Eyzaguirre

Debate, 2019

454 páginas

\$16.000

Carlos Droguett: crímenes públicos y privados

POR JORGE POLANCO

Los libros de Carlos Droguett se reeditan cada cierto tiempo. Aunque no se trata de un autor masivo, tiene lectores fieles. Incluso en el último Festival de Cine de Valdivia hubo algunas sesiones dedicadas a *Eloy*, la película basada en su libro más conocido. Ahora la clásica editorial Nascimento volvió a las librerías publicando *Sesenta muertos en la escalera*, de 1953, y la pregunta que suscita su lectura no es solo sobre su calidad literaria o los recursos estilísticos, sino más bien acerca de su vigencia. Dividida en 10 capítulos, más un prólogo de Fernando Moreno, dos epílogos que reverberan el relato, un texto de Jaime Rayo y el apéndice de Felipe Reyes, la estructura de la novela contiene pasajes extensos de monólogos interiores, acertadas comparaciones líricas y desfiguraciones de tiempo, espacio y personajes que caracterizan el peculiar realismo experimental de Droguett. Estas digresiones permiten unir los dos relatos de la trama entre la violencia política y familiar.

Basada principalmente en el asesinato de los estudiantes y trabajadores que apoyaron el nacionalsocialismo chileno y a Carlos Ibáñez del Campo, *Sesenta muertos en la escalera* describe cómo las fuerzas militares procedieron con

los golpistas. Esta es una enseñanza histórica y también literaria que es preciso tener en cuenta. El gobernador, personaje que ilustra al poder estatal, actúa sin remordimientos. Los estudiantes grafican el heroico e ingenuo intento de golpe de Estado con escasas armas, y los carabineros la labor represiva exacerbada. Todos parecen cumplir un rol que retorna –con sus diferencias– en cada época. La encrucijada de dicho período –más allá de la novela– no facilitaba avizorar el complejo escenario que vendría con el nazismo y, luego, durante la Guerra Fría. ¿Estaremos viviendo un período confuso parecido?

Sin que quizás los editores se lo propusieran, después de lo que ha venido ocurriendo en Chile a partir de octubre del año pasado, no hay ocasión más idónea para que este libro circule. Ya están apareciendo escrituras sobre la revuelta y reivindicaciones literarias prediciendo los acontecimientos (era esperable inclusive como nicho de mercado), ante las cuales esta novela de Droguett y, en general, su concepción de la narrativa, muestra un ejemplo de las posibilidades de la ficción frente a los hechos históricos.

Droguett no tenía dificultad en expandir frases largas, yuxtaposición de relatos, imaginar los duros acontecimientos y en darle tareas difíciles al lector. Hay que recordar que él también fue cronista y periodista. Sus frases bordean el lirismo y los merodeos en los flujos de conciencia (que resuenan a De Rokha y Faulkner), expandiendo los acontecimientos, los destellos de memoria y los últimos minutos de los moribundos. De esta manera se aleja de la puntuación periodística actual y los recursos estilísticos que buscan entregar claridad en la información. El comienzo de la dedicatoria presenta una pista violenta del estupro: “Este libro no lo he escrito yo. Lo escribieron los muertos, cada asesinato”.

El autor se propuso hacer literatura y, al mismo tiempo, enfrentar la historia de Chile sin reparos ni moralina. Esta nueva edición colabora con el registro realista. En la solapa posterior del libro aparece la lista de los nombres de los muertos y, en la parte interior de las portadas, las fotos de los presos conducidos por los policías. Con todo, visto desde hoy, un aspecto conserva cierto anacronismo: aun cuando el personaje principal femenino, Corina, es tratado con afecto y comprensión por la planificación del asesinato que lleva a cabo en su matrimonio por conveniencia, Droguett emplea frases sobre las mujeres típicas de su época y generación, que son ahora cuestionables.

Droguett es un escritor incómodo tanto literaria como políticamente, cuya narrativa constituye un referente revolucionario de las formas del realismo, similar a la poética de Sergio Larraín en la fotografía, aunque no sé si ha tenido continuidad en las nuevas generaciones de narradores. Los próximos años contrastarán esta apreciación. Por ahora solo podemos decir que Carlos Droguett todavía es uno de los más importantes escritores de la violencia en Chile; y se agradece que la editorial Nascimento retorne con esta publicación. S



Sesenta muertos en la escalera

Carlos Droguett

Nacimiento, 2019

246 páginas

\$14.000

Ensanchar el mundo

POR ANDREA JEFTANOVIC

La polaca Olga Tokarczuk, reciente Premio Nobel de Literatura, es una autora luminosa. Algo poco habitual para los escritores de esa zona del mundo, con toda la herencia de las guerras mundiales, exterminios y totalitarismos.

