

¿Te perdiste una edición previa?

POPULISMOS

ROBOTS

HONGOS

LA CALLE

EXTRACTIVISMO

ESCUELA

CENTROAMÉRICA

EXTRA-TERRESTRE

MUERTE

No parece haber controversia entre las diversas maneras de definir el término comunidad, aunque sí hay diversidad en las formas que toma y en cómo evoluciona el concepto en diferentes culturas y periodos. En este tenor, ¿qué ocurre con el conjunto de personas vinculadas por obligaciones y dinámicas de reciprocidad cuando nuestro entendimiento del término “persona” trasciende el ámbito de lo humano?

CARLOS MONDRAGÓN

Hay hippies y punks alrededor de la fogata en el desayuno. Grey Bear y Plover, ataviados en playeras tie-dye y suéteres, están sentados confeccionando joyería con chaquiras. Asha y Tony, vestidos de negro, trabajan concentradamente pedazos de cuero. [...] Sunflower respira profundamente y el aire húmedo del bosque se mezcla con con el humo, el sudor, el café y el pachuli.

MICHAEL I. NIMAN

[...] ver jugar a otros no es muy bien visto entre algunos círculos hardcore del mundo gamer y entre padres de familia (¡oh, ironía!) porque solo es “ver” y no “jugar de verdad”.

ÁUREA XAYDÉ ESQUIVEL FLORES

No llamaríamos manada a tres leones suspicaces y de mecha corta que acaban de encontrarse en la sabana. Los grupos, no solo de animales sino de cualquier entidad viva, tienen mecanismos de integración y cohesión, y es precisamente eso lo que los hace comunidades.

ALEJANDRA ORTIZ MEDRANO

Villa Plateada 2.0 no consideró lo obvio: la mayor parte del sufrimiento del mundo ha sido provocado por forasteros que llegan y tratan de levantar utopías “en medio de la nada”. Ese sitio no existe. Y no podemos generar una comunidad instantánea en un lugar donde ya hay una. Eso no es más que una conquista.

SHEERLY AVNI

Aunque sea incapaz de describir mis sensaciones en aquel momento, ser monaguillo era como ser boy scout o formar parte del Pentatlón. No tenía un carácter exclusivamente religioso sino de grupo. Y como toda comunidad se encriptaba para los iniciados. Yo me asumí como uno.

LUIS FELIPE PÉREZ



 revista.unam

 revista_unam

 revista_unam

¡Te la enviamos!
suscripciones@revistadelauniversidad.mx



Visita nuestra plataforma digital:
www.revistadelauniversidad.mx

COMUNIDAD

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO

NÚM. 902, NUEVA ÉPOCA

\$50 ISSN 0185 1330

COMUNIDAD

¿Para qué sirven las comunidades? ¿En qué nos apoyan y cómo nos limitan? ¿Qué son los Encuentros Arcoíris? ¿En qué consiste la comunidad? ¿Son positivas las redes sociales para nuestra salud mental?

Roberto Abad • Sheerly Avni
Mari Carmen Barrios Giordano
Juan Carlos Bautista • Wenceslao Bruciaga • Elisa de Gortari
Christopher Domínguez Michael
Charles Fréger • S. Juliana Granados • Soledad Jiménez Tovar
Benjamín Maldonado Alvarado
Roger Magazine • Carlos Mondragón
Michael I. Niman • Alejandra Ortiz Medrano • Edmundo Paz Soldán • Luis Felipe Pérez • Lucía Pi Cholula • Irma Pineda • Ana Ruiz Valencia • Megan Speers • Olivia Teroba • Eileen Truax

LA LECTURA
EN TIEMPOS
DE GAMERS

ÁUREA XAYDÉ ESQUIVEL FLORES

EL LEGADO
DEL GIEI

JOHN GIBLER Y MARCELA TURATI

ENTREVISTA A
LUCÍA LIJTMAER

MAURO LIBERTELLA

EL FRACASO
DE LAS REDES
SOCIALES

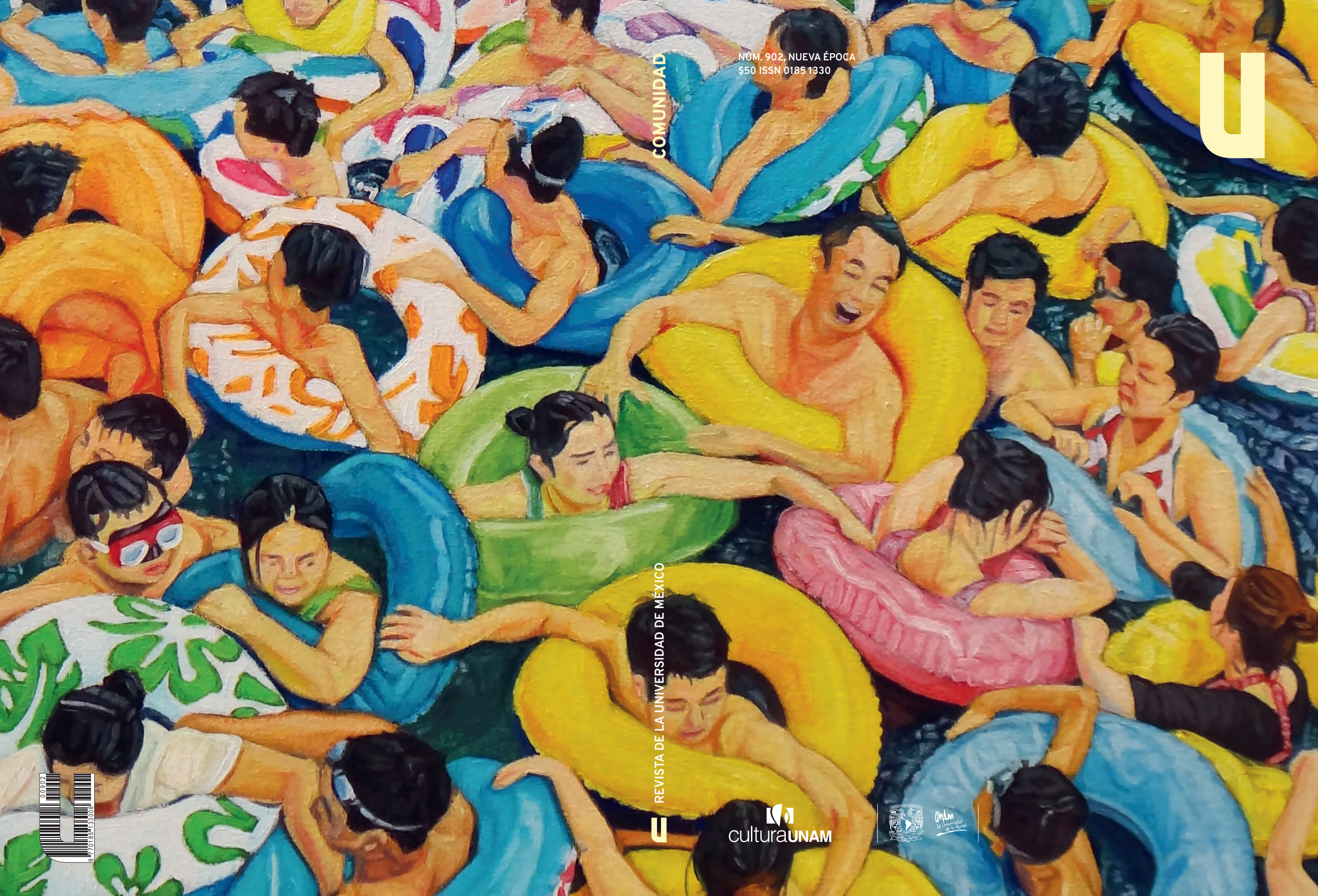
ALEJANDRO GONZÁLEZ ORMEROD

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO









COMUNIDAD

NÚM. 902, NUEVA ÉPOCA
\$50 ISSN 0185 1330

U

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO



culturaUNAM



UNAM
la Universidad
de la Nación



RECTOR
Dr. Enrique Graue Wiechers

COORDINADORA DE DIFUSIÓN CULTURAL
Dra. Rosa Beltrán

CONSEJO ASESOR UNIVERSITARIO
Lic. Anel Pérez
Dr. William H. Lee Alardín
Dra. Mary Frances Teresa Rodríguez
Mtra. Socorro Venegas
Dra. Guadalupe Valencia García

CONSEJO EDITORIAL
Miguel Alcubierre
Magalí Arriola
Nadia Baram
Roger Bartra
Jorge Comensal
Abraham Cruzvillegas
José Luis Díaz
Julieta Fierro
Luzelena Gutiérrez de Velasco
Hernán Lara Zavala
Regina Lira
Pura López Colomé
Frida López Rodríguez
Malena Mijares
Carlos Mondragón
Emiliano Monge
Paola Morán
Mariana Ozuna
Herminia Pasantes
Vicente Quirarte
Jesús Ramírez-Bermúdez

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL
Andrea Bajani
Martín Caparrós
Alejandra Costamagna
Philippe Descola
David Dumoulin
Santiago Gamboa
Jorge Herralde
Fernando Iwasaki
Edmundo Paz Soldán
Juliette Ponce
Philippe Roger
Iván Thays
Eloy Urroz
Enrique Vila-Matas

NÚM. 902, NUEVA ÉPOCA
NOVIEMBRE DE 2023

DIRECTORA
Dra. Guadalupe Nettel

COORDINADOR EDITORIAL
Pablo Duarte

COORDINADORA DE REVISTA DIGITAL Y MEDIOS
Yael Weiss

JEFA DE REDACCIÓN
Sandra Barba

CUIDADO EDITORIAL
Claudina Domingo

EDITOR DE ARTE
Papús von Saenger

DISEÑO Y COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA
Rafael Olvera Albavera

DERECHOS DE AUTOR
Blanca Estela Díaz

INVESTIGACIÓN Y ARCHIVOS
Verónica González Laporte

DISTRIBUCIÓN
América Sánchez

COMUNICACIÓN Y RELACIONES PÚBLICAS
Abril Peña

VINCULACIÓN Y PROYECTOS PARA JÓVENES
Yvonne Dávalos

EDICIÓN WEB Y DISEÑO DIGITAL
Andrés Villalobos

ASISTENCIA EDITORIAL
Elizabeth Zúñiga Sandoval

FOTOGRAFÍA
Javier Narváez

DISEÑO DE LA NUEVA ÉPOCA
Roxana Deneb y Diego Álvarez

SERVIDORES, BASES DE DATOS Y WEB
Fabian Jendle





Un documental de Pavel Giroud (Cuba, 2022)

El perturbador testimonio del poeta
que se declaró contrarrevolucionario

ESTRENO

24 de noviembre
22:00 h

Retransmisión
Domingo 26 | 23:00 h



IZZI ▶ CANAL 20 | TELEVISIÓN ABIERTA ▶ CANAL 20.1 | DISH • SKY • MEGACABLE ▶ CANAL 120



*La vida no ocupó la Tierra tras un
combate, sino extendiendo una red
de colaboración por su superficie.*

LYNN MARGULIS

*Formar parte de la sociedad es un
fastidio, pero estar excluido de ella
es una tragedia.*

OSCAR WILDE

ÍNDICE

4 EDITORIAL

Guadalupe Nettel

DOSSIER

7 EL BOSQUE HUMANIZADO

Carlos Mondragón

14 TU LAADU / QUIÉNES SOMOS

Irma Pineda

17 EL FRACASO DE LAS REDES SOCIALES ES UN TRIUNFO PARA LAS COMUNIDADES DE VERDAD

Alejandro González Ormerod

25 SIN DESPLUMARNOS

Alejandra Ortiz Medrano

33 LA BODA DE MI MEJOR AMIGO: LA PARADOJA DEL MATRIMONIO IGUALITARIO EN MÉXICO

Wenceslao Bruciaga

40 TRAS CORTINAS DE NERVIOS Y MAREOS

Juan Carlos Bautista

42 SALIR DE VILLA PLATEADA

Sheerly Avni

49 WANDERLUST

Megan Speers

59 LA CASA DEL ATAÚD

ADELANTO DE NOVELA

Edmundo Paz Soldán

65 ¿JAMÁS HEMOS SIDO TAN LIBRES COMO BAJO EL COLONIALISMO?

Benjamín Maldonado Alvarado

73 UN KARATECA MÍSTICO

Luis Felipe Pérez

80 SVETLANA, O DE LA INTERFRONTERA

Soledad Jiménez Tovar

86 LET'S PLAY. LA LECTURA EN TIEMPOS DE GAMERS

Áurea Xaydé Esquivel Flores

92 LA GENTE DEL ARCOÍRIS

FRAGMENTO

Michael I. Niman

101 MÁS ALLÁ DE LA COMUNIDAD: LECCIONES DE LA VIDA SOCIAL DE UN PUEBLO

Roger Magazine

ARTE

108 CHARLES FRÉGER: MASCARADAS, OTREDAD Y MUNDOS CONTINGENTES

Ana Ruiz Valencia

PANÓPTICO

EL OFICIO

- 118 EL HUMOR COMO HERRAMIENTA PARA LAS SITUACIONES DIFÍCILES**
ENTREVISTA CON LUCÍA LIJTMAER
Mauro Libertella

EN CAMINO

- 123 UNA ALINEACIÓN DE TRABAJADORES INMIGRANTES**
Eileen Truax

ALAMBIQUE

- 127 EL MISTERIOSO CASO DE LA GARRAPATA Y LA ALERGIA A LA CARNE ROJA**
Elisa de Gortari

ÁGORA

- 131 EL LEGADO DEL GIEI: UNA VACUNA CONTRA LA IMPUNIDAD**
John Gibler y Marcela Turati

PERSONAJES SECUNDARIOS

- 136 LA JOUTE LACHENAIS, REVOLUCIÓN Y PODER EN HAITÍ**
S. Juliana Granados

OTROS MUNDOS

- 139 AVENTURAS DE UNA ENTREPIERNA VELLUDA**
Mari Carmen Barrios Giordano

CRÍTICA

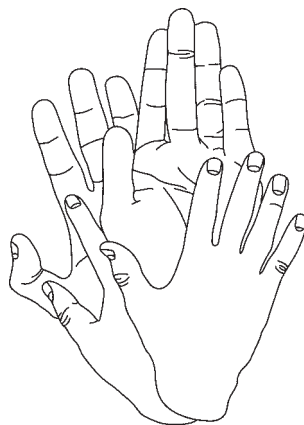
- 144 LA VORÁGINE**
JOSÉ EUSTASIO RIVERA
Christopher Domínguez Michael

- 147 A RÍO REVUELTO**
MARICELA GUERRERO
Lucía Pi Cholula

- 151 CABALLERÍA MUTANTE. LITERATURA FANTÁSTICA CUBANA**
JOSÉ A. CANTALLOPS Y YOSS (COORDS.)
Roberto Abad

- 156 TODAS LAS ESQUIZOFRENIAS**
ESMÉ WEIJUN WANG
Olivia Teroba

- 161 NUESTROS AUTORES**



EDITORIAL

El hecho de que las primeras bacterias se hayan organizado, hace más de tres mil millones de años, en comunidades complejas llamadas estromatolitos constituye —nos dicen los biólogos evolucionistas— la prueba de que la cooperación es la mejor estrategia que han encontrado los organismos para sobrevivir en nuestro planeta. Lejos de haberla olvidado, la mayoría de las especies —de todos los reinos, tamaños y entornos— sigue perfeccionándola, a tal punto que eminencias como Lynn Margulis aseguran que la evolución se basa en las formas más exitosas de hacer comunidad, y no en la supremacía del más fuerte como creen algunos. Tomemos por ejemplo a los primates, nuestros parientes más cercanos, y veremos que casi todos, desde los gorilas hasta los bonobos y los monos tití, forman grandes grupos estructurados de diversos tamaños, pequeñas sociedades que no sería exagerado llamar *comunidad*. Desde la época de las cavernas, los seres humanos hemos hecho lo mismo. La vida gregaria nos da seguridad, un sentido de pertenencia y también —en muchos casos— una identidad. Entre las innumerables ventajas que ofrece está la posibilidad de que alguien nos alimente y nos cuide cuando lo necesitemos, ya sea en la infancia, en la enfermedad o en la vejez. Sin embargo, una comunidad nos exige también retribución y compromiso, espera que velemos por el bien de los demás y que, si es necesario, prioricemos ese interés colectivo sobre nuestro bienestar individual.