Su libro *Los errantes* posee un carácter huidizo, que su narradora declara desde el comienzo: “Lo he intentado muchas veces, pero mis raíces nunca fueron lo suficientemente profundas. (...) No he sabido germinar, no me nutro de la savia de la tierra”. Desarraigada e intempestiva, esa voz narrativa no reconoce otra patria que “el vaivén de los autobuses, el traqueteo de los trenes, el rugido de los motores de avión y el balanceo de los ferrys”. Pero lo suyo no es solo una literatura de desplazamiento, del viaje, sino también una huida de las convenciones literarias.

Recordemos que esta novela hizo que Tokarczuk empezara a ser más leída fuera de las fronteras de su país. Con ella obtuvo el Man Booker Prize 2018 y se instaló como una seria candidata al Nobel, reconocimiento que podría considerarse precoz para una autora de 57 años. Pero Tokarczuk ya cuenta con 12 libros, entre relatos, novelas y ensayos, y ha creado una poética original. En efecto, el jurado del Nobel destacaba que en sus textos se aprecia “una imaginación narrativa que con pasión enciclopédica representa el cruce de fronteras como una forma de vida”.

Los errantes es un obra deliberadamente híbrida, que combina varios géneros: la autobiografía, el libro de viajes, el cuento y el ensayo filosófico. Incluye, además,

mapas y dibujos. La propia autora se encargó, en el discurso de aceptación del Nobel, de confirmar el valor de la hibridez, al decir que “la división en géneros es el resultado de la comercialización de la literatura en su conjunto y el efecto de tratarla como un producto a la venta con toda la filosofía de la marca y la focalización y otros inventos similares del capitalismo contemporáneo”.

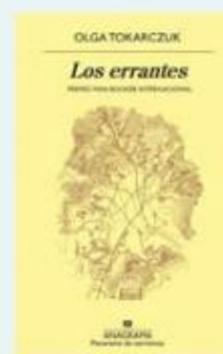
Irreverente con la tradición y el mercado, *Los errantes* surfea por las olas de una primera persona que elude el yo autorreferencial. Casi, por el contrario, es un yo que se va armando mientras avanza, un yo expandido, que busca fugarse de sí mismo a modo de exploración, y se dirige hacia otros elementos, otras formas y paisajes, que le permiten mutar y transformarse con lo que encuentra a su paso; tal como sucede en los viajes. Al mismo tiempo, en *Los errantes* se renuncia a otra convención propia de la prosa: la trama única. Porque abre múltiples constelaciones paralelas, que coexisten como planetas de una misma galaxia. Es una narración poliédrica en la que conviven distintas ficciones con múltiples perspectivas que se ensamblan a través de cruces narrativos, trazos ensayísticos, cambios de época y una mirada sumamente atenta a los hallazgos científicos.

En el índice se despliegan los casi 90 títulos de los fragmentos que asemejan a las entradas de una enciclopedia azarosa, entre los que deslumbran el autorretrato, un boceto inacabado, en el que nombra el tamaño del estómago, su cantidad de leucocitos y la profesión de los padres, el primer extravío en el campo cuando era niña. Luego, el relato de Kunicki, que tendrá que enfrentarse a la desaparición de su esposa y su hijo en la costa croata, y a su reaparición perturbadora. O el de Ánnushka, una mujer que huye de Moscú con su hijo enfermo y su esposo traumatizado por la guerra y entiende en una iglesia

que la manera de salvar a su familia es aprendiendo a moverse, a avanzar. Y, también, el relato real de cómo el corazón de Chopin llegó a Polonia escondido en las enaguas de su hermana. O bien las fascinantes entradas –hay más de una– alrededor del anatomista Philip Verheyen, quien escribía cartas a su pierna amputada y disecada.

Entre este conjunto de cuentos inconclusos, a ratos oníricos, se perciben las influencias de Jung y de Sebald, o el caos apátrida lingüístico de Cioran. Me atrevería a agregar el goce ilustrado de Spinoza y el encanto del relato oral arquetípico a lo Scherezade. También hay un saber carto-geográfico, que encontramos en las reflexiones sobre peregrinos y mapas: “Borro de mis mapas lo que me hiera”, se lee en una parte. Y luego añade: “Los lugares donde tropecé, donde fui golpeada, humillada, ofendida, ya no aparecen, han dejado de existir”.

En estas páginas la autora polaca despliega una fascinante epistemología en marcha, que propone ensanchar el mundo, explorar nuevas formas de contar historias, reivindicando el valor de la parábola, el mito y la imaginación por sobre el realismo o cualquier pretensión de llegar a una “verdad”. Una poética sobre el cuerpo en movimiento. *Los errantes* se proyecta como un luminoso ejercicio de empatía por distintas coordenadas espacio-temporales que ensaya un modo de abarcar, aunque sea un intento, un mundo heterogéneo, disímil, complejo y deslumbrante. [S]



Los errantes

Olga Tokarczuk

Anagrama, 2018

400 páginas

\$26.700

Chacarillas: antorchas en las sombras

POR CRISTÓBAL PEÑA

Cargado de mística y exaltación, *Chacarillas* fue un evento fundacional, que explica en gran medida el legado y la permanencia de la dictadura de Pinochet. Porque más vale decirlo y reconocerlo de antemano y de una buena vez, para que duela menos: el de la dictadura cívico militar fue un proyecto victorioso y permanente.

Para los autores de este libro, que aborda los alcances y signos de la ceremonia de julio de 1977 en la que 77 jóvenes pinochetistas rinden tributo a su líder, *Chacarillas* fue “quizás el espectáculo más patético y simbólico” del régimen. También, de paso, uno de los hitos más relevantes. Esos jóvenes, representantes del mismo número de soldados chilenos que perdieron la vida en la Batalla de La Concepción, concurren a sellar un pacto de compromiso y continuidad con un proyecto político que es también una obra de depuración.

De ahí el lugar central de esas antorchas que empuñan cantantes, figuras de la televisión, deportistas y esos apóstoles de Jaime Guzmán que, cuatro décadas después, ocupan las altas esferas del poder político y económico. Como se lee en el libro, desde temprano Guzmán “articula una estructura militante

que tiene como propósito incidir en el régimen, instalar a sus cuadros en espacios de poder en el gobierno”, previendo la continuidad de un proyecto que se asume a largo plazo.

Con más ambiciones literarias que investigativas, Felipe Reyes y Guido Arroyo se nutren de textos periodísticos y de historia, prensa de la época y documentos que permiten reconstruir la más significativa ceremonia de la dictadura y darle contexto y sentido de trascendencia. No aspiran a las revelaciones, pero en compensación exhiben un buen pulso narrativo y son coherentes con su propósito de desentrañar las señas filo-fascistas de esos años y dar cuenta de que la dictadura de Pinochet no fue solo militar, sino también civil. Una dictadura bien acompañada por jóvenes ambiciosos y muy bien adiestrados.

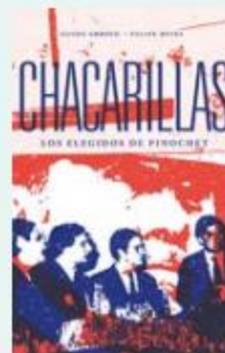
En eso, el libro lo deja medianamente claro, Jaime Guzmán fue un visionario, además de un hábil amanuense. Supo navegar por los tormentosos mares del poder dictatorial, sorteó enemigos internos y leyó con agudeza ese antiguo complejo de inferioridad intelectual de Pinochet, que una vez hecho del poder absoluto derivó en culto a la personalidad. Porque a fin de cuentas, lo de *Chacarillas* fue también una puesta en escena para adorar al líder de lo que el historiador Manuel Gárate ha llamado “una revolución conservadora, fruto de una variante extrema de liberalismo económico”.

La revolución conservadora significó la abolición de símbolos y figuras que fueron reemplazados por otros propios de una tradición autoritaria, hispanista o castrense. La borradura cultural, como bien la denominan y desarrollan los autores, supuso también un plan de limpieza y aseo de muros exteriores (vaya coincidencia con la actualidad) y lo que se conoció como operación “corte de pelo”, que abolió por decreto

“chasquillas o mechones en la frente o cabelleras al viento” entre los escolares.

Por cierto, la prensa no solo se hizo eco de estas campañas de higiene cultural, sino también las alentó desde una construcción imaginaria de la realidad que tendía a obviar el horror. En ese sentido, aunque no es su propósito central, *Chacarillas* deja en evidencia el vergonzoso papel que la prensa cumplió en esos años, esa misma prensa que, como otra señal de triunfo del legado pinochetista, sobrevivió y se impuso en democracia casi sin contrapeso.

Gracias a una valiosa pesquisa de notas de prensa, y a la destreza narrativa de los autores, el relato es coherente con su propósito de revivir y dar contexto a una puesta en escena megalómana que trae reminiscencias del nazismo, tanto en su pretensión como en sus símbolos. Sin embargo, muestra deficiencias y vacíos importantes al obviar —entre otros aspectos— la pugna de poder entre gremialistas y nacionalistas que para 1977 ya estaba prácticamente zanjada. *Chacarillas*, a fin de cuentas, es precisamente eso: el triunfo definitivo de Guzmán y sus jóvenes acólitos llamados a tomar la posta. [S]



Chacarillas.