En este número, la *Revista de la Universidad de México* te invita a conocer comunidades muy diversas entre sí —desde las conformadas por virus y conejos hasta las que establecen las redes sociales— y algunas de sus problemáticas. En su texto “Un bosque humanizado” el antropólogo Carlos Mondragón explica cómo para algunas sociedades en estrecho contacto con la naturaleza, la comunidad trasciende los límites de la especie, de manera que los seres humanos no solo conviven con el bosque, sino que pueden aprender cosas muy específicas —como poemas y canciones— nada más y nada menos que de las plantas. Áurea Xaydé Esquivel explora el mundo de los *gamers* y describe cómo funcio-

nan esas pequeñas asociaciones virtuales a las que se adhieren tantos jóvenes. ¿Y qué hay de las redes sociales? ¿Crean realmente comunidad o constituyen simplemente un modo de enajenarse? Esta es la pregunta que dispara el texto de Alejandro González Ormerod. Benjamín Maldonado te explicará en qué consiste el término *comunalidad*, acuñado por Floriberto Díaz, y en qué se asemejan las luchas de los pueblos originarios a la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial. De la mano de Wenceslao Bruciaga asistirás a una orgiástica boda gay, pero también a una reflexión sobre cómo el matrimonio igualitario ha socavado la identidad de ese grupo antes tan cuestionador del *mainstream*. ¿Has escuchado hablar de los Encuentros Arcoíris, festivales de la vida silvestre que tienen lugar en diversos países del mundo a lo largo de todo un mes? Se trata de una comuna efímera, como una pequeña aldea hippie, en donde en vez de casas hay tiendas de campaña. El texto de Michael I. Niman te dará una idea de la cotidianeidad en uno de esos singulares eventos.

A pesar de que todos los días surgen comunidades virtuales, como Instagram o Facebook, los humanos que habitamos en las grandes ciudades nos sentimos cada vez más solitarios. Con la llegada de la Revolución industrial, las familias se han reducido a su mínima expresión. El neoliberalismo nos ha hecho creer que lo más importante de todo es el individuo y sus necesidades materiales. Este modo de entender la vida, que se presenta como una no-ideología o puro sentido común, es en realidad el producto de una cultura en decadencia —la capitalista— y va en contra de eso que los estromatolitos aprendieron hace miles de millones de años. Quizá sin saberlo, mientras damos vueltas y vueltas, ansiosos como leones enjaulados en departamentitos, sin saber exactamente qué nos duele, echamos en falta la vida comunitaria y esa añoranza ignorada ha despertado en nosotros un profundo y asfixiante sentimiento de desconexión que se expande entre los individuos de nuestra especie como una pequeña pandemia.

Guadalupe Nettel



Marianne North, *Nepenthes northiana*, 1876 ©



EL BOSQUE HUMANIZADO

Carlos Mondragón

Las referencias etimológicas coinciden en que el sonido "comunidad" se deriva del latín *communitas*, un nominativo compuesto por el prefijo *com/comeine*, que significa "conjuntamente", "en común", añadido al radical *munis/munia*, referente a "servicio", "deber" u "obligación" de carácter público. Haciendo este desglose lingüístico, *communitas* se suele describir como un conjunto de personas vinculadas entre sí por intereses colectivos y bajo el cumplimiento de obligaciones recíprocas.

No parece haber controversia entre las distintas maneras de definir el término *comunidad*, aunque sí hay diversidad en las formas que toma y en cómo evoluciona el concepto en diferentes culturas y periodos. En este tenor, ¿qué ocurre con el conjunto de personas vinculadas por obligaciones y dinámicas de reciprocidad cuando nuestro entendimiento del término *persona* trasciende el ámbito de lo humano? Dicho de otra manera, ¿qué forma cobra la comunidad cuando la condición de persona se extiende para incluir a seres animales, incluso vegetales, por no mencionar presencias intangibles o sobrenaturales?

Desde hace dos décadas realizo la mayor parte de mi trabajo etnográfico en el pequeño archipiélago de Melanesia. Este lugar se llama Vava en la lengua de su gente, un sonido que evoca el crecimiento vivo alrededor del cual se configuran sus vidas y sus islas, pero para el resto del mundo se conocen como Islas Torres, en honor a un explorador portugués de fama menor que nunca las visitó.

Las Islas Torres son un grupo de seis pequeñas ínsulas que, en términos cartográficos, están dejadas de la mano de Dios, ya que prácticamente no aparecen en ningún mapa. Ubicadas en la frontera oceánica de Vanuatu con las Islas Salomón, en el Pacífico occidental, representan una hilera minúscula de puntos de tierra, seres vivos y presencias espirituales suspendidos sobre una vasta región marítima. Como lo relata su mito de origen,

turalaleza múltiple de una gama extensa de seres, presencias y personas que constituyen una comunidad extraordinaria.

Conviene recordar que el medio físico de las Islas Torres, como el resto de los archipiélagos de Oceanía, no es estático: es un entorno dinámico constantemente modificado por los desplazamientos cíclicos —diarios, mensuales y anuales— de las mareas, los vientos, los seres humanos, los animales, y sí, también de

Los muertos también viven en aldeas, poseen lanchas de motor, cazan, pescan, organizan danzas y andan por los senderos del bosque.

las Islas Torres nacieron cuando el creador del cosmos terminó de moldear las tierras altas del océano-mundo. Al sacudirse los grumos de tierra primordial de sus manos, estos cayeron y se dispersaron sobre la periferia del Mar del Coral, dando forma al pequeño rosario de montículos de fertilidad que aquí me conciernen.

La población humana de este microarchipiélago es escasa: cuenta con menos de mil residentes de etnicidad melanesia esparcidos entre cinco islas y ocho aldeas. Desde la perspectiva de nuestra modernidad global, estas islas son pequeñas y vulnerables, con carencia de oportunidades, sin servicios básicos —falta de electricidad, educación y salud precarias—, y muy alejadas de los centros regionales y globales de comercio. Pero cada grumo de suelo fértil en este cosmos isleño tiene su nombre y su historia, y para sus residentes estas islas ni son minúsculas ni están alejadas de ningún lado. Por el contrario, son el centro del universo. En su superficie crece desde hace milenios un bosque atravesado por las diligencias, las relaciones productivas y la na-

los espíritus ancestrales y primordiales con quienes los residentes de estas islas guardan relaciones cotidianas. En esta sociedad, el mundo de los muertos coexiste con el de los vivos. Este mundo sobrenatural está empalmado con el nuestro y representa una versión especular del universo físico. Los isleños dicen que somos las sombras de ese mundo, una versión imperfecta del mismo, hacia cuyas virtudes y alegría hay que aspirar. Los muertos también viven en aldeas, poseen lanchas de motor, cazan, pescan, organizan danzas y andan por los senderos del bosque. Y no están solos: a los espíritus ancestrales les acompañan espíritus primordiales, energías incomprensibles y los espíritus de los animales y plantas que también son parte del cosmos.

La coexistencia de los mundos de vivos y muertos nos advierte que el respeto hacia las cosas del bosque no es producto de una visión romántica de la naturaleza. Es resultado de una manera de conocer y comportarse con el mundo circundante como un espacio compartido con una comunidad dilatada de seres intangibles e invisibles, pero siempre presentes.

El comportamiento que mostramos en cualquier parte del mar y del bosque está determinado por las reciprocidades, obligaciones y consideraciones que nos impone esta visión relacional del mundo.

Estos son los ámbitos del océano-mundo de Melanesia: ecologías, topografías y mares imbricados, habitados por seres humanos y no humanos cuyas presencias y actos se combinan y traslapan para conformar una enorme red generativa de causas y efectos medioambientales, así como de producción, consumo, creación y destrucción.

El bosque que cubre las islas es el escenario privilegiado en el cual se origina y se desarrolla toda esta actividad. Lo describo como un bosque humanizado porque lo imaginamos desde el punto de vista de las personas humanas que somos, toda vez que representamos a los agentes preponderantes de la forma que toma el bosque y todo lo que hay en él. Son humanos los que gestionan los nexos generativos del suelo y del mar, los que viven en simbiosis con este bosque y sus contenidos desde hace más de tres milenios. Pero no es exclusivamente humana la experiencia y la transformación del bosque. Existen otros seres, otras personas, indispensables para entenderlo como una comunidad más-que-humana. Uno de esos seres, acaso el más importante desde la perspectiva de los humanos, es el humilde ñame.

Para comprender mejor la extraordinaria naturaleza del ñame, y su relevancia como persona no humana, resulta instructiva una breve viñeta etnográfica.

Un día, en el transcurso de mis primeros veintidós meses de residencia inicial en las Islas Torres, me encontraba grabando canciones tradicionales con Fred Vava, uno de los

maestros y amigos más cercanos que he tenido en ese lugar. Lo escuchaba cantar a la sombra de un viejo árbol de mango. Mientras sudaba a chorros, tras terminar cada canción, lo interrogaba con diligencia taxonómica por el nombre de la persona y el linaje al que pertenecían los derechos tradicionales de la pieza.

En mi ingenuidad académica, llevaba meses compilando un registro de pertenencia y autoría individuales de cada fragmento de sabiduría al que me permitieron acceso: nombres, topónimos, recetas, fórmulas artesanales, estilos de navegación —todo era sujeto de mi motivación organizacional en aras de aco-



Maria Sibylla Merian, *Piña con oruga, crisálida, dos mariposas y una catarina*, 1701-1705. British Museum ©



Georg Dionysius Ehret, *Magnolia altissima* y su semilla, 1731 ©

modar de la mejor manera posible los datos etnográficos dentro de categorías preestablecidas de conocimiento antropológico—. En ningún momento se me ocurrió que esas categorías taxonómicas pudieran ser productos de personas no humanas. Nunca se me había ocurrido que la condición de la persona, con la agencia y creatividad que la acompañan, no fuese exclusiva de los humanos ni que se extendiera al resto de la comunidad del bosque humanizado.

—Esta última canción, ¿a quién pertenece? —le pregunté a Fred.

—A un ñame —respondió.

—Es decir, ¿el nombre del custodio de la canción es igual al del ñame comestible?

—Su nombre era un ñame porque él era un ñame.

—El autor de la canción... ¿era un ñame?

Fred se quedó callado, me buscó la mirada con cierta preocupación, como se hace con un niño que no comprende una obviedad, y me respondió con paciencia y ternura:

—Sí, Carlos... era un ñame.

El ñame (*Dioscorea alata*) es el tubérculo esencial en la dieta isleña. Parece un camote de gran tamaño o una papa sobredimensionada y multiforme. Constituye el cultivo central de los huertos de las Islas. Es el resultado principal del esfuerzo hortícola de los isleños, así como el cultivo paradigmático no solo de las Islas Torres sino de cientos de comunidades lingüísticas y culturales del gran rompecabezas marítimo de Melanesia.

Como todo tubérculo, el ñame no da semillas. Su cultivo se realiza recortando un esqueje, o pedazo de ñame cosechado, para enterrarlo de nuevo en el suelo y dejar que crezca otra vez. Así, el cuerpo del ñame siempre es el mismo: desde que el primer ancestro humano lo cultivó, cada esqueje y cada ñame que genera forman parte de una cadena ininterrumpida que tiene su origen en un cuerpo de inicio, una suerte de ñame primordial. Esta cualidad genealógica es equiparable a la de los humanos, que somos el resultado de concatenaciones genealógicas que tienen como origen la actividad procreadora de una ancestra inicial (en Islas Torres todas las ancestras originales son femeninas). El ñame, como el ser humano, forma parte de un cuerpo colectivo y a la vez singular que se prolonga en el tiempo y el espacio.

Como producto constituido tanto por el trabajo humano como por la vitalidad del suelo fértil —ese suelo primordial del que se formaron las islas en el inicio del océano-mundo—, el ñame conforma una entidad cuya pervivencia coincide y depende de su relación con las

personas humanas que lo cultivan, lo cosechan, lo consumen y que, al reinsertar en el suelo cada esqueje, garantizan su continuidad. Es por eso que a los ñames se les considera consustanciales a las personas y al suelo ancestral (en este caso, el huerto de cada linaje y familia isleña) con los que están inmersos, desde sus orígenes, en ciclos de reciprocidad y reproducción.

Es preciso entender esta imbricación genealógica en términos fenomenológicos, concretos: el ñame como persona no es un símbolo ni una representación; es una realidad. Es una persona, y como toda persona posee agencia, perspectiva, actividad creadora... incluyendo la capacidad de componer una canción tradicional y transmitirla a sus congéneres humanos.

tos. Durante el festival de los primeros frutos, lo decoran como a una persona, con un sombrero especial y con ornamentos hechos con conchas y plantas mágicas. Como es una falta de respeto hablar mientras se come un ñame, siempre se consume en silencio. Este conforma la carne del hombre, su fuerza y su virilidad. El ñame crece de nuevo en cada estación, pero se considera uno mismo en su continuidad.

El ñame es excepcional, pero se arraiga y se sostiene en una red relacional cuyo nexo central es el huerto isleño. El huerto es el sitio del suelo fértil que nutre al ñame junto con una amplia variedad de cultivos complementarios: la mandioca, el camote dulce, el melón, la kava (una pimienta con propiedades psicoactivas), la papaya, el mango, el cocotero, y

El ñame, como el ser humano, forma parte de un cuerpo colectivo y a la vez singular que se prolonga en el tiempo y el espacio.

El misionero marista y etnólogo francés Maurice Leenhardt, quien vivió durante treinta años entre los pueblos kanakos de la Nueva Caledonia, al sur de Vanuatu, fue uno de los extranjeros que mejor entendió que "la expresión de este ciclo [es decir, la proyección de la existencia del hombre en el ñame] no es una metáfora". En su obra maestra etnológica, *Do Kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio*, Leenhardt ofreció una de las descripciones más tempranas, claras y elegantes acerca de la naturaleza del ñame en Melanesia:

El ñame es cosa humana. Como nace dentro de la tierra en la que se descomponen los ancestros —se encuentran en un estado difuso, por así decirlo—, el ñame es la carne de los ances-

muchos más. Los huertos de las Islas Torres son sitios de forma, límite y contenido variados dispersos sobre la mayor parte de la superficie terrestre de las cinco islas habitadas. Los linderos y organización interna de cada huerto de este mosaico socioambiental se encuentran ocultos bajo la densa vegetación que recubre el territorio visible de las islas.

Por su propia naturaleza, los huertos son sitios efímeros en el tiempo y el espacio. Al igual que los humanos y los ñames, son fenómenos históricos. Poseen sus propios ciclos y ritmos según el momento en que son desmalezados, sembrados, cosechados y dejados en barbeche. No es casual que a cada huerto se le asigne un nombre propio y un pasado genealógico. Sus nombres constituyen parte del conoci-

to acumulado y heredado en cada linaje en las Islas. El huerto isleño constituye, en suma, un auténtico artefacto fractal. Es una creación singular, dado que surge del esfuerzo colectivo, pormenorizado y artesanal de las personas que lo producen. Pero también forma parte de un mosaico socioambiental en constante transformación.

Varios factores influyen en el patrón de dispersión de semillas arbóreas —y, por lo tanto, la concentración de ciertas especies en distintas partes del bosque—, entre los que se incluyen la limpieza periódica de los huracanes y el rebrote (posterior) de nueva vegetación —dominado, a su vez, por especies colonizadoras más robustas—; la dispersión semiestructurada de semillas durante las evacuaciones de animales como lagartijas y zorros voladores, cuyos desplazamientos diarios y áreas de anidación anuales también se sincronizan de acuerdo a las estaciones principales de los vientos. Finalmente, en la dispersión de especies arbóreas también influyen miles de años de transformaciones hortícolas y la movilidad de los patrones de asentamiento humanos que han implicado el cultivo preferencial de ciertos árboles que dan frutos comestibles, nueces y varios otros recursos.