Los elegidos de Pinochet

Guido Arroyo y Felipe Reyes

Alquimia Ediciones, 2020

144 páginas

\$11.000

Las paradojas de un formador

POR MARISOL GARCÍA

Aunque con esta ya son tres las biografías sobre Jorge Peña Hen (1928-1973) –existen, además, documentales y valiosos reportajes sobre su vida y legado–, es comprensible que Patricia Politzer presente este libro en parte como una reivindicación: no hay lógica para que el precursor de las Orquestas Infantiles y Juveniles no sea a estas alturas un nombre de referencia habitual en el debate sobre cultura, educación y desigualdad en Chile; ni que su esfuerzo modélico como gestor descentralizado no aparezca como referencia natural para la comunidad artística.

Una serie de paradojas, de la más noble a la más cruel, sostiene la vida y figuración póstuma de quien en 10 meses de 1964 consiguió reclutar, preparar y hacer debutar en el Teatro Municipal de La Serena a la primera Orquesta Sinfónica de Niños en Latinoamérica. Formado en piano y viola, Peña Hen desplazó un futuro como compositor a favor de iniciativas públicas sin referencia hasta entonces, incluso receladas por cierta comunidad musical (no habíamos leído antes de sus enfrentamientos con Domingo Santa Cruz y Fernando

Rosas –al menos durante un período–, en las antípodas de su ideal práctico para la ejecución de partituras por principiantes).

Paradójico es, también, que tan pionero emprendedor (además fundador de la Sociedad Bach y el Conservatorio Regional de Música, junto a la Orquesta Filarmónica, Coro Polifónico y grupos de cámara en La Serena) no pudiera despegarse durante gran parte de su adultez de arranques depresivos que, según una de sus últimas cartas, lo llevasen a concluir que “deseché una vida hermosa”.

Y, al fin, está la contradicción definitiva de que uno de los protagonistas de la vida cultural de su tiempo –se detallan en el libro gestos de aliento de parte de los presidentes González Videla y Frei Montalva, así como del ex rector de la UC Edgardo Boeninger– terminase torturado y acribillado junto a otros 14 prisioneros, y con su cuerpo lanzado a una fosa común. Jorge Peña Hen no fue sometido a juicio por la acusación absurda de mantener “el principal arsenal guerrillero del Norte Chico” en la Escuela de Música de La Serena, como a inicios de septiembre de 1973 difundió el periódico *Tribuna* (“para el tráfico de armas, el ‘loco’ de la batuta utiliza los estuches de los instrumentos”, consignaba esa crónica ruin).

Víctima de la llamada Caravana de la Muerte, por 25 años su familia no tuvo siquiera su cuerpo para enterrar y llorar. Cuando en 1986 se quiso organizar en La Serena un primer tributo a su memoria, no se autorizó el uso de la Escuela de Música que el propio director había creado.

Batuta persistente podría haber sido un título alternativo para exponer tan innovadora y valiente convicción, impulsiva en lo democratizante. Los costos de esa determinación son ya registro histórico que esta nueva biografía contribuye a precisar. Las motivaciones más profundas de

ese deslumbramiento quedan, sin embargo, solo esbozadas.

Varios datos íntimos del músico –sobre todo los referidos a un matrimonio poco feliz, debilitado por una infidelidad con una alumna, y como tal certificado en cartas entregadas a la periodista por su viuda– se vuelven recurrentes. No es necesariamente cuestionable la revelación privada, pero sí lo de abordarla escindida de los vaivenes emocionales que tan radical dedicación a la música retroalimentaba (para tales efectos sí resulta más acabado el trabajo biográfico previo de Miguel Castillo Didier). Describir que esa alumna-amante, a quien no se entrevistó para el libro, mantiene en su mirada desde la muerte del músico “un indeleble toque de tristeza”, es una especulación incomprobable, además.

Tal es la deuda con la investigación sobre músicos en Chile, que muchos trabajos se orientan como un comprensible gesto de justicia. Pero el oficio en la música sigue códigos particulares, y les presenta a sus cronistas desafíos que además requieren equilibrar análisis artístico, crónica de época, investigación sobre datos esquivos y atisbo psicológico. La nueva biografía sobre el maestro Peña Hen no consigue abarcar todo aquello, aunque sí aportar datos nuevos de valioso registro. S



Batuta rebelde. Jorge Peña Hen, una biografía (1928-1973)

Patricia Politzer

Lumen, 2020

324 páginas

\$14.000

Vivir con el fantasma de una ciudad

POR RODRIGO OLAVARRÍA

Mientras leía *Estambul Estambul* (2015), asombrado por la refinada técnica con que el turco Burhan Sönmez (1965) entreteje los relatos de sus personajes, recordé una historia que escuché cuando era niño a amigos de mis padres: en los primeros años de la dictadura, un hombre era llevado de un centro de detención clandestino a otro, pero siempre fue capaz de identificar el lugar exacto en que estaba secuestrado. Luego mi madre me dijo que esa historia está en una entrevista realizada por Mónica González en 1984 a un agente de los aparatos del Estado, apodado Papudo. El detenido era Miguel Rodríguez y, según el Papudo, en el período que estuvo detenido reconoció una sirena de bomberos y les dijo a los agentes que estaba en el paradero 20 de Gran Avenida; después descubrió que lo habían trasladado al aeropuerto de Cerrillos y más tarde a Colina, despertando admiración entre los agentes que luego lo asesinaron en Peldehue.

Recordé esa historia mientras leía *Estambul Estambul*, porque la novela se concentra en cuatro prisioneros que están en una celda subterránea de un centro de tortura en la capital turca. La celda no tiene ventanas y es tan diminuta que solo una persona puede recostarse en ella y los demás deben estar de pie. En los intervalos entre torturas se cuentan historias para pasar el tiempo, historias de lo que sucede encima de sus cabezas, fuera de las celdas subterráneas, en las calles de la ciudad. A medida que

leemos las historias del estudiante Dimirtay, el Doctor, el memorable barbero Kamo y Küheylan, la ciudad empieza a delinearse cada vez con mayor precisión y, llegado cierto punto, el lector deja de enfocarse en ellos y pasa de los individuos a Estambul, a su bulleante esplendor vital y a una serie de imágenes recurrentes, como la de una bufanda roja que flota en el viento, quizás desprendida del cuello de una mujer en un barco que se acerca al puerto.

A medida que leemos se revela que, tal como le ocurrió a Miguel Rodríguez, cuando una persona está prisionera y la ciudad le es negada, esta se le aparece más nítida en la memoria, casi al alcance de la mano. Así es como cada uno de los prisioneros en esta celda de Estambul se convierte en una versión en miniatura de su ciudad y, a medida que los cuatro personajes de *Estambul Estambul* entregan a los otros sus propias perspectivas de la ciudad, el lector empieza a ser inundado por imágenes que se acumulan lentamente, un fragmento a la vez, hasta reconstruir la totalidad de sus calles, paisajes, mezquitas y establecimientos.

La novela está compuesta por 10 capítulos, cada uno dedicado a un día, estructura que quizás por su simplicidad da cierto tono clásico y humilde a la lectura, pese a la ambición del proyecto. En el sexto capítulo se revela el origen de esta estructura, cuando el Doctor le dice a Küheylan que parece conocer más cuentos de los que aparecen en *El Decamerón*. En efecto, el clásico de Boccaccio está compuesto por 10 capítulos, donde cada capítulo es una jornada, cada una narrada por un personaje, siete mujeres y tres hombres, encerrados en una villa en las afueras de Florencia en 1348, mientras la ciudad es azotada por la peste negra. En *Estambul Estambul* la policía y la persecución política cumplen el rol de la peste negra y *El Decamerón* es la matriz estructural: ese título

deriva de la italianización de las palabras griegas *diez* y *días*. Sobre los personajes del clásico florentino, Küheylan dice: "Paliaron el miedo a la epidemia con cuentos que hablaban sobre tomarse la vida a la ligera", y luego: "Ellos fueron a ese lugar por voluntad propia, pero a nosotros nos trajeron contra la nuestra. Es más, mientras ellos se alejaban más de la muerte, nosotros nos acercamos a ella".

Creo que la intención de Sönmez al titular *Estambul Estambul* su novela, sin coma, sin una pausa que convierta el título en una evocación melancólica, es subrayar la coexistencia de dos estambules, el de arriba y el de abajo, el de las celdas y el de la vida, así como también el Estambul del pasado y el actual. Esta tendencia polar en la novela se sostiene hasta el final, incluso mientras los relatos de los prisioneros se entrelazan y sus límites se desdibujan, haciéndose tan vívidas que les pareciera estar en una terraza con vista al Bósforo tomando vasos de raki. En esta hermosa y evocadora novela, Burhan Sönmez parece afirmar que nunca salió del horroroso Estambul y que, si bien viajar es perder ciudades, uno carga incluso los más ínfimos detalles de su ciudad hasta lo más profundo del infierno. [S]



Estambul Estambul

Burhan Sönmez

Editorial Minúscula, 2019

281 páginas

\$21.000

Un presidente fuera de control

POR PABLO RIQUELME

El director Charles Ferguson ganó el Oscar en 2011 con *Inside Job*, un documental sobre la crisis económica de 2008 en el que responsabilizó a la Reserva Federal de la recesión. En su siguiente película, *Time to Choose* (2015), denunció a las corporaciones de energías fósiles que depredan los ecosistemas. Y en *No End in Sight* (2007), su primer documental, expuso la incompetencia del gobierno de Bush hijo durante la ocupación de Irak, que condenó a EE.UU. a pelear una guerra interminable, imposible de ganar. La indignación moral de su filmografía muestra un mundo donde se enfrentan dos bandos: a un lado, las élites corruptas que gobiernan; y al otro, una sociedad civil cada vez más empoderada y combativa.