Pero la dispersión diferenciada de especies arbóreas —y con ella la de animales que favorecen ciertas plantas y árboles, principalmente— se ve afectada, sobre todo, por el efecto de los vientos anuales, que sirven para recordar que el cosmos relacional de las islas está siempre en distintos estados de movimiento y transformación, sujetos a ritmos mucho más amplios de cambio estacional.

Los vientos alisios soplan del sudeste al nordeste durante poco más de la mitad del año solar. Parecen un enorme ventilador cósmico

que nunca se detiene: sopla noche y día durante meses. Los vientos contraalisios o ciclónicos, su contraparte, suelen traer huracanes (y largas calmas) desde el norte y el occidente. Este ciclo de vientos se traduce en que los costados de barlovento (sur y oriente) de cada isla son más húmedos y tienden a estar dominados por variedades arbóreas más altas, frondosas y de hojas perennes. En cambio, los costados de sotavento (norte y poniente) de las islas tienden a ser más secos, y se caracterizan por árboles de hojas caducas, bosques de bambú, arbustos dispersos y pastizales gruesos. A su vez, la concentración de ciertos tipos y volúmenes de peces en los arrecifes circundantes también se diferencia según ciclos diarios, lunares y anuales, de acuerdo a las calmas, las mareas y el oleaje, en los que tienen influencia, entre otros factores, la acción de los vientos estacionales.

Aquí conviene observar que el efecto de los vientos no solamente se limita a la vitalidad y dispersión de cosas sobre la tierra, sino que también se extiende al mar y su disposición en torno de las islas. Así, los arrecifes de barlovento se explotan durante la temporada anticiclónica, de noviembre a marzo, cuando los vientos del sureste y el oleaje son mínimos. La pesca de agua profunda se reserva para este tiempo, que representa la temporada más alta de traslados de humanos, y animales, entre las islas. Por el contrario, el buceo y la pesca en los arrecifes de sotavento se realizan durante la estación de vientos alisios.

A su vez, las formas de tenencia marina y costera están íntimamente ligadas a los niveles de las mareas, que por su parte siguen el cambio de posición de la luna en su ciclo mensual. Las mareas surten un efecto directo sobre los distintos momentos del día, la semana,

el mes y el año solar que se dedican a la cosecha del mar, las lagunas de manglar y los pastos marinos en aguas poco profundas, que son visitadas por manatíes. Por último, las mareas afectan las lentes de agua dulce que se encuentran debajo de cada pequeña isla, y que son las únicas fuentes de agua potable que sostienen la vida humana, animal y vegetal en el pequeño archipiélago.

El ñame, que ocupa un lugar privilegiado en el centro del huerto, hace las veces de persona-cultivo. Humanos y ñame constituyen la dualidad de personas a partir de cuyos actos de ancestría compartida y continuidad generativa toma forma el resto del rompecabezas hortícola, arbóreo y marino de las Islas Torres. Su generatividad se extiende más allá de los lími-

tes del huerto, hacia los árboles, las plantas, los arrecifes y los animales que conforman la totalidad del territorio isleño. A esta congregación enorme, multiforme, multiespecie, de personas, presencias y cosas personificadas la describo como el cosmos relacional, el bosque humanizado y la verdadera comunidad de las Islas Torres, en Melanesia.

Lo que desde afuera percibimos como una diminuta selva tropical, perdida en un rincón remoto del océano Pacífico, guarda una riqueza de enseñanzas desde las cuales podemos no solo entender mejor aquellos parajes, sino repensar y reflexionar con perspectivas novedosas nuestros conceptos de persona, medio ambiente y comunidad, en resumen, nuestros horizontes de realidad. **U**



Anónimo, *Bombacaceae*, 1824 ©

POEMA

TU LAADU

Irma Pineda

Tu laadu
 Laadu
 yanna ma gadxé si laadu
Paraa biaana lidxidu
Paraa zé riuunda stidu
Ma zitu nga biaana ridxi yaya sti' xahui
Ma biaanda guendanayeche' sti' ca guie'
 ni ruzaani' lu xtaani' jña
Ca xiiñe' ma qui zucaadiagaca' diidxa'
 ni biele' ndaani' ruaa bixhoze'
Ma bigani ca dxi guca' xcuidi
 rutuiluca' naa nuua gaca' stobi
Nisi ridxi raca ndaani' ti guidxi ro' nga riudiaga'
 ne tini sti' ca dxi ca
Bisiaandadu xa lá
ni bisibani laanu
 nácani yanna ti bandá' nuua guxiaya'
Tu laadu yanna
laadu
cani gucala'dxinu stobi nga ñacadu?

POEMA

QUIÉNES SOMOS

Irma Pineda

Quiénes somos
 nosotros
 los que ahora parecemos otros
Dónde quedó nuestra casa
A dónde se han marchado nuestros cantos
Lejos quedaron los alborotados gritos de la urraca
En el olvido está la alegría de las flores
 que iluminan los huipiles de mi madre
Mis hijos no escucharán las historias
 que nacieron de la boca de mi padre
Los días de mi infancia guardan silencio
 frente a la vergüenza de sentirme otro
No se oye más que el rumor de la ciudad
 los días oxidados
Hemos olvidado el nombre
que nos dio origen
 esa sombra que borrar quisiera
¿Quiénes somos ahora
nosotros
los que un día quisimos ser como los otros?



Procapit epla beati pauli ad romanos
nu presbiteru de omnibus diuine huius
torie libris. Capitulum primum.

Pater ambrosius tua michi munuscula perferens. detulit simi et suauissimas litteras: que a principio amicitia; fide probate iam fidei et veteris amicitie prebent. Vera enim illa necessitudo est et christi gloriose copulata: quam non utilitas rei familiaris. non presentia tantum corporis. non subdola et palpas adulatio: sed dei timor. et diuinarum scripturarum studia conciliant. Legimus in veteribus historiis. quodam lustrasse puincias. nouos adipsos populos. maria transisse: ut eos quos et libris nouerat. coram se viderent. Sic pythagoras memphiticus pater. sic plato egyptum. et architam tarentinum. eamque ora ytalie. que quondam magna grecia dicebatur: laboriosissime peraguit: et ut qui athenis migrat. et potens. cuiusque doctrinas academie gignasie psonabatur. fieret peregrinus atque discipulus: maleus aliena verecunde discere: quam sua impudenter ingerere. Denique cum litteras quasi toto orbe fugientes persequitur. captus a piratis et venundatus. tyranno crudelissimo paruit. dudus captiuis vindicta et seruus: tamen quia philosophus: maior emente se fuit. ad tyrannum. ladeo eloquentie fonte manantem. de ultimis hispanie galliarumque finibus quosdam venisse nobiles legimus: et quos ad contemplationem sui roma non traxerat: vnius hominis fama perduxit. Habuit illa etas inauditum omnibus seculis. celebrandumque miraculum: ut urbem tantam

ingressi: aliud extra urbem querebant. Apolloni? siue ille magus ut vulgus loquitur. siue phis ut pitagorici tradunt. intravit phas. pertransiit caucasicas. albános. scythas. massageras. opulentissima indie regna penetravit: et ad egeretum latissimo phryson amne transmissio puenit ad bragmanas: ut hyarcam in throno sedente aureos. et de tantali fonte potantem. inter paucos discipulos. de natura. de moribus ac de cursu dietu et fidei audiret docentem. Unde per elamitas. babilonios. chaldeos. medos. assyrios. parthos. syros. phenices. arabes. palestinos. reuersus ad alexandriam. perrexit ad ethiopiam: ut gignosophistae et famosissimi solis mensam videret in sabulo. Inuenit ille vir ubique quod disceret: et semper proficiens. semper se melior fieret. Scripsit super hoc plenissime octo voluminibus. phylotratatus.

Quid loquar de seculi hominibus: cum apostolus paulus. vas electionis. et magister gentium. qui de conscientia tanti in se hospitis loquebatur. dicens. An experimentum queritis eius qui in me loquitur testis. post damascum arabiamque lustratam. ascenderit iherosolimam ut videret petrum et manserit apud eum diebus quindecim. Hoc enim misterio hebdomadis et octogodadis: futurum gentium predicator instruendus erat. Rursusque post annos quatuordecim assumpto barnaba et tyro. reposuit cum apostolis euangelium: ne forte in vacuum curreret. aut cucurisset. Habet nescio quid latentis energie viue vocis adus: et in aures discipuli de auctoris ore transfusa: fortis sonat. Unde et eschipes cum rodi egularet. et legeret illa demosthenis



EL FRACASO DE LAS REDES SOCIALES ES UN TRIUNFO PARA LAS COMUNIDADES DE VERDAD

Alejandro González Ormerod

Las comunidades son complicadas y lo complicado cuesta. Las redes sociales se dieron cuenta de eso hace años. A raíz de las críticas por su papel en numerosos casos de violencia alrededor del mundo, el algoritmo de Facebook ahora castiga las discusiones políticas con el afán de volverse el estéril equivalente virtual de un centro comercial. Bajo el liderazgo de Elon Musk, X (antes Twitter) busca convertirse en una *super app* que brinde servicios más parecidos a los de Rappi, alejándose de su función de foro público. La nueva obsesión de TikTok es repetir el mantra de que no es una red social sino "una plataforma de entretenimiento". En su conjunto, todas las redes sociales han abandonado silenciosamente su promesa original de crear comunidad para convertirse en interfaces entre vendedores y consumidores.

A estas alturas es relativamente bien sabido que no son herramientas para la formación de comunidad, pero también es miope creer que fueron particularmente excepcionales en su comportamiento sociohistórico. A más de un par de décadas de su irrupción, los miedos que evocaron han sido sorprendentemente similares a los que provocaron sus predecesores tecnológicos, desde la televisión, pasando por la radio, la prensa móvil y la escritura en sí. Sin embargo, no parece que las redes digitales hayan dejado una huella tan marcada. Una relectura histórica nos demuestra por qué no hubo nada ni verdaderamente nuevo ni revolucionario en ellas.

Esto no significa que las redes sociales no hayan hecho daño; hay masacres atribuibles a Facebook y suicidios ligados a Instagram, pero también hubo consecuencias negativas tras la llegada de tecnologías tan inocentes como el libro de tapa blanda o la hoja volante. Será otro el momento para hacer un sobrio recuento de los daños, pero en esta ocasión, a veinte años del lanzamiento de LinkedIn (oh, sí, *esa* es la red social aún relevante con mayor antigüedad), repasaré lo que temíamos que iba a pasar y no pasó o lo que acabó siendo un refrito de otros eventos. Quizá sirva para atemperar la arrogancia de sentir que vivimos en una era sin igual (para eso tenemos el desastre climático).

LA PROMESA ORIGINAL

Las redes sociales de hoy son parte de un conjunto conocido con el eufemismo de “tecnologías de la persuasión”. A finales del siglo pasado, los avances tecnológicos en la forma en que nos vinculamos e interactuamos fueron enormes. El incremento de la conectividad tuvo usos claramente productivos dentro del rubro económico: las decisiones de compra-venta de acciones se podían reducir a milisegundos y las empresas se volvieron globales en serio, lo que vinculó a sus empleados alrededor del mundo de manera instantánea y, crucialmente, más productiva.

Estos beneficios se convirtieron en un dolor de cabeza para las compañías cimentadas en las comunicaciones. Ya desde los años ochenta y noventa era perfectamente factible comunicarse con alguien del otro lado del mundo de manera instantánea, pero los segundos de conversación telefónica a larga distancia costaban un ojo de la cara. El internet eliminó gradualmente esos costos por lo que, para cuando sur-

gieron las redes sociales unos años después, era casi imposible cobrar por esas interacciones.¹ Lo vimos en 2016, cuando WhatsApp coqueteó con la idea de cobrar una cantidad ínfima (0.99 centavos de dólar anuales) que nuestros ancestros noventeros habrían considerado una indiscutible ganga, pero que para el nuevo milenio ya representaba un costo inaceptable. WhatsApp desechó la idea ante el riesgo de una desbandada. Así que hubo que buscar otras formas de comprometer económicamente a los usuarios.

En su libro *Privacidad es poder* (2021), Cariz Veliz nos recuerda que esta fue una elección. Plataformas experimentales tempranas como Google no estaban obligadas a volverse negocios, pues hubo un tiempo en que estas tecnologías buscaban sinceramente reinventar la forma en que interactuamos los seres humanos. Wikipedia sigue siendo una asociación sin fines de lucro cuya comunidad de editores y contribuidores donan su tiempo y su conocimiento para crear, entre debates acalorados y trabajo no pagado, la enciclopedia digital y gratuita más usada del mundo.

Pero nadie piensa en Wikipedia como una red social. Las redes actualmente apenas evocan sus orígenes: Facebook se creó para vincular mejor a los estudiantes de diferentes instituciones universitarias. El fundador de Twitter, Jack Dorsey, expresó su remordimiento tras vender su sueño de crear comunidad a través del microblog a cambio de la ambición pedestre de hacer negocios, y esto fue mucho antes de la adquisición de Elon Musk. Conforme los actores involucrados se dejaban llevar por la

¹ Los Carlos Slim del mundo hicieron sus miles de millones apostando a la infraestructura, pero este era un juego de poquísimas empresas de telecomunicaciones.



Gali May Lucas, *Absorbidos por la luz*, 2018. Escultura pública del Light Art Project, Amsterdam

tentación de las ganancias, el término “comunidad” degeneró, abandonando el significado de interconexión humana por el de intermediación comercial.

La comunión chatarra, con sus llegues de dopamina fácil, está diseñada para que los usuarios visiten compulsivamente la “comunidad” sin jamás formar una relación más compleja que la del consumo. Hoy en día, si buscas en Google la frase “comunidad en redes sociales” te encontrarás con cientos de artículos sobre el fortalecimiento de marca frente al consumidor. Pasando por alto todo sentido de ironía, uno de estos textos comienza preguntándose si las redes han destruido a la humanidad y concluye con el alentador mensaje de que sí, un poco, pero que eso puede representar una gran oportunidad para las empresas.²

² Siona Singletary, “Is social media destroying humankind?”, *TedxSydney*. Disponible en línea en <https://tedxsydney.com/idea/is-social-media-destroying-humankind/>

La instrumentalización de la comunidad fue posible gracias a empresas como Stanford Persuasive Technology Lab, que surgieron en zonas vecinas a las sedes de las redes sociales para crear, en sus propias palabras, “máquinas diseñadas para cambiar humanos”.

De haber escrito este texto hace unos cuantos años, la dirección de mi análisis sería predecible: hablaría del poder del algoritmo; de hitos, como los de Cambridge Analytica, en los que empresas de procesamiento de datos manipularon a los electores usando su información digital; del amplio desastre humano que han trazado las redes. Y aunque no minimizo el perjuicio, los últimos años han revelado algo más profundo.

Si hubieran podido crear máquinas que cambiaran a la humanidad, la revolución de las redes sociales habría sido una de las transformaciones más importantes de la historia. En vez de cambiar a la humanidad, plataformas como Facebook, X y TikTok están, o per-

diendo seguidores, o reestructurándose como medios no-sociales. Es tan claro que resulta un poco vergonzoso, en los albores de la retrospectiva, constatar que nuestras reacciones ante la creación, el desarrollo y actual desenlace de las redes sociales fueron, hasta cierto punto, perfectamente predecibles.

AISLAMIENTO HISTÓRICO Y REACCIONES REFRITAS

“Pocas veces se había hablado tanto como ahora de la necesidad de un nuevo sentido de comunidad. Y es que pocas veces habíamos experimentado una conciencia más punzante de nuestra soledad”.

Inmersos en nuestro sesgo de presente, parece que estas palabras pronunciadas en la UNAM por Luis Villoro están dirigidas direc-

tamente a nosotros, aunque las dijera el 29 de octubre de 1948 y las recogiera Juan Villoro en su libro *La figura del mundo* (2023). Esto demuestra que el enajenamiento y la supuesta muerte de la comunidad es una de las constantes preocupaciones de nuestra especie.