Esa premisa se repite en *Watergate*, una crónica del mayor escándalo político de la historia estadounidense. Comenzó como un delito común, con la detención de cinco tipos que ingresaron a la sede del Partido Demócrata en Washington una noche de junio de 1972. El objetivo era instalar micrófonos para espiar a los demócratas, de cara a las presidenciales de ese año. Pero los cinco formaban un equipo que realizaba el trabajo sucio que el jefe –ni más ni menos que el presidente del país– no podía ejecutar. El escándalo terminó dos años después con la renuncia de Richard Nixon por haber orquestado el atraco y tratado de encubrirlo desde la oficina más poderosa del mundo: la Casa Blanca.

El documental presenta a Nixon como un sobreviviente político que ganó las presidenciales del 68 con la

promesa de que sacaría las tropas de Vietnam. Asumió en medio del caos (el movimiento pacifista y la lucha por los derechos civiles no daban tregua) y de altísimos niveles de violencia (la sangre de Robert Kennedy y Martin Luther King, asesinados durante la campaña, todavía estaba fresca). El país había tocado fondo y Nixon era el hombre para levantarlo.

Tal cual hizo Ken Burns en su serie documental sobre la guerra de Vietnam, *Watergate* compendia montañas de documentos desclasificados, archivos televisivos, artículos periodísticos y testimonios para retratar el shock de los estadounidenses al enterarse de que el equipo de Nixon estaba detrás del asalto a la sede demócrata. El presidente había usado el aparato presidencial para sacar ventaja política en las elecciones. Que los presidentes mientan hoy podrá no sorprender a nadie, pero en aquellos años esa constatación marcó un antes y un después en la cultura estadounidense y alimentó esa estética de la conspiración que Francis Wheen llamó “la edad de oro de la paranoia” y que cristaliza en esta frase: “No importa cuán paranoico seas: lo que el gobierno está haciendo realmente es peor de lo que eres capaz de imaginar”.

El documental sostiene que a pesar de que Nixon ejecutó un encubrimiento masivo, hubo funcionarios –burócratas, congresistas, fiscales, agentes del FBI– que se mantuvieron fieles a la Constitución. Junto a la prensa y la sociedad civil lograron frenar a un presidente que manejaba el gobierno como un cartel mafioso. Es decir: la democracia estadounidense funcionó.

La tesis cojea si consideramos que el sucesor de Nixon, Gerald Ford, le otorgó al ex presidente inmunidad total para evitar que fuera procesado por sus delitos. En la práctica, generó el precedente de que los presidentes no son responsables por los crímenes que cometen. Aunque el documental no lo dice de manera explícita, es

imposible no pensar en Donald Trump. El subtítulo de la serie (“Cómo aprendimos a frenar a un presidente fuera de control”) y la manida frase de George Santayana con que Ferguson cierra el último capítulo (“Aquellos que no pueden recordar el pasado están condenados a repetirlo”), sugieren que *Watergate* funciona como un artefacto propagandístico para desalojar a Trump de la Casa Blanca.

Pero la propaganda política funciona de modos misteriosos y no siempre genera el efecto deseado por sus autores. Porque, al final, quien se roba este documental es el propio Nixon, el personaje juzgado. Para agregarle espesor dramático a la serie, el director decidió recrear con actores algunas conversaciones que Nixon mantuvo con sus colaboradores en el Salón Oval. Los parlamentos están sacados textualmente de las cintas que grabaron las reuniones de Nixon. Esto, que en principio parece un paso en falso, termina siendo lo mejor gracias a la excepcional interpretación de Douglas Hodge, que encarna a un Nixon enjaulado, resentido, antisemita, alcohólico y vulgar, pero siempre brillante y tremendamente humano. Ese Nixon no produce el desprecio que debería despertar en el espectador, sino todo lo contrario. En los momentos finales, cuando el Nixon de carne y hueso abandona la Casa Blanca para siempre, la dignidad con que enfrenta la humillación y la derrota hace que uno se pregunte si tal vez en la derrota política absoluta, también existe espacio para la grandeza. S



Watergate

Dirigida por Charles Ferguson

2018, 260 minutos, 6 capítulos

Disponible en Filmin

Formas iniciales

POR MATÍAS CELEDÓN

En Talca, al recibir el Premio José Donoso, Ricardo Piglia dio una conferencia en la que establecía un posible origen de la narración rastreando su forma inicial en la prehistoria de los grandes modos de narrar. “Podemos imaginar que el primer narrador se alejó de la cueva, quizá buscando algo, persiguiendo una presa, cruzó un río y luego un monte y desembocó en un valle y vio algo ahí, extraordinario para él, y volvió para contar esa historia”.