Quítenos el celular y la demás parafernalia de la modernidad y seguiremos siendo los mismos primates de hace cientos de miles de años; por ello, cualquier nueva tecnología siempre enfrenta los mismos retos. Las innovaciones a menudo pasan por una evolución similar cuando hacen su presentación en sociedad: primero resultan perturbadoras para luego ser asimiladas y volverse parte del *statu quo*. No hay ninguna tecnología tan revolucionaria que no termine integrándose a nuestro mobiliario social.

Una de las tecnologías más revolucionarias fue la prensa móvil de Gutenberg. Gente que nunca había tenido una plataforma más amplia que su vecindario, de repente pudo diseminar ideas a gran escala. La envergadura del cambio sorprende aún. Europa tenía aproximadamente 30 mil libros antes de 1500 y, en un tiempo similar al que nos tomó conocer y adoptar las redes sociales digitales, Martín Lutero ya había distribuido 300 mil ejemplares en los tres años posteriores a la publicación de sus 95 tesis, en 1517.³

La prensa móvil en ese entonces podía imprimir hasta veinticinco páginas por hora; nada en comparación a las cantidades titánicas de información que podemos compartir ahora, pero aún así es posible decir que la prensa de Gutenberg fue más revolucionaria que la introducción de las redes sociales. ¿Por qué,



Grabado anónimo de Johannes Gutenberg, 1584.
Science Photo Library ©

³ Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Las herramientas nuevas de ayer son las herramientas indispensables de hoy y se convertirán en los instrumentos básicos del mañana.

si las plataformas digitales son enormemente más potentes?

La respuesta está en la diferencia en nuestros ritmos de adopción de cada tecnología. Los efectos de la prensa siguieron siendo revolucionarios porque la diseminación, no de las ideas que distribuía, sino de la tecnología en sí, fue lentísima. Casi nadie leía en ese entonces, olvidémonos de tener acceso a los servicios de una prensa. La adopción global de las redes sociales fue, en comparación, casi inmediata. Hasta las personas más privadas de capital e influencia tienen acceso a Facebook, a WhatsApp o a Kwai y, por consecuencia, nos acostumbramos rápidamente como sociedad a los efectos de las redes, por lo que su disrupción fue menos prolongada.

Entre más tiempo se tenga el monopolio de alguna nueva tecnología, más devastadores pueden ser sus efectos, como en una carrera armamentista. Este fenómeno explica el ánimo de censura de los gobiernos frente a cualquier innovación. De la misma manera en que las instituciones y los gobiernos actuales “nos cuidan” de la desinformación de las redes —como lo hizo recientemente Canadá cuando accidentalmente bloqueó las cuentas de X de la BBC y Bloomberg, demostrando su falta de pericia técnica al tratar de mantener a salvo a su ciudadanía de la desinformación china—, las autoridades del siglo XVI trataron de contener la diseminación de ideas como las de Lutero. La Corona española optó por limitar la impresión a textos que fueran “materia inocente en que se cebe la curiosidad del público”.⁴ Tres siglos después, aún había campañas en con-

tra de las novelas, dado que se creía que “hay una disposición en las juventudes de ver aquello que se imprime en los libros como incuestionablemente cierto”.⁵ En los años cincuenta, el papa se tomó el tiempo de advertirles a sus feligreses que “por el hecho de penetrar en la santidad del hogar, la televisión ha de regirse por un criterio de censura distinto al de otros espectáculos”.⁶

La máxima de Einstein aquí es relevante: todo es relativo. Al moverse el mundo a la velocidad del 5G, solo habrá ventajas competitivas para aquellas mentes brillantes que le encuentren un nuevo giro o innoven con alguna otra herramienta tecnológica aún más eficaz. El próximo Lutero no surgirá utilizando la misma prensa de veinticinco páginas por hora.

Las herramientas nuevas de ayer son las herramientas indispensables de hoy y se convertirán en los instrumentos básicos del mañana —pero son solo eso: herramientas en espera de que alguien las use para el bien o el mal. La palabra impresa atizó de manera espectacular las llamas del protestantismo, pero el protestantismo ya merodeaba por Europa antes de la prensa de Gutenberg. Podríamos atribuirle a la prensa móvil muchas de las 17 millones de muertes que causaron las guerras de religión en Europa en el siglo XVII, pero sus ascuas ya estaban encendidas desde antes de la introducción de esa tecnología. Si aceptamos que las redes son menos una revolución

⁴ Víctor Manuel Sanchis Amat, “Terremotos y piratas en la literatura virreinal: las hojas volantes del siglo XVI”, en *Sincronía*, núm. 71, 2017, Universidad de Guadalajara, México.

⁵ “On Novel Reading”, *The Guardian*, 1820, pp. 46-49.

⁶ Laura Camila Ramírez Bonilla, “¿Qué niño se resiste a la tele? Moralidad y prácticas de los infantes ante el surgimiento de la televisión en la Ciudad de México (1950-1962)”, en *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, núm. 8, 2016, pp. 226-253.



Fila de votantes en Mokattam, Cairo, durante el referéndum constitucional del 19 de marzo de 2011 que convocó a más de 18 millones de personas. Fotografía de Sheriff92 ©

comunitaria y más una herramienta que se disputan ciertas comunidades, se vuelve lógico que, una vez distribuida la innovación, pase por un proceso de banalización y hasta reivindicación.

Tras siglos de censurar y luego condenar la frivolidad de las novelas románticas y ficcionales, hoy enaltecemos al libro como un estandarte atemporal de la sofisticación y el intelecto. En la novela *Matilda* (1988), de Roald Dahl, el poder de la heroína se expresa primero en su precoz consumo de libros. En su adaptación cinematográfica, esta superioridad se lleva a otro nivel cuando Matilda se rehúsa a someterse al canto de la sirena televisiva que embrutece a su familia, que representa a quienes se dejan llevar por las modas del día. Me pregunto si Dahl sabía que, un siglo antes, su protagonista hubiera sido desdeñada por los activistas antinovela por exactamente las mismas razones.

Si nos remontamos a los embates más antiguos contra las innovaciones comunicativas llegaremos a Platón y a su crítica a la "tecnología de la escritura". Él creía que la palabra

escrita representaba una falsa memoria que destruía la retórica, la única forma verdadera y efectiva de comunicar ideas en comunidad. La ironía es que hoy Platón se enfrentaría con padres de familia escandalizados por una generación de jóvenes que se comunican con la herramienta predilecta del sabio antiguo. Un accidente de conversión evolutiva nos ha devuelto la retórica, esta vez grabada con un celular y administrada por algoritmos que nos instan a optimizar nuestro contenido hablando con contundencia y autenticidad, reglas que no distan tanto de las máximas de la retórica de la Antigüedad clásica. Que se abuse de la tecnología de la retórica hoy tanto como ayer solo revela su condición como una opción más dentro de una caja de herramientas disponible para que una comunidad preexistente la use.

RETORNO A LO REVOLUCIONARIO

Si de crear comunidades se trata, tal vez la innovación menos apreciada de los últimos siglos haya sido la del café, un lugar que, superficialmente, parece un negocio donde se ven-



den bebidas psicoactivas, pero que en realidad ofrece un espacio público y a la vez íntimo para el intercambio de ideas, chismes e historias y que tiene el añadido de que la cafeína es una sustancia altamente adictiva. A diferencia de una taberna, un *pub* o un bar, el producto principal —el café— no tenía el efecto depresivo y entorpecedor del alcohol; todo lo contrario: aflaba mentes y mantenía a sus consumidores alertas y despiertos. A la institución del café se le atribuye la creación de conceptos tan cismáticos como el de *capitalismo*; fue en el café donde se reunieron las eminencias de la Ilustración que habrían de fraguar revoluciones, desde la francesa hasta la cubana; fue ahí donde confluyeron los jacobinos y el duque de Orleans, y luego Castro y el Che.

Fundamentalmente, el café lidiaba con la intoxicación de la presencia de la multitud. Claro que la gente del siglo XVIII que frecuentaba cafés aprovechaba después las maravillas de su época —la prensa móvil y las mejoras en el transporte marítimo—, pero lo hacía para comunicarse con otra gente que también desarrollaba sus ideas en entornos físicos simi-

lares. La energía necesaria para lanzar una revolución como la francesa seguramente se habría agotado si se hubiera tenido que distribuir el mensaje ampliamente; sin embargo, la chispa de un joven de pie sobre una mesa de un café parisino tuvo el poder de convocar a suficientes correligionarios a tomar las armas.⁷

Los límites de la descentralización de las redes sociales también se expusieron en 2011, en el momento clave de la revolución egipcia, cuando el gobierno apagó el internet. El presidente Hosni Mubarak quiso impedir la comunicación entre los grupos inconformes que llevaban ya meses quejándose y organizando resistencias en las redes, pero el silencio digital lo único que consiguió fue sacar al pueblo egipcio a las calles. Funciones esenciales de organización fueron reemplazadas con tecnologías antiquísimas: ¿dónde iba a ocurrir la próxima protesta?, ¿cuáles eran los protocolos de seguridad? De repente, mantas garabateadas con pintura y voces amplificadas por el megáfono de unas manos empalmadas alrededor de la boca llenaron el vacío digital. La calle nunca se vació, sino todo lo contrario. Tres días después de que apagara el internet, Hosni Mubarak cayó.

La válvula de escape de la catarsis en línea es el gran aliado de las autocracias y el *statu quo*. Como lo comprobaron los egipcios en 2011 y tantos ciudadanos más alrededor del mundo en los años subsecuentes, la única revolución verdadera se hace en persona y, muy literalmente, de la mano de otros individuos. La publicación del “en vivo” es para la posteridad y para quien se quedó en casa. **U**

⁷ Eddy Kyle Gilpin, “Café Liberté: The Role of the Coffeehouse in the French Revolution”, en *The Alexandrian*, vol. IX, núm. 1, 2020.





SIN DESPLUMARNOS

Alejandra Ortiz Medrano

Sobran las palabras sonoras y específicas, pero poco usadas, para nombrar grupos de animales. Caldero de murciélagos, banda de gorilas, cacareo de hienas, conspiración de lémures, barril de monos, tropa de canguros, alboroto de cerdos, estela de buitres, convocatoria de águilas, madeja de gansos, parlamento de lechuzas, murmurio de estorninos, aljaba de cocodrilos, vorágine de ajolotes, cardumen de peces, enjambre de abejas, negocio de moscas, consorcio de cangrejos, público de calamares.

Más allá de lo que sugieren, los nombres de estos grupos no denotan únicamente la coincidencia de individuos en un mismo espacio. No llamaríamos manada a tres leones suspicaces y de mecha corta que acaban de encontrarse en la sabana. Los grupos, no solo de animales sino de cualquier entidad viva, tienen mecanismos de integración y cohesión, y es precisamente eso lo que los hace comunidades. En ellas emergen propiedades que no podrían existir en la individualidad, por ejemplo, la cooperación.

En ciertas situaciones la cooperación se vuelve indispensable para el destino de los sistemas vivos, pero que surja depende de un delicado balance entre lo que resulte más exitoso en términos evolutivos —esto es, lo que deje más descendencia—: la vía de la individualidad o la de la agrupación. Entenderlo puede ser la clave para que la humanidad tran-

◀ Anna Sullivan, 2019. Unsplash

site de la suma de individuos a la creación de comunidades.

LAS GALLINAS

Los productores de huevos tienen una preocupación en especial: que sus gallinas pongan más huevos. Al respecto, se sabe que la productividad de huevos de cada gallina es un

tor de la selección natural es la competencia entre individuos. Los "mejores", es decir, quienes logren obtener más recursos en comparación con los demás, también serán los que tengan más hijos. Las estrategias adecuadas, de acuerdo con esta lógica, son el individualismo, el egoísmo, el acaparamiento, el sálvese quien pueda y ráscate con tus propias uñas.

Hay muchos casos en que el éxito individual, que finalmente acaba midiéndose por el tamaño de la descendencia, depende del éxito colectivo.

rasgo hereditario, por lo tanto, si se desea que con el tiempo haya más huevos en un gallinero, hay que lograr que las gallinas más ponedoras se reproduzcan más. Eso fue lo que hizo en 1996 William Muir, el productor de huevos de esta historia.

Muir tenía a sus gallinas en jaulas. Seleccionó, de cada una, a las más ponedoras, dejó que tuvieran hijos y repitió el proceso a lo largo de seis generaciones. Lo que en ese momento ignoraba Muir es que ese productivo rasgo viene acompañado de otro: el comportamiento agresivo. Sus gallinas dedicaban todo su tiempo y energía a atacarse unas a otras, desplumándose, hiriéndose y hasta matándose. Tenían demasiado estrés como para poner huevos.

Entonces Muir decidió intentar algo distinto. Se olvidó de sus gallinas asesinas para enfocarse en las que convivían pacíficamente dentro de sus jaulas. Esta vez eligió a las jaulas más ponedoras, es decir, a las gallinas que en conjunto ponían más huevos, sin tomar en cuenta la productividad de cada una. Después de seis generaciones, obtuvo un incremento de huevos del 160 %.

Este resultado contradice la narrativa más común sobre la evolución, según la cual el mo-

Este texto no desmiente la teoría de la selección natural, simplemente pretende matizarla y explicar que solo es cierta en circunstancias particulares. A las gallinas de Muir, por ejemplo, la competencia descarnada las llevó a poner menos huevos, pero hay muchos casos en que el éxito individual, que finalmente acaba midiéndose por el tamaño de la descendencia, depende del éxito colectivo.

LOS CONEJOS

Los colonizadores también tienen sus preocupaciones, por ejemplo, en qué entretenerse. Un día, a mediados del siglo XIX, a un colonizador de Australia se le antojó cazar conejos. Le llevaron veinticuatro ejemplares europeos que dejó correr libremente por sus tierras. En un par de años su descendencia ya se contaba por cientos, y en menos de diez años, por miles. Muy pronto, su reproducción se convirtió en uno de los mayores desastres ecológicos de la historia provocados por especies invasoras. En apenas medio siglo, a un ritmo de cien kilómetros por año, estos conejos ya ocupaban toda la isla, desplazando a otros animales, royendo cultivos y bosques, devorando la cobertura de hierbas y provocando la erosión del suelo. Ac-

tualmente, son una de las principales amenazas para la biodiversidad australiana.

En 1950, tras muchos intentos fallidos por controlar el problema, el gobierno de Australia introdujo más conejos, pero estaban infectados con un virus que solo les afecta a ellos, el mixoma. Con una tasa de mortalidad de 99.8%, la población de estos animales comenzó a infectarse y a morir rápidamente. Eso fue lo que sucedió al principio, pero después de dos años los conejos infectados dejaron de morir a ese ritmo; en cambio, permanecían vivos, manteniendo el virus dentro de sus cuerpos por más tiempo, y arruinando el plan de erradicación del gobierno.

No habría sido difícil predecir este resultado, porque ocurrió lo que habitualmente sucede bajo el principio de la selección natural: los conejos desarrollaron resistencia al virus. El mixoma, al ser tan letal, mata a muchos individuos, pero algunos son resistentes a él por naturaleza. Los afortunados sobreviven y heredan la inmunidad a sus hijos; bastan unas cuantas generaciones para que la mayoría de la población descienda de estos conejos y, por lo tanto, comparta su resistencia.

También es de esperarse que los virus respondan evolutivamente a la resistencia de sus huéspedes. Los más infecciosos, los que enferman a más ejemplares y logran obtener ma-



Rusia, 2020. Fotografía de Egor Mynnik. Unsplash

yores beneficios de la especie a la que invaden son los que producen más descendencia. Este juego de ping-pong entre dos especies mereció un nombre inspirado en la Guerra Fría: carrera armamentista. Se trata de la evolución de rasgos en una especie que contrarresta las defensas o los ataques de otra.

Sin embargo, lo que sucedió con el virus y estos conejos resultó ser lo contrario. El mixoma estaba evolucionando, sí, pero hacia una ruta que lo volvía cada vez menos virulento, es decir, se estaba haciendo menos dañino para los cuerpos de los animales que invadía. La combinación entre los conejos resistentes y

los virus más débiles provocó que los individuos infectados vivieran más tiempo.

Dentro de cada conejo viven millones de viriones. Los que consigan enfermar más intensamente al conejo invadido gracias a su capacidad para replicarse, tendrán más éxito que los viriones que se repliquen más despacio. Dicho de otra manera, en cada generación habría más viriones virulentos. Pero un conejo infectado con tanta virulencia morirá muy pronto, y con él, todos los viriones que lleve dentro. En cambio, los menos virulentos no matan a su huésped tan de prisa y esto les brinda más oportunidades para infectar a otros. La



El Louvre, 2017. Fotografía de Alicia Steels. Unsplash

Casi invariablemente, para que a un grupo le vaya mejor, sus miembros deben cooperar.

clave para que eso ocurra es que no existan viriones altamente virulentos dentro de los grupos. Lo que ocurrió con el mixoma fue que su éxito individual dependió del éxito colectivo. A la larga, los viriones que consiguen tener más descendencia son los que se alojan en grupos donde no hay otro virión que supere a los demás. Algo similar, por cierto, pasó con las gallinas de Muir: las más exitosas no fueron las más ponedoras (y violentas) en un contexto grupal, sino aquellas que producían más huevos en conjunto.

En muchas ocasiones observamos que la estrategia más adaptativa —la que permite dejar más descendencia— no es competir de manera individual y “ser el mejor”, sino formar parte de un grupo al que le va bien en contraste con otros. Casi invariablemente, para que a un grupo le vaya mejor, sus miembros deben cooperar.

Los sistemas vivos están en un tira y afloja constante entre la competencia individual y la cooperación grupal. Muchas veces esta balanza se inclina hacia la rivalidad, porque la cooperación es frágil; para romperla basta con que un individuo obtenga más beneficios por su conducta egoísta que por su comportamiento cooperativo o, dicho de otra manera, que consiga los beneficios que le traería la cooperación sin cooperar. Como lo resumió el biólogo Edward O. Wilson, “el egoísmo le gana al altruismo dentro de los grupos, pero los grupos altruistas les ganan a los grupos egoístas, y todo lo demás es comentario”.

Parece difícil, entonces, que existan grupos cooperativos estables, sin embargo, en la naturaleza hay muchos casos de alianzas de este tipo. Los hay en cada planta, animal, hongo o en cualquier ser formado por más de una célula.

LAS MULTICELULARIDADES

El paso de la vida unicelular a la multicelular fue un proceso de cooperación llevado al extremo, por eso es un ejemplo de cómo, en ciertas condiciones, los beneficios de cooperar son mayores que los de competir como individuos. Hay evidencia, además, de que la cooperación no fue tan inusual, pues la multicelularidad ha evolucionado al menos veinticinco veces. Si bien la multicelularidad es bastante común, tiene sus grandes desventajas ante la unicelularidad. Tener muchas células es complejo y hace que todo se vuelva más lento, por ejemplo, la reproducción. Mantener a una sola célula, y no a muchas, es más fácil en términos energéticos. Finalmente, no podemos olvidar los del beneficio de la independencia; los seres unicelulares no dependen de ningún tipo de coordinación. Entonces ¿por qué habrían de cooperar?

Una de las respuestas más sustentadas en la evidencia apunta a que la vulnerabilidad ante una amenaza es una de las circunstancias que favorecen la cooperación. Los experimentos con diversas algas unicelulares, como la *Chlorella* y las *Chlamydomonas*, han demostrado que estas tienden a agruparse en colonias cuando se introduce un depredador —por ejemplo, una ameba— al medio donde viven. Las células individuales perderán su independencia, pero ganarán otras ventajas: la seguridad que les brinda pertenecer a un grupo. Se trata de una generalización que se observa en muchísimos fenómenos vivos: cuando los beneficios de la cooperación son mayores que los de la individualidad, la primera conducta emerge por sí sola. Ocurre en todas las escalas, des-

La respuesta está en las situaciones que permiten que las características cooperativas emerjan dentro de los grupos.

de las células hasta los partidos de fútbol —los equipos mejor integrados suelen ganar, en contraste con los que no cooperan internamente.

Sin embargo, la ruptura de grupos cooperativos ante individualidades egoístas también sucede con frecuencia. Uno de los ejemplos más crueles es el cáncer, que inicia cuando ciertas células, a causa de algunas mutaciones, rompen el pacto de cooperación multicelular en el cuerpo y comienzan a proliferar desordenadamente, sin seguir las reglas habituales de reproducción y muerte. Esta enfermedad prolifera porque el beneficio individual de las células cancerosas, medido en función de qué tanto se reproducen, es mayor que el de las células normales, pues sus tasas de división no superan a las del cáncer.

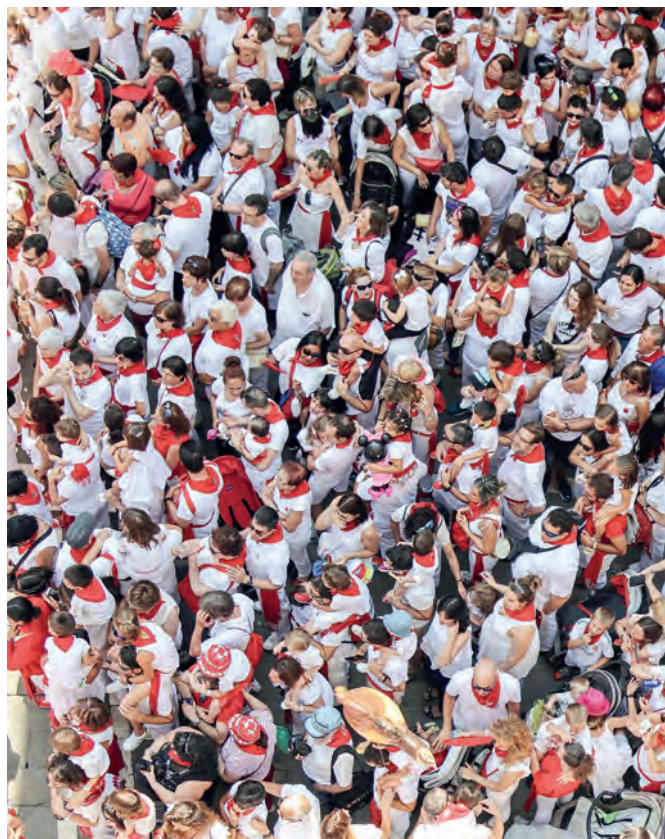
LA HUMANIDAD

Los humanos siempre estamos haciendo equilibrios en la balanza de los beneficios individuales y la cooperación grupal. Como en el resto de la naturaleza, nuestro futuro depende de en qué lado de la balanza nos pongamos. Pero ¿qué le preocupa a la humanidad? No me refiero a la suma de las preocupaciones individuales, como cazar conejos y producir más huevos, recargar el celular o no perder un vuelo. Probablemente no hay nada que nos preocupe como comunidad, y esto es un gran problema, porque hay amenazas que nos vulneran a todos, aunque el dinero y otros privilegios mitiguen ese riesgo para unos cuantos.

Uno de los errores que cometemos con mayor frecuencia es pensar que necesitamos tener voluntad de cooperar para hacerlo, algo que difícilmente atribuimos a otros sistemas vivos.

Los grupos de algas unicelulares —hasta donde sabemos— no se agrupan porque lo deseen; los viriones tampoco se ponen de acuerdo para volverse menos virulentos y así sobrevivir dentro de los conejos; las gallinas no deciden dejar de atacarse para aumentar la productividad de huevos en su jaula. En estos casos, las condiciones son las que determinan qué rasgos individuales o grupales producirán más descendencia y, por lo tanto, serán más exitosos en comparación con otros. Los seres humanos no nos libramos de este principio.

Por lo tanto, es ilógica la expectativa de encontrarse con personas que no velen por su



Pamplona, 2018. Fotografía de Navarra San Fermín. Unsplash

propio beneficio en circunstancias que incentivan o premian el éxito individual, medido en bonos por desempeño o estrellitas en la frente. Pero el caso contrario también es cierto: pocas veces encontraremos conductas egoístas duraderas si la recompensa de cooperar supera a la de actuar de manera individual. Es más fácil decirlo que lograrlo, pero se han documentado incontables casos en los que grupos distintos y de todo el mundo han llegado a sistemas de acuerdos que desincentivan la búsqueda de beneficios individuales y logran que la cooperación surja por sí misma. Sucede en una inmensa diversidad de situaciones, en

grupos indígenas y salones de clase, y desde los gobiernos hasta las grandes industrias.

Elinor Ostrom, la primera mujer en recibir el premio Nobel de economía, sistematizó casos de este tipo en todo el mundo, enfocándose en grupos que manejaban recursos comunes, como bosques y pesquerías. Ostrom se percató de que los sistemas de organización de ciertos grupos fomentan la cooperación y, además, les permiten un manejo sostenible de los recursos sin regulaciones gubernamentales ni privatización.

Un aspecto importante de su investigación es que la causa de los comportamientos cooperativos duraderos no es la virtud, la bondad o el altruismo de sus miembros. La respuesta está en las situaciones que permiten que las características cooperativas emerjan dentro de los grupos. Su hallazgo no niega que los individuos humanos tengamos voluntades, tendencias, condicionamientos e ideales diferentes y hasta contrapuestos, pero traslada el énfasis y, por lo tanto, la responsabilidad de crear comunidad de las personas a las circunstancias. Es mucho más fácil crear ciertas circunstancias que tratar de reformar a cada persona o apelar a su buena voluntad.

Nuestros tiempos nos reclaman de manera apremiante que dejemos de desplumarnos como las gallinas de Muir, que disminuyamos la virulencia como lo hizo el mixoma, que evitemos la metástasis que nos asemeja al cáncer. Para lograrlo, debemos rediseñar los sistemas que otorgan más beneficios a la competencia individual, por ejemplo, los modos de producción que premian al que más explota "sus" recursos. Como las algas unicelulares que forman colonias ante una amenaza, podemos desprendernos de las ventajas de la individualidad y gozar las ventajas de la comunidad. **U**





Fabián Chairez, *Caricias a Herrán*, 2020. Cortesía del artista



LA BODA DE MI MEJOR AMIGO: LA PARADOJA DEL MATRIMONIO IGUALITARIO EN MÉXICO

Wenceslao Bruciaga

I

Aún sostengo que el matrimonio gay, entre hombres homosexuales, es un triunfo descarado del conservadurismo institucional fundado por heterosexuales. Tanta promiscuidad para terminar anhelando un crédito del Infonavit y el combo de lavadora y secadora a plazos.

Sin embargo, uno de mis mejores y más cachondos recuerdos ocurrió en la boda de dos grandes amigos. Uno de ellos era actor porno en ese entonces y lo conocí mientras yo hacía reportajes sobre el detrás de cámaras de la industria porno gay de San Francisco. Su boda fue mi primer viaje a Portland. La fiesta tuvo lugar en el salón de un legendario bar gay, cerca del río Willamette, a unas tres cuadras del puente de dos pisos Steel Bridge, famoso por elevar, en un monumental acto de ingeniería civil y magia industrial, su segmento central cada que un buque cruza por debajo de su estructura de acero.

La boda fue una sucesión de clichés amparados por la tradición y el llamado dinero rosa: los novios vestidos con *smokings* idénticos color gris rata y moños pastel, un juez, *drag queens* que hacían tanto de testigos como de madrinas de anillos y oradores de epístolas sentimentaloides frenadas con bromas incendiarias; ensaladas con anchoas y quesos caros, pizzas, copas de champán. Fotos granuladas aquí y allá porque los *smartphones* de calidad apenas iban en su segunda generación. Música de Nelly Furtado y Kylie Minogue remixada junto a clásicos ochenteros.

Todo era cursi, a excepción del regalo de bodas principal: un *gang bang* al novio que era actor porno. Resulta que el legendario bar tenía un sótano al que solo accedían hombres. Para cuando bajé, la mitad de los ahí reunidos ya tenían los pantalones en los tobillos, o de plano no los traían puestos. Además de los penes, los únicos que permanecían estirados eran los calcetines finos que seguían, bien sujetos, envolviendo los pies y hasta las pantorrillas. La iluminación oscilaba entre el amarillo pálido y el rojo cavernoso. Y ahí estaba mi amigo, el novio: bocarriba sobre el famoso *sling*, un co-

lumpio de cuero sostenido por una estructura de acero tubular y cadenas. Vestía un arnés —también de cuero—, un *jockstrap* que se veía pulcro, calcetas de *nylon* fino y zapatos de vestir. Su cabello se mantenía como recién salido de la peluquería, aunque varias gotas de sudor de los invitados brillaban en las puntas hasta derramarse sobre su frente. El olor a *popper* empezaba a competir con el de los perfumes salidos de un pasillo de Barneys y la testosterona de axila nocturna. Este detalle me puso como toro. Recuerdo perfectamente que de las bocinas salía "Monkey", de George Michael, en una versión de doce pulgadas que sonaba como si le hubieran inyectado esteroides a los bajos.

Al principio mi pudor tercermundista me impidió unirme a la orgía nupcial. Pero cuando el novio me hizo un gesto con su quijada, pensé que sería de mala educación negarme. Así que me subí al tren de las felicitaciones con mi erección en turno. Fue nerviosamente excitante darme al novio ante su marido, que observaba igual de caliente, fumando puro mientras otros invitados le hacían sexo oral. El resto se daba besos de tres.

Fui de los últimos en subir a la superficie. Todas las mujeres se habían ido y solo quedaban rebanadas de pizza fría y botellas de champán que me bebí para remojar con algo la garganta. Ha sido la boda más gozosa, pero sobre todo la más coherente a la que he ido en mi vida.

Solo la mía podría superarla.

II

A los pocos días de regresar de Portland, saludé a un par de conocidos con los que, a lo largo de los años, armé una pandilla de inadaptados en las orgías exclusivas —al menos de dientes para fuera— de un departamento en



Fabián Chairez, *Identidad desconocida*, 2021.
Cortesía del artista

la colonia Roma Norte, en el entonces Distrito Federal. Lo primero que hice fue contarles mi aventura subterránea en la boda gay de mi amigo. La respuesta de uno de ellos fue: "pues qué degenerados, el matrimonio es sagrado", y acentuó esta última palabra mientras chasqueaba los labios. Lo dijo cuando veíamos cómo penetraban a un chico casi inconsciente por

esos en que la parentela del fallecido no tuvo empacho en dejar al novio de su ser querido en el desamparo total, cuando no literalmente en la calle. Las primeras nociones del matrimonio igualitario al interior de la comunidad homosexual surgieron al mismo tiempo que la lucha contra el VIH, con la misma presión y a contrarreloj.

Todo era cursi, a excepción del regalo de bodas principal: un gang bang al novio que era actor porno.

inhalar del trapo tieso y helado (de tanto spray de cloruro de etilo) que sostenía entre sus dientes como perro aferrado a un hueso. Por ese entonces el cloruro de etilo se había puesto de moda como una alternativa más potente que el popper. Bajo su efecto uno podría ser fisteador por el brazo de Dwayne Johnson y sentirlo como barra de mantequilla.

Esa noche de orgía chilanga comprendí algo: el matrimonio igualitario, en específico entre hombres, depende simbióticamente del contexto moral de cada país y de la capacidad de asimilación al *statu quo* que tenga la comunidad homosexual en esa sociedad en particular. Luego entonces, en México el matrimonio igualitario es sagrado, como el Día de las Madres, el "Cielito lindo" o el 12 de diciembre.