Hace 400 mil años, los humanos conquistamos el fuego y esa iluminación artificial nos permitió entrar en galerías y cavernas más profundas. Es ahí donde encontramos la impresión más directa de nuestras primeras intenciones narrativas. “Al parecer, somos una especie predispuesta adaptativamente para contar, inventar y escuchar historias”, describe un reciente hallazgo arqueológico publicado en revista *Nature*, que sienta un nuevo precedente en la historia del arte. Se trata de la primera escena de la que hay registro, el origen del arte narrativo.

El panel encontrado en una cueva de un acantilado en la isla Sulawesi, en Indonesia, data de unos 44 mil años de antigüedad. Puede ser la primera narración conocida. La escena muestra ocho figuras pseudo antropomórficas cazando con cuerdas y lanzas a un grupo de jabalíes y búfalos enanos. El factor enano de los búfalos aporta un componente fabuloso. Con todo, son más grandes que las figuras humanas.

Hasta este hallazgo, las escenas más antiguas se encontraban en la cueva de Chauvet, cuyas impresionantes galerías con animales, que en la penumbra parecen

en movimiento son develadas por Werner Herzog en el documental *La cueva de los sueños olvidados*.

El turismo subterráneo recorre paisajes bajo la superficie, explorando cavernas que conservan un camino abierto al pasado geológico, biológico y antropogénico de la Tierra. Solo en Francia existe un circuito de 150 cuevas y cavernas, de las cuales 25 conservan rastros prehistóricos. Las cuevas de Arcy-sur-Cure están clasificadas como un sitio arqueológico de interés nacional por las pinturas, huesos y lámparas dejados por neandertales y cromañones desde hace casi 200 mil años. Menos célebres que las escenas de las cuevas de Lascaux, sus pinturas son las segundas más antiguas de Francia, después de las de Chauvet –lugar que mantuvo tras el reciente hallazgo–, y a diferencia de ellas, están abiertas al público.

Hace un año, en Dijon, de visita en casa de un amigo, aprovechamos la cercanía para bajar a las cuevas a ver qué había. Junto al río Cure, Arcy es el principal complejo prehistórico subterráneo de la zona de Alps Franche-Comté. Desde Dijon, saliendo temprano, calculamos alrededor de una hora y media, asistidos por una aplicación. En silencio, por la autoroute du Soleil, ninguno sabía realmente adónde íbamos.

La señalética de la autopista advierte con un antílope el ingreso a una zona de animales sueltos. Los primeros habitantes los seguían y cazaban por la carne y el abrigo de sus pieles. Por una carretera rural, en medio de la neblina, una colina y un río separa el caserío de Saint Moré de Arcy-sur-Cure. Después de pasar el puente, siguiendo el río por un camino de tierra, se pueden visitar las cuevas llegando a la hora de la visita guiada.

Debido a su resistencia al cambio y la relativa estabilidad de su clima (en Arcy, por ejemplo, la temperatura interna se mantiene en 12 °C), el mundo de las cavernas conserva perfectamente mucha evidencia antropológica y paleontológica. Algunos de estos restos –huellas humanas y de animales extintos, el arte rupestre de las paredes– se encuentran casi exclusivamente en este tipo de cuevas. Se entra en grupos reducidos. La gran cueva de Arcy permaneció deshabitada miles de años.

Los primeros rastros recientes aparecen en una de sus lagunas interiores, donde se han encontrado monedas y piedras esculpidas que dan cuenta de un lugar que pudo ser utilizado en ceremonias y rituales medievales. Desde entonces, sus asombrosas formaciones de columnas y estalactitas fueron su principal atractivo, hasta que en 1990 se descubrió la figura pintada de un íbice equilibrándose en una de sus escarpadas paredes. Pronto fue un pájaro, después apareció un oso; luego, unos mamuts. Para la gente del pueblo, lo verdaderamente sorprendente es que los dibujos hayan resistido a la profunda limpieza con ácido muriático que sufrió la cueva en 1976 por orden de la alcaldía.

Bajo tierra, a menudo se nos revela la evidencia de breves momentos en la existencia. Estas instantáneas,

de calidad excepcional, narran el principio de la historia de la humanidad. El tiempo se acumula verticalmente, hundiéndose y enterrando las cosas. A través de las cavernas se accede a sus intersticios. La cueva guarda un silencio que la humedad entibia.

Hasta hace muy poco se presumía que la explosión del arte sucedió en Europa con la llegada del *Homo sapiens*. Lo interesante de encontrar arte rupestre mucho más antiguo, es que podemos inferir que la expresión artística se da probablemente en todo el mundo a la vez.

Comparados con los trabajos de Sulawesi, las pinturas de las cuevas de Arcy-sur-Cure, como las de Chauvet o Lascaux, dan cuenta de que ciertos rituales, técnicas y motivos –como escupirse con tinta las manos para imprimir en el muro su negativo– se perpetuaron durante años, como una especie de lenguaje artístico común, anterior a las primeras sociedades.

Podemos imaginar, dijo Piglia en la casa central de la Universidad de Talca, que el primer narrador fue un viajero y que el viaje es una de las estructuras centrales de la narración. Pero como sabemos que no hay un origen único, aclara, también “podríamos imaginar que el otro primer narrador ha sido el adivino de la tribu, el que narra una historia posible a partir de rastros y vestigios oscuros (...) indicios que no se terminan de comprender (...) alguien que leía signos, que leía el vuelo de los pájaros”, y que para descifrarlos necesitaba construir un relato.

Para Piglia, la reconstrucción de una historia cifrada a partir de ciertas huellas, para recuperar “una realidad ausente, un sentido olvidado” (el relato como investigación), sería otro modo primitivo de narrar, muchísimo más antiguo que el hilo negro.

Luego de una hora y media de caminata tierra adentro, pienso en el exterior como un paisaje hueco, la fachada engañosa de un bosque junto a un río apacible escondiendo el discreto macizo de roca, mientras los verdaderos cauces transcurren bajo la superficie. Abajo, en los intersticios, una profundidad anterior se interna en las cavidades geológicas del tiempo.

A medida que descendemos, las concreciones de piedra en la penumbra –cortinas y barridos de caliza, columnas y grandes bóvedas con simas dentadas por enormes estalagmitas y estalactitas que dan forma a seis grandes salas subterráneas– evocan las ruinas de una civilización perdida. Sus templos decorados con relieves lucen figuras irreconocibles, que van cambiando con el silencio y la oscuridad.

Al fondo de la caverna, el techo comienza a acercarse y la cueva se hace cada vez más baja. Solo al final, sobre un suelo de losas pulidas, hay pintado un grupo de animales. Las líneas son simples. Pájaros de un trazo, dos colmillos y la trompa de un mamut. Los contornos de algunos detalles. La línea de sus movimientos, el gesto que impresiona a un cavernícola.



Bajo tierra, a menudo se nos revela la evidencia de breves momentos en la existencia. Estas instantáneas narran el principio de la historia de la humanidad.

Puede que los dibujos de Arcy-sur-Cure no parezcan deslumbrantes, pero están ahí, narrando en silencio la misma escena desde hace miles y miles de años. ¿Qué sentido pudo haber tenido entonces pintar algo que no existe? ¿Se trata de una simple representación o es una pieza de arte narrativo? ¿Es la representación de una escena o son planos de distintas épocas superpuestas en el mismo espacio?

En la alocución inaugural del coloquio *Artescrituras*, en Madrid, César Aira propone otra narración precursora, una variante procedimental, aunque enseguida reconoce que como mito de origen es bastante dudoso. “Contarles a los amigos o a los vecinos de caverna cómo cacé un bisonte es un simple acto de comunicación, al que la lengua es puramente funcional; pero contarles la historia que sugieren esos bisontes y cazadores en la pared... eso bien podría ser un anticipo de literatura”. Aira imagina un comienzo posible de la literatura como descripción o interpretación fabulosa de un dibujo o una estatua. “La mediación de las imágenes impone una distancia, y la distancia crea un espacio, en el que las palabras pueden resonar y multiplicar su expresión más allá de lo utilitario”, dice.

En *La escritura de las piedras*, Roger Caillois va más lejos y ve en las mismas líneas de las piedras –no en las figuras recreadas sobre ellas– el origen del lenguaje. Nunca sabremos si las pinturas se aprovecharon de los contornos rugosos de las cuevas, o fueron esos volúmenes, esas texturas, las que dieron origen a las primeras formas narrativas. [S]



Ilustración: Sebastián Illabaca

“Mediante el trabajo ha sido como la mujer ha podido franquear la distancia que la separa del hombre. El trabajo es lo único que puede garantizarle una libertad completa”.

- Simone de Beauvoir

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.

UDPDIGITAL



La Universidad Diego Portales pone a disposición del público todo su material digital.

Alrededor de 500 conferencias y entrevistas (Moore, Smith, Zurita, Ai Wei Wei, Díaz-Merced, Zambra, Abramson, Kapoor, Cordua, Vargas Llosa, Torretti, entre otros), podcasts, documentos literarios, revistas (Santiago, 180, Grifo y Dossier), los primeros 23 años del diario La Nación, además; cerca de 10 mil fotografías de colecciones y fondos, y mucho más.

Revisa todo el material disponible en
WWW.UDP.CL/NOTICIA/UDPDIGITAL