No obstante, otro contexto moral fue el punto de partida universal: al morir, cientos de hombres marginados por complicaciones de VIH-sida dejaron a sus parejas en una estigmatizante soledad, pero además el patrimonio que habían construido juntos, como propiedades, cuentas bancarias y tesoros sentimentales, quedaron intestados al no existir ningún documento legal que beneficiara al sobreviviente. Fueron muchos y muy sonados los ca-

La cavidad anal es más susceptible de contraer agentes externos cuando se tiene un pene dentro del esfínter desencadenando un irresistible dolor, infligido con tal bondad y entrega masculinas que vale la pena el riesgo hasta el día de hoy. Se trata de una práctica egoísta: al final, somos hombres que hacen cualquier cosa por penetrar y ser penetrados pese al riesgo que conlleva. Entonces el matrimonio igualitario se entendía, entre hombres gay, como una ramificación de este egoísmo hormonal y falocéntrico; era una forma de perpetuar la promiscuidad que aseguraba, si no la vida, por lo menos los bienes mancomunados. Lo que se exigía era un recurso legal que protegiera a los compañeros de la condena mortal que significaba el virus en los años inmediatamente posteriores a su descubrimiento. Por eso, durante los primeros años del VIH-sida, se defendía el derecho a la promiscuidad libre y segura, sin que importaran los rojos cachetes flamígeros de las sociedades bugas.

Más de cuarenta años después, sigue sin encontrarse una vacuna para el mal que se llevó a Rock Hudson, Freddie Mercury y Enrique Álvarez Félix, entre muchísimos otros.

III

Es cierto que la evolución de los antirretrovirales ha permitido que las personas con VIH tengamos una vida sin contratiempos graves, siempre y cuando nos apeguemos con rigor al tratamiento. Fue precisamente con el triunfo terapéutico, y la consecuente relajación de la paranoia comunitaria, que el matrimonio igualitario se convirtió en una suerte de obsesión influida por las costumbres heterosexuales y que abrazaba sus hipócritas valores.

El caso de México es un involuntario ejemplo de lo anterior. Muchos activistas LGBT+ promovieron el matrimonio igualitario, pero curiosamente el diputado David Razú fue de los primeros políticos en defenderlo. Razú es un padre de familia nacido en Campeche. Es decir, el mayor defensor de la causa en el pleno del legislativo local fue un hombre hetero, con todas las bondades y la prudencia que eso implicaba.

Durante la primera década del nuevo milenio, el matrimonio igualitario despertó las protestas de la derecha, de grupos conservadores y, desde

Los gays [que estaban] en contra tenían razón. Pero no se podía negar el hecho de que la legislación permitía ejercer derechos que de otra manera hubieran sido imposibles, [como tener] un patrimonio común, la interdicción, la herencia, el seguro médico, la pensión, etcétera. En ese entonces era la única manera de que el Estado reconociera el ejercicio de los derechos de las personas del movimiento.

Su aterrizaje legal fue relativamente simple. Consistió en un par de cambios semánticos dentro de la Constitución: se sustituyó "hombre y mujer" por "personas" y se eliminó el concepto de "unión para la reproducción" para entender el matrimonio como un contrato entre dos personas que se proveen ayuda mutua. Además, se capacitó al personal administrativo, como a los jueces del registro civil, para cambiar la redacción de las actas y sensibilizarlos en temas de diversidad sexual. Así se concretó el logro.

IV

Al parecer no fue suficiente. Una vez que el matrimonio igualitario fue aprobado, empecé

Estábamos resucitando viejos prejuicios desde las comunidades sexuales recientemente emancipadas.

luego, de todas las Iglesias. Lo interesante, sin embargo, fueron las posiciones en contra dentro del [propio] movimiento social. Quienes [tenían esa postura] argumentaban que [esta institución] llevaba a la comunidad homosexual a un retraso patriarcal, capitalista y opresor.

Lo dice Héctor Salinas, autor del libro *Matrimonio igualitario en la Ciudad de México: 10 años*.

a ver que muchos homosexuales comenzaron a compartir las causas de las familias bugas de clase media. El derecho a adoptar, a protestar por la discriminación en los colegios católicos que no admiten hijos o hijas de parejas homoparentales y el acceso a vientres subrogados (que no son sino la actualización del sistema de castas mediante el linaje) o a las líneas de crédito de las tiendas departamentales. Las

Marchas del Orgullo se llenaron de consignas que bien podrían redactar los ultraconservadores del Frente por la Familia. Las banderas y los carteles provocativos con insinuaciones pornográficas fueron reemplazados por carroilas y globos como los que avientan al cielo los niños el día de Reyes.

Recuerdo que escribí columnas en las que evidenciaba cómo el matrimonio igualitario reproducía ciertas presiones sociales. De la noche a la mañana nadie quería parecer una solterona. Estábamos resucitando viejos prejuicios desde las comunidades sexuales recientemente emancipadas. "Es muy común escuchar en conversaciones que el matrimonio tal vez no forme parte del proyecto de vida [de algunos], pero, justamente, no casarse es opcional, ya no es un impedimento del Estado", me comenta Alex Ali Méndez Díaz, coordinador de litigio de la asociación México Igualitario Derribando las Barreras.

La tensión se espesó cuando la sociedad buga exigió a las parejas homoparentales una represión rayana en la asexualidad si deseaban participar en los círculos familiares. Una pareja de hombres con hijos que hable abiertamente de su intimidad en una reunión de adultos se vuelve automáticamente sospechosa de pervertir a sus herederos, y así devolvemos la sexualidad al mismo clóset tallado en madera de mediados del siglo pasado.

Recuerdo que en una de mis columnas cuestioné que no se impulsaran leyes que regularan los lugares de encuentros sexuales anónimos para gays con el mismo ahínco con el que se discutían la adopción homoparental o la gestación subrogada. Entre los comentarios que recibí, muchos subrayaban que los homosexuales no somos animales que solo piensan en culos y vergas. Los siguientes datos no



Fabián Chairez, *Gallo de pelea*, 2022. Cortesía del artista

les dan la razón. Según la Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género de 2021, de los 1.9 millones de hombres que se declaran gays o bisexuales, casi 70% están solteros. A su vez, la Estadística de Matrimonios del Inegi de 2022 reveló que de los 4341 matrimonios entre personas del mismo sexo registrados el año anterior, solo 1845 fueron entre hombres. Lo cierto es que los gays no renunciaron a su

promiscua naturaleza. Conozco a varios, casados con todas las de la ley, que siguen yendo a saunas con la misma hipócrita discreción con la que mi padre iba a los *tables* o a casa de su amante.

V

La prueba de que los homosexuales no renunciamos al hedonismo anal fue la aparición del *monkeypox* a principios de 2022 (luego se re-

bautizó como *mpox* para evitar estigmas). Igual que con el VIH, nuestra promiscuidad estaba a la vanguardia de la evolución de los virus.

El activismo exigió la aplicación inmediata de una vacuna que se encontraba en desuso. De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, las dosis se concentraron hasta en un 97% en el grupo también denominado “hombres que tienen sexo con hombres”. En países como Estados Unidos y Canadá, los cen-



Fabián Chairez, *Idilio*, 2021. Cortesía del artista

tros de vacunación se apostaron en sitios frecuentados por homosexuales y diseñados para el sexo anónimo y multitudinario: bares con cuartos oscuros o clubes de sexo.

Pero México nunca aplicó la vacuna contra el mpox, mucho menos reguló los cuartos oscuros. La legislación sobre los “lugares de encuentro” —como eufemísticamente se conoce a los saunas, clubes sexuales y cuartos oscu-

La discusión sobre el matrimonio igualitario ha provocado que en la población LGBT+ recobremos la confianza de que podemos ser agentes de cambio respecto a nuestros derechos vulnerados. Esto alienta a organizar Marchas del Orgullo en otros estados de la República. Sin embargo, la ley del matrimonio igualitario no borró automáticamente la discriminación. Tenemos un vacío todavía en el ámbito institucional, en

Mi amigo ya no hace porno. Puso un local de spinning y creo que le va bien. Los dos siguen igual de promiscuos.

ros— sigue siendo el elefante en medio de la sala de las causas gay. Temístocles Villanueva, diputado de Morena por la alcaldía Cuauhtémoc, comenta:

No hay hasta el momento una iniciativa al respecto. El marco jurídico contra la trata sexual que existe actualmente es bastante rígido y no permite entrar al asunto regularizando los espacios privados. El tema de los espacios públicos es distinto, ahí sí veo una pequeña posibilidad. [Pero] no hay activismos que lo tengan abiertamente en su agenda. A muchas personas que usan estos espacios les espanta que el Estado quiera regularlos. Ante este tipo de temas, siempre se polariza la Asamblea. El resto de las personas legisladoras desconocen esta realidad, les sorprende escuchar de ella y evitan emitir una opinión. Desde la perspectiva de los derechos humanos, es evidente que debe atenderse.

Hoy el matrimonio entre hombres exige que renuncien a la promiscuidad si aspiran a ser validados por los hetero, que son quienes, a fin de cuentas, inventaron esa institución, pero, como me dijo Méndez Díaz:

las escuelas, los empleos, los servicios de salud, etc. Finalmente, los crímenes por homofobia son un gran pendiente. Las plataformas institucionales no han visibilizado este asunto con la importancia que merece.

VI

El matrimonio de Portland sigue casado. Les mandé un mensaje a propósito de este texto. Me dijeron que organizaron una marcha en Oregon para protestar porque California, un estado históricamente progresista, ahora no permite el consumo de alcohol en establecimientos donde hay prácticas sexuales. O te pones pedo o coges. Por eso los clubes de sexo de San Francisco no venden alcohol. No hay regulación perfecta, supongo.

Mi amigo ya no hace porno. Puso un local de *spinning* y creo que le va bien. Los dos siguen igual de promiscuos. No piensan tener hijos, pero quieren festejar su aniversario de bodas con todo y el *sling* que tienen en su terraza. Les pregunté si podía llevar a mi novio. Ellos me preguntaron si la siguiente boda sería la mía. **U**

POEMA

TRAS CORTINAS DE NERVIOS Y MAREOS

Juan Carlos Bautista

Tras cortinas de nervios y mareos,
catedral hundida en su sueño
entre onirias agazapadas,
estaba el Marrakech.

Las rocolas echaban a volar sus cuervos
y las locas,
de risas lentejuelas,
empapaban el aire de miradas.

Las liosas, las dulces,
las tibias, las acedas:
nacidas de su amor asustadizo
y del husmo triste de la sodomía.
Con sus gestos como puños
y las manos llenas de fervor, ladraban:
Vírgenes verriondas
de tardes en declive y noches sin tregua,
tendidas bajo el sol bajuno de las lámparas.

En el Marrakech eran soberanas,
cerraban las piernas como señoritas
y reían como putas.
Oscuras y alegres como algo que va a morir.

Ellas,
las sin vértice,
con el vinagre siempre en la lengua
y la sed
y el ardor de esa sed.

Iban al Marrakech exhalando olor de puertos
y ciudades de noche.
Reinas amarillas,
amoratadas,
subidas de color.



SALIR DE VILLA PLATEADA

Sheerly Avni

Traducción de Virginia Aguirre

¿Quién te cuidará en la vejez cuando pierdas la autonomía?

Si crees saber la respuesta; si, digamos, tienes una prole de hijos leales y nietos adorables jugando en el jardín; si eres una persona rica y dispones de buenos seguros; si sabes que recibirás consuelo y cariño y respeto y loas en tu camino al Más Allá, entonadas por un coro de tres generaciones de gente querida cuando llegue el final, entonces sigue tu camino, oh matriarca/patriarca. Este ensayo no es para ti.

Si respondiste "robots" y te parece bien; si piensas que puedes costear alguno y reconfortarte con cualquier iteración del siglo XXI del Siri programado para limpiar el toldo de tu silla de ruedas y cambiar las baterías de tu casco de realidad virtual equipado con auxiliares auditivos mientras agonizas, y tu avatar se divierte con hologramas de Kurt Cobain y Beyoncé creados por inteligencia artificial, entonces también, por favor, sigue tu camino. Solo haz de cuenta que nunca viste *Matrix*.

Si respondiste: "No me importa, la catástrofe climática o el fascismo global habrán acabado con la humanidad mucho antes de eso", es muy posible que tengas razón. Pero eso significa que en tu plan de retiro le estás apostando al apocalipsis. Piensa en el karma.

Por último, si tu respuesta fue: "Híjole, no tengo idea, no he ahorrado ni un peso para el retiro, mi seguro médico está de la fregada y creo que me va a dar un ataque de pánico", entonces, estimada o estimado, respira hondo, toma asiento y hablemos de lo jodidos que estamos.

Porque lo estamos. Profundamente. De verdad.



Henri Matisse, *La danza*, 1909. Museum of Modern Art ©

En 2021, en Estados Unidos (mi país de origen) la gente mayor de 65 años constituía el 16.4 por ciento de la población. Para 2050, se proyecta que esa cifra crezca a casi 24 por ciento. Además, el 4.3 por ciento de la población tendrá más de 85 años (más del doble que en el censo de 2020). Si a esas cifras les sumamos el nuevo impulso hacia la austeridad que se da en ese país frente a cualquier cosa que no sean armas o vehículos eléctricos, nos percatamos de que a las personas viejas les aguarda un futuro sombrío.

Aquí en México la cosa puede ser incluso peor: el trabajo de cuidados suele recaer en la familia y no en el apoyo institucional o gubernamental. Si bien la población sigue siendo bastante joven en comparación con la de Estados Unidos, Europa y la mayor parte de Asia, se prevé que el número de personas de 65 años o más se haya casi triplicado en el país para 2050 y llegue a 30 millones (18.9 por ciento de la población). Más personas mayores, menos gente joven para ayudar y una falta casi

absoluta de apoyo financiado por el gobierno. No suena bien.

En la prensa, a este cambio poblacional se le empieza a llamar "tsunami gris". Y como bien saben las personas refugiadas y las que padecen diabetes, en el momento en el que se nos empieza a comparar con el mal tiempo, estamos en problemas.

Sin embargo, durante años pensé que tenía una solución.

Desde pequeña supe que no quería tener hijos. Lo mismo ocurría con la mayoría de mis amigos de la universidad. Éramos niñas y niños de la generación X, nacidos a la sombra de una nube con forma de hongo, con una infancia infeliz y padres divorciados que trabajaban todo el día mientras nosotros nos quedábamos solos en casa. No le veíamos sentido a repetir la maldición. No queríamos contribuir a la sobrepoblación, en especial cuando implicaba renunciar a la libertad, la carrera profesional y

la aventura que anhelábamos. Y no nos preocupaba lo que podría significar no tener hijos en la vejez, porque ¿qué veinteañero realmente llega a pensar que algún día será viejo?

Además, embelesados unos con otros, como muy a menudo lo estamos de jóvenes, teníamos el plan de ser familia, para siempre.

Juntaríamos nuestros recursos y compraríamos un terreno en medio de la nada. En Villa Plateada —ese sería su nombre—, construiríamos cabañas diminutas, contrataríamos enfermeras, haríamos mezclas de canciones en cintas —con cintas de casetes de verdad— y debatiríamos sobre los méritos del Tom Waits en su época temprana y en su etapa tardía hasta el último de nuestros días. Jack terminaría,

por fin, de leer su antología de Derrida, Melinda cocinaría y leería poesía y Danny tomaría fotografías. El proyecto se financiaría con lo que —estábamos seguros— sería la espectacular carrera cinematográfica de Mike.¹ Nos mantendríamos bastante entretenidos con los interminables emparejamientos y desemparejamientos románticos a los que nos habríamos acostumbrado, como un *Melrose Place* artrítico en el bosque. Imaginaba mecedoras, guitarradas, la suave luz del atardecer y, no sé por qué, muchos borregos.

Ya saben qué pasó después. Entre la vida, el paso del tiempo y los créditos educativos, perdimos contacto y nos distanciamos. Y conforme transitábamos de la treintena a la cuarentena, el esfuerzo incesante por superar cada día hizo casi imposible pensar en el mañana.

Pero ahora, a mis cincuenta y pocos, el mañana se acerca a pasos agigantados.

Dos amigas queridas acaban de perder, respectivamente, a uno de sus padres este mes y, hablando con ellas por teléfono (entre lágrimas) sobre costillas rotas, batallas con las aseguradoras, insuficiencia hepática y el último adiós, ha sido difícil no sentir un estremecimiento de pánico. Ambas hicieron malabares con su crisis, un empleo de tiempo completo, hijos adolescentes y apoyo al cónyuge superviviente, a la vez que gestionaban el montón de trámites que implica la alucinante burocracia de la muerte en el siglo XXI. Y cuando una de ellas me contó en un mensaje de texto, hace tan solo dos semanas, que sostuvo la frágil mano de su madre toda la noche en el hospital mientras le leía los mensajes de cariño y apoyo de parientes que iban apareciendo en



Ben Shahn, *Orquesta de cuatro instrumentos* (detalle), 1944. Museo Thyssen-Bornemisza ©

¹ Todos los nombres están modificados para proteger la identidad de los desilusionados.

la pantalla de su iPhone, pensé, con el corazón latiéndome acelerado: "¿Quién diablos hará eso por mí?".

Mi esposo, quizá, pero si las estadísticas son ciertas, viviré más que él. Si no, entonces: ¿quién diablos hará eso por él?

Siendo alguien sin hijos o familiares más jóvenes, me sumaré a la cohorte más desamparada de todas: "los viejos huérfanos".² Es un apelativo aún peor, si acaso es posible, que "tsunami gris", salido directamente del Dickens tardío o del Stephen King temprano. Al escucharlo, nos vemos temblando bajo un cobertizo, gimiendo suavemente, sin nadie que nos escuche aparte del gato que merodea por ahí, no para consolarnos, sino para engullirnos cuando finalmente la palmemos.

Al menos eso fue lo que vi. Nos hacía falta un nuevo plan. O a lo mejor echarle un segundo vistazo al anterior.

Hace dos años nos mudamos a un pueblito en un ejido en medio del bosque, a unas dos horas de la Ciudad de México, en una zona que aún no invaden los chilangos ricos, aunque pronto lo harán (sí, ya lo sé, soy parte del problema, pero esa es otra historia).

Es un lugar hermoso, silvestre y rústico y, por las probabilidades de tropezar con una piedra, es una pesadilla para cualquiera que no sea experto en pilates o no acostumbre ir vestido como Ironman. Pero, justo al sur de nuestra casa, hay un terreno espectacular a la venta: más de una hectárea de prados rodeados

por pinos y olmos, luz del sol y cantos de aves. Cuando nos visitan amigos, me sorprende sirviéndoles un mezcal tras otro y tratando de convencerlos de que cooperen y podamos comprarlo "para que nos cuidemos entre nosotros, ¿quién más va a hacerlo?".

Es un truco sucio, pero el mezcal es buenísimo, no soy avara al servirlo y hablo de resiliencia y de estar unidos. Traigo a colación las investigaciones que vinculan la demencia con la soledad, y hablo de que vivir solos nos expone a robos, fraudes y cosas peores; de que ser varios nos da seguridad. Hablo del sueño de envejecer en una comunidad en la que nuestras compañeras y compañeros entiendan por lo que hemos pasado y sepan dónde hemos estado. Hablo de cocinas comunitarias y aire limpio y del efecto de los espacios verdes sobre la longevidad, y de la belleza de compartir gastos, tribulaciones y recuerdos, atesorados por cada uno de nosotros, en caso de que el mundo los haya olvidado.

Muy buen pitch, ¿no? Incluso podría ganar algunos adeptos.

Sin embargo...

En su libro de 2016 *This Chair Rocks: A Manifesto against Ageism*, la escritora y activista Ashton Applewhite describe el edadismo como "un prejuicio contra nuestro yo del futuro". Da inicio a su texto con un conmovedor análisis de todas las maneras en que ella misma, sin darse cuenta, internalizó el edadismo a lo largo de su vida. Como la mayoría de los -ismos, señala, está amplificado por mitos que de hecho no tienen ningún asidero en la realidad. Los siguientes son apenas tres ejemplos, y reconozco que todas son ideas que he expresado o pensado en el pasado. En un pasado muy

² Mis amistades que tienen hijos me recuerdan, con paciencia, que los hijos no son inversiones y que con el dinero que ellos gastan en su crianza, yo al menos puedo ahorrar para la jubilación. También me recuerdan, con menos paciencia, que quizá yo me salve de lo peor de la catástrofe climática, mientras que sus hijos no. Eso es verdad. Pero la cuestión es que a mis amistades les preocupa que sus hijos tengan que recurrir al canibalismo. A mí me preocupa ser parte del menú.

En ambos casos lo que nos mueve es el miedo y la negación. El miedo a ser borrados, el miedo a ser atacados.

reciente, digamos, este año. Bueno, está bien, hoy en la mañana.

La gente mayor es desdichada. Laura N. Carstensen, directora del Departamento de Longevidad de la Universidad de Stanford, ha dedicado su carrera a estudiar la vida emocional de las personas viejas y ha observado que en su mayoría —de todas las razas y todos los niveles de ingresos— las personas mayores de 65 años tienden a ser más felices y a tener más paz que cuando eran jóvenes, incluso cuando enfrentan más pérdidas, duelos y problemas de salud ya entrados en su octagésima o nonagésima década de vida. Carstensen sostiene que esta satisfacción se vincula a que su relación con el tiempo cambia. Cuando sabemos que ya no nos queda tanto tiempo, empezamos a disfrutarlo más: el que pasamos con nuestros seres queridos, con el sol de las 5:30, con nuestra música favorita... En breve, con las cosas que todos —desde Buda hasta nuestro terapeuta y la fastidiosa publicación de LinkedIn que vemos al principio de nuestro feed dos veces al día sin importar la frecuencia con la que ajustemos la configuración— nos han dicho que son esenciales para una vida bien vivida.

Las personas jubiladas son un lastre para la economía. Aquí hay una complicación, y depende de si hablamos de personas sexagenarias o nonagenarias. En México, pero también en cualquier otro lugar, es imposible medir la cantidad de trabajo implicado en el cuidado de las personas mayores, así como en el de niñas y niños. Suele ser una labor que realizan mujeres y, por consiguiente, rara vez se considera en los datos, pese a ser un impulsor tan poderoso de las

economías. Pero las personas mayores sí gastan dinero. En Estados Unidos, por ejemplo, se prevé que para 2032 más de la mitad de la economía del país se mueva gracias a personas mayores de cincuenta años. Esa no es una carga para la economía: es un motor.

El costo creciente de los cuidados de los ancianos será una carga injusta para la siguiente generación, que merece algo mejor. La falla se encuentra en las prioridades del sector de la salud en México, en Estados Unidos, básicamente en todas partes. Con demasiada frecuencia se insiste en soluciones quirúrgicas para todos los padecimientos. Resulta lógico que sea así: los procedimientos quirúrgicos reportan las mayores ganancias a todos los implicados, exceptuando al paciente, desde luego, para el que una cirugía es más riesgosa con cada año que pasa. La medicina preventiva, el tratamiento del dolor y la fisioterapia son esenciales para el bienestar, en todas las edades, y cruciales para la calidad de vida a largo plazo, pero no reciben suficiente financiamiento, están subvaloradas y, por lo tanto, no se prescriben lo suficiente. La próxima crisis financiera en la atención médica no es generacional —ni tampoco es inevitable—, sino estructural, y culpar a las personas mayores por las fallas del sector de la salud es tan estúpido y horrendo como culpar de la pésima política para refugiados a los refugiados o de los crímenes de odio a las víctimas de ellos.

Lo que realmente merece la próxima generación es no tener que vivir en un mundo que califique a los seres humanos, a cualquier ser humano, como una carga.

Hay decenas de creencias populares más sobre las personas mayores —desde las percepciones erróneas acerca de la inevitabilidad del deterioro cognitivo hasta las ideas equi-



Suzanne Valadon, *La resaca*, 1887. Harvard Art Museum ©

vocadas sobre su vida sexual y los mitos dañinos sobre su eficiencia laboral— que yo también he internalizado sin darme cuenta. Esto significa que vengo haciendo planes para la felicidad de un yo del futuro que, al mismo tiempo, he sido programada para detestar y temer.

Villa Plateada 1.0 era la idea de una jovencita sobre la vejez, según la cual mis compañeras y compañeros de la escuela y yo, más de cincuenta años después, seríamos los mismos, inmutables salvo por algunas arrugas y menos cabello.

Villa Plateada 2.0 no consideró lo obvio: la mayor parte del sufrimiento del mundo ha sido provocada por forasteros que llegan y tratan de levantar utopías “en medio de la nada”. Ese sitio no existe. Y no podemos generar una comunidad instantánea en un lugar donde ya hay una. Eso no es más que una conquista. En el

peor de los casos, sangrienta y destructiva; en el mejor, tonta y destinada al fracaso, como tratar de sembrar maíz en el desierto o cactus en una jungla.

Es fácil criticar a los tecnomultimillonarios desesperados que construyen fortalezas en Nueva Zelanda y diseñan cápsulas para viajar a Marte, ¿pero los complejos subterráneos protegidos como fortalezas son realmente muy distintos de mi fantasía de Villa Plateada? En ambos casos lo que nos mueve es el miedo y la negación. El miedo a ser borrados, el miedo a ser atacados. Y la negación de las consecuencias de nuestras acciones. La negación de las interconexiones de la vida. La negación, por supuesto, de la muerte.

Resulta que la amígdala cerebral no es muy buena asesora para el retiro.

El sociólogo sueco Lars Tornstam pasó treinta años estudiando la vida de las personas ma-

yores y formuló la teoría de que, cuanto más envejecemos, más nos alejamos de una visión egoísta e individualizada del mundo y más empezamos a abrazar la visión de un todo más grande. La llamó *teoría de la gerotrascendencia* y la definió como “un viraje en la metaperspectiva de una visión materialista y racional a una más cósmica y trascendente, normalmente seguida por una mayor satisfacción en la vida”.

Es decir que si vives suficiente tiempo te conviertes en Yoda... en LSD. En ese caso, apúntenme. ¿Dónde firmo?

Pero hay un inconveniente. Tornstam hizo su investigación hace décadas, apoyándose en entrevistas con suecos, ciudadanos de un país con bajos índices delictivos, interés en el diseño universal y generosos planes de pensión, lo cual ofrece muy buenos niveles de seguridad material y personal, que probablemente sean requisitos mínimos para dedicarse a la contemplación.

Murió en 2016, cuando la ultraderecha no tenía tanto control en su nación como lo tiene ahora. Es posible que si hoy realizara esos mismos estudios, observaría que, con una menor seguridad material, es mucho más difícil lograr el tipo de paz y sabiduría que describe.

No alcanzaremos la gerotrascendencia con la edad; nos la ganaremos creando esas condiciones de seguridad material, no solo para nosotros sino para todas las personas que nos rodean. Ahora, no después. No nos podremos salvar estando aislados, ya sea individualmente o construyendo santuarios cercados: fantasías utópicas basadas en pesadillas distópicas. No hay forma de escapar de la catástrofe, no sin un cambio colectivo en la forma en que entendemos lo que significa cuidarnos unos a otros.

En el ámbito político, podemos empezar a alinearnos con grupos que abogan por la reforma de la atención a la salud, por los derechos de las personas con discapacidades y que promueven la vivienda asequible, la protección de la red de seguridad social y un diseño urbano más inteligente. Todo lo que sabemos que contribuye directamente al bienestar de la gente mayor hoy y la construcción de un mundo más seguro y más humano para las personas que con suerte llegaremos a ser. En el ámbito personal, significa hacer exactamente lo mismo, a menor escala, dondequiera que estemos.

Por mi parte, optaré por colaborar con la realidad del lugar en el que vivo ahora: mis vecinos de al lado, una pareja de nonagenarios expertos en herbolaria que nunca han pisado un hospital. También con los jóvenes que viven bajando el monte y que están formando un cuerpo de bomberos en previsión de la temporada de sequía; empezarán su capacitación el mes que viene. Y con la familia que nos ayudó a sembrar maíz azul de su propia milpa. Me he acercado a una líder comunitaria que me lleva a recoger hongos con su nieta de cinco años y nos enseña a las dos cómo identificar los que son comestibles. Todos ellos son ciudadanos de cualquier Villa Plateada de la que yo quisiera formar parte. Es desordenada, conflictiva, confusa y a veces atemorizante, como la vida, pero estoy agradecida con quienes me invitaron a venir aquí.

El terreno al sur de nuestra casa está bien así como está. Me gusta seguir caminando ahí con mis perros, y espero que lo compren personas agradables. No seré yo.

Mientras tanto, vengan por un mezcal. Invitaré a los vecinos y podemos imaginar un futuro. Juntos. **U**

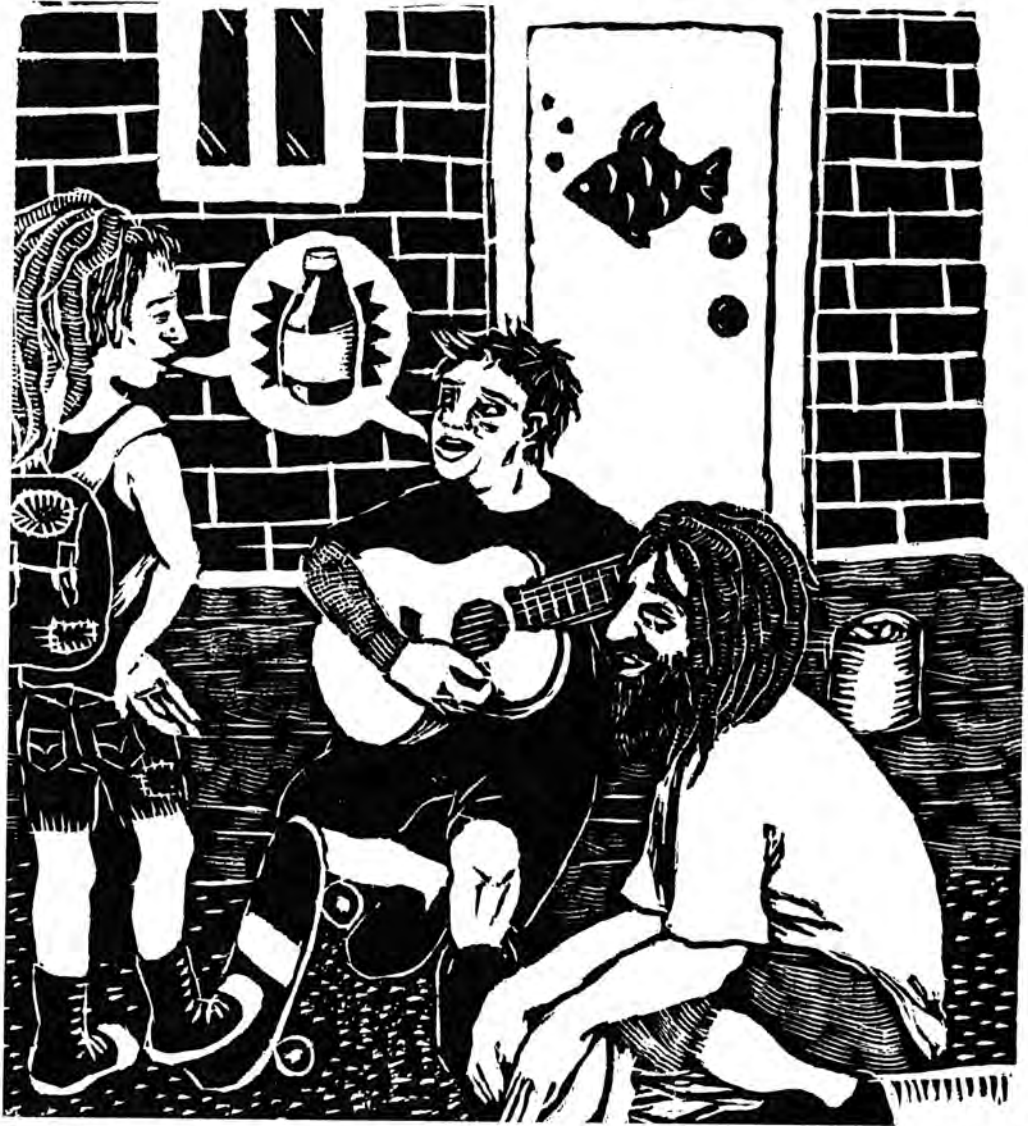
WANDERLUST

MEGAN SPEERS



















Fragmento de *Wanderlust*, de Megan Speers (Porcupine's Quill, 2010). Reimpreso con el permiso de la editorial.





LA CASA DEL ATAÚD

ADELANTO DE NOVELA

Edmundo Paz Soldán

Darlin observa la Casa del Ataúd con sus binoculares; ¿cómo estará Violeta? Qué susto tuvo hace poco, se libró por un pelo de terminar allá. Un dron la observa, su lucecilla roja parpadea. Un contingente de nubes se despliega por el cielo.

¿Será verdad que algunos verticales son drones? Ocurrente, Banesa. Igual que sus padres, buenos para las teorías salvajes: por la mañana le tocó el turno del trabajo comunitario y los ayudó a preparar una pomada antiinflamatoria siguiendo una receta del Profe. Mientras Manu derretía vaselina en una olla y la mezclaba con floripondio y hojas de llantén, afirmaba suelto de cuerpo que en el país había un montón de hombres lobo por culpa de las vacunas; Shūshaku retiraba ollas del fuego y colaba su contenido mientras aseguraba que el aumento del calor era culpa de la bola de fuego en el centro de la tierra y que la CIA hacía experimentos para crear seres mitad humanos y mitad alienígenas. Darlin sonríe: Manu y Shūshaku se conocieron en un psiquiátrico en el que eran ¿pacientes? No, enfermeros. Pero, ¿quién es ella para criticar?

Fantasma se espulga el pecho, hurga con el pico entre las plumas. La derrite su verde brillante, parches rojos en la cola: colores abundantes, pero a la vez únicos en Fantasma. No parecen reales, de tan intensos. Como los ojos de pupilas amarillas, una se pierde ahí. El loro ha aceptado la compañía del pájaro enfermo que ella recogió el otro día. Darlin ha convertido el cuarto en un hogar para Fantasma y el vertical. Jacinto está casi ciego y la luz lo asusta: se mete en cajones y huye a rincones para

◀ Aldama, Altos de Chiapas, 2019. Fotografía de Maya Goded

Faltan tantas cosas. No se está cumpliendo una de las Instrucciones: “La Comunidad debe ser autosustentable”.

alejarse de Fantasma y Darlin; camina como una anciana con tacones altos, las patas como ganchos deformes. Fantasma lo persigue, Darlin interviene porque el vertical se nerviose a y se le tuerce el cuello, incapaz de controlar sus músculos. Quiere llevarlo a una veterinaria pero tiene prohibido bajar por su cuenta a la ciudad. Le ha pedido a Eldy que lo haga, pero la nota ocupada. Lo hará ella misma aunque la castiguen.

Cruje su estómago. Debió haber salido a robar de nuevo con Banesa (Banesa volvió con un estuche de llaves de plomería). Aunque mejor no: qué osada su amiga, animarse a volver a hacerlo tan poco tiempo después de la que se libraron. En fin. Anoche se soñó con un plato de lentejas. Intentaba alzarlo de una mesa y el plato se le escapaba volando. Aparecía un monstruo con cara de gorgojo y ella se despertaba temblando. Eldy la alimenta pero es complicado.

Los problemas van más allá de la ausencia de su madre. La gente sufre infecciones intestinales: un virus o bacteria circula en la basura, en las letrinas, en la laguna, en el polvo que flota en el ambiente. Violeta, ¿sería por eso tan flaca? Un amigo de Banesa terminó en la posta de Cruz Alta, comió un pedazo de carne que pilló en la basura. Otro apareció con gusanos en el estómago, su madre lo llevó a Cochabamba y no volvieron. Rilma repite: “Esto pasará pronto, no nos desmoralicemos; hay que sacar pecho y tener paciencia”. Dicen que entre el Profe y ella hay peleas, se chismea incluso que ella le ha pegado. ¿Será? De armas llevar la larguirucha. Lo cierto es que algunas familias se están yendo y la venta de produc-

tos ha disminuido. La gente sale a la carretera o baja a la ciudad a ofrecer mantequilla de maní, mermeladas, galletas de trigo, queso fundido, animales de peluche, las cremas del Profe, poleras que promocionan el pódcast. Faltan tantas cosas. No se está cumpliendo una de las Instrucciones: “La Comunidad debe ser autosustentable”.

Escudriña una ventana de la Casa del Ataúd. Detrás se recortan los pinos. La destruye pensar que Violeta no puede dormir. Neco contó que su celda era pequeñísima, de dos metros por uno, y que lo torturaban de mil maneras: la cama tenía una inclinación de veinte grados a un lado y eso le impedía dormir porque se resbalaba (la primera vez que lo encerraron no era así); el suelo estaba lleno de clavos, no podía caminar de golpe y debía calcular todos sus pasos; luces intermitentes alumbraban toda la noche y le impedían concentrarse. Contó que había sonidos extraños como los de una sierra eléctrica cortando el suelo y el techo, espejos que te atrapaban y no devolvían tu reflejo, pasillos que te llevaban a otras dimensiones a través de portales mágicos; monstruos de piel escamosa y espinas en la lengua que te esperaban detrás de una puerta para envolverte en un abrazo que congelaba la respiración. Todo eso le quemó la cabeza y terminó pelando cable. Uno de sus captores le contó que un constructor del parque encerró ahí a su esposa antes de la inauguración, que ella murió y la investigación hizo que el parque nunca se llegara a abrir. Según Neco, la Casa del Ataúd huele a cadaverina y se siente la presencia de la mujer muerta.

“No te movás tanto, Fantasma”.

Nadie en la entrada se lo impide, pero sabe que no puede ingresar. Igual se niega a que algo o alguien la asuste: ningún dron la inti-



Lacandona, 2021. Fotografía de Maya Goded

midará. Ha vivido con Violeta en la calle y dormido sobre cartones mojados, siempre con la sensación de estar escapándose de algo, pero pese a tantos problemas, la vida se le abre ahora como para los verticales el cielo. No bajará los brazos. Lo de su madre seguro es una equivocación.

Recoge una piedra brillante a sus pies: setenta y siete en su colección. Escucha la límpida sinfonía de un mirlo, saca su casetera y la graba; le hará competencia a la app de trinos. Banesa le dijo que se comportaba como una vieja de esas que guardan lo que pillan en bolsas bajo la cama. Todo debía circular, cambiarse por algo, ayudar a que mejorara la situación de una. Pero, ¿y si la mejora se debía a la permanencia? No siempre lo fugitivo adquiriría valor.

Al final de los escalones: una calavera de metal pintada de amarillo sobre la punta de un

palo. A través de la separación al centro del cortinaje de la entrada, Darlin observa un libro entreabierto sobre una mesa. Trata de leer las páginas: números y símbolos. ¿Un conjuro? Eso le dijo Banesa mientras se toqueteaban sobre un colchón. Con los otros chicos se cuentan historias de la Casa del Ataúd, enamorados de su misterio, y la revisan procurando nuevos detalles a los que ya saben a partir del testimonio de Neco. Algunos la usan como punto de partida para su imaginación, y así nacen castillos donde empalan a los hombres, mansiones pobladas por pishtacos semejantes a las estatuas del parque, y un gran cementerio para los animales del mundo.

Darlin sabe que la Comunidad envía allí a los castigados. Rilma encerró durante un mes a su vecina después de que la pillara robando provisiones de un galpón; Shūshaku fue acuchillado en una pelea entre borrachos y Rilma



Altos de Chiapas, 2021. Fotografía de Maya Goded

metió al responsable y luego no se le vio más. ¿Qué habrá hecho su madre para ser recluida? ¿Será porque hace circular teorías locas, como que hay una base extraterrestre en el Polo Norte y que por eso se derriten los glaciares? ¿O que está contra las vacunas porque todas tienen la enzima luciferasa y nos van a modificar genéticamente? ¿O porque cuenta con convicción de su visita al planeta de los primeros seres, en los confines del sistema solar, donde se encontró con entidades de luz con el poder de transformar una sustancia en otra, alterando su constitución atómica, y que preparan su regreso para recuperar la Tierra? Violeta mandaba esos mensajes por las redes, los proclamaba en las reuniones de Diecisiete en el Corral. ¡Pero si las teorías de la Comunidad eran loquísimas! No, el problema era otro. Las palabras de su madre tenían eco y seguidores,

un grupo cada vez mayor de rebeldes al interior de la Comunidad, que creían que el mensaje del Profe no era todo lo radical que podía ser y se enfangaba tratando de llegar a la mayor cantidad posible de gente. Rilma se reunió con Violeta para ponerla en orden, pero ella solo escucharía si el Profe le pedía una reunión. No estamos para liderazgos machirulos, le escuchó decir a su madre; la Comunidad debe tener varios jefes, una junta para unificar a los bandos.

El estómago cruje nuevamente. Darlin observa a lo lejos la rueda de la fortuna, los fierros amarillentos oxidados y las sillas amontonadas a sus pies. Ojalá funcionara y estuviera toda iluminada para poder subirse y ver desde arriba el parque, el monte, el mundo. Tocar esas nubes que se deslizan bien bajito, con ganas de rascar la tierra, arrastradas por el vien-

to. Mirar de cerca a los verticales, dejar que su corazón percuta mientras ellos vuelan por sobre su cabeza y se detienen en seco para limpiarse el cuello.

Darlin se enteró de que habría más control de la red interna: se revisarían los posts antes de subirlos. Eldy, que se quedó a cargo del grupo, le dijo que no se podían detener las creencias así como así: “¿Acaso son seres vivos que caminan por ahí?”. Darlin defiende a su madre pese a que no cree del todo en lo que ella cree.

La última vez que la visitó en su cuarto —ruido de resortes vencidos en el colchón—, Banesa le contó que un amigo de sus padres estuvo un mes en la Casa del Ataúd y le dijo que lo más importante era no decir nada. Solo se trataba de caer en la gracia o desgracia del Profe o Rilma.

—Uno puede hacer cosas terribles y no ser castigado, o quemar un pan en el horno y recibir un castigo terrible. La Casa del Ataúd existe para que sepamos que en la Comunidad todo depende del Profe. O en realidad de Rilma. Porque ella es la que hace y deshace.

Darlin le pidió no hablar tan alto. Banesa le dijo que podían hablar a gritos y quizás no pasaría nada. El castigo no dependía de lo que hacían o no sino de lo que le pareciera al Profe. O a Rilma.

Darlin guarda el binocular y suspira. Debería aprender de Violeta a ser orgullosa y decir “no” de verdad. Por eso su madre está en líos con el Profe. Puede que sí, puede que no: no lo sabe. Los últimos meses estaba rara, porque si bien el Profe insistía en que todos eran una gran familia, lo cierto es que había bandos. Estaban los que querían enfrentarse al alcalde a pesar de que el Profe predicaba la no violencia. Y estaba Diecisiete. En las Instruccio-

nes se habían incorporado recientemente a las estatuas como parte de las creencias de la Comunidad, y también el hecho de que la Tierra fue poblada en sus orígenes por seres llegados de un planeta lejano. Su madre le contaba que la creencia en los primeros y últimos seres provenía de las leyendas de pueblos del monte, reconfiguradas por su grupo con la seguridad que daba la experiencia, el haber visto y sentido ciertas cosas con los propios ojos y la piel. En su madre confluía el saber del monte y el de Diecisiete. Los avistamientos eran preparaciones para el final, cuando seres de ese planeta lejano regresen a la Tierra en busca de sus descendientes y se lleven de vuelta a los escogidos. Las leyendas también hablaban de los últimos seres (los ayarunas los llamaban “los guardianes del monte”, “los jefes de los animales”). Si algo hizo Diecisiete a través de Violeta fue poner de moda algo que circulaba en algunas comunidades del Área: comenzó como un mensaje en las redes, pero con el tiempo se convirtió en doctrina de la Comunidad. Entonces, ¿por qué decían que Diecisiete era radical en sus creencias si luego todos las adoptaban? Según Banesa eso no era todo, había cosas de las que pocos se enteraban; por ejemplo, Diecisiete también pedía gente dispuesta a entregar a su pareja o a su hijo como forma de protección de la Comunidad. Darlin nunca había escuchado a su madre decir nada de eso y pensaba que Banesa mentía. Su amiga insistía:

—Hay ofrendas a la entrada de las cuevas y a los pies de las estatuas, comida, cohetes y alcohol, sangre de corderos degollados. No es nomás para que nos protejan de los malos espíritus. En la noche, cuando dormimos, ocurren cosas. Eso les escuché decir a mis padres.

Fantasma, quieto. U





¿JAMÁS HEMOS SIDO TAN LIBRES COMO BAJO EL COLONIALISMO?

Benjamín Maldonado Alvarado

*En memoria de Floriberto Díaz,
quien sigue alumbrando pensamientos
y compromisos veinte años después.¹*

Hace unos años, el Dr. Maarten Jansen me decía que él pensaba que la comunalidad no era tanto un modo de vida característico de los indígenas mesoamericanos sino su respuesta al colonialismo, por lo que su existencia estaba ligada a la de la fuerza opresora contra la que reaccionaba; es decir, que debíamos considerar la comunalidad como un rasgo coyuntural y no estructural de estos pueblos. Con esto, además, explicaba en parte las contradicciones actuales de la vida comunal, pues ya no es una respuesta plenamente coherente, sino que ha sido afectada por el colonialismo, generando discriminación, exclusión y autoritarismo en su interior.²

Consideré seriamente su razonamiento —aunque no lo compartiera— porque no proviene de un europeo racista. Jansen es un destacado académico comprometido con los indígenas y desde hace tres décadas está ligado a la comunalidad mesoamericana porque formó una familia

¹ Una versión de este texto fue leída por el autor para el vigésimo aniversario del fallecimiento de Floriberto Díaz, conmemorado en un evento en Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, el 14 de septiembre de 2015.

² Otros investigadores han argumentado que la comunalidad es producto de la resistencia, algo no esencial al ser mesoamericano. Por el contrario, conviene recordar que Floriberto Díaz planteaba con claridad lo siguiente: “Bajo el concepto de comunalidad explico la esencia de lo fenoménico, es decir, para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad”.



Edward Hicks, *La llegada a tierra de Colón*, 1837. National Gallery of Art ©

con una activista ñu savi, por eso vive varios meses de cada año en una comunidad mixteca y debe mantener su ciudadanía participando en ella. Su perspectiva puede describirse como la mirada interna de alguien externo, pero de ninguna manera es una visión reaccionaria o cómplice de la dominación. Él mismo ha argumentado que el carácter etnocida de las políticas públicas del Estado mexicano es, desde principios del siglo pasado, una declaración de guerra contra las culturas indígenas y que el indigenismo es tan redentor como cómplice.

Jean-Paul Sartre publicó en 1944 un breve texto titulado *La República del silencio*, donde discute la ocupación nazi de Francia y la resistencia que opuso el pueblo francés, a la que califica como la República del silencio y de la noche. Me parece interesante contrastar sus ideas con la dominación colonial de los pueblos mesoamericanos y su respuesta a la opresión, a pesar de las obvias diferencias. La lectura de Sartre me recordó aquella plática con Jansen, pues —desde su perspectiva— tanto la comu-

nalidad como la resistencia comunal se parecen mucho a aquella experiencia francesa.³

Sartre comienza su texto con una oración contundente: *Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana* y enseguida muestra el modo de vida que se organizó en Francia contra la opresión nazi durante cuatro años. La resistencia se vivió y se celebró como la expresión más humana de la libertad al grado de que constituyó otra república, una colectividad construida en el silencio y en la noche. Que los franceses jamás hubieran sido tan libres como durante su lucha contra los invasores nazis no significa que antes no padecieran otros tipos de dominación; significa, simple-

³ Llamo aquí “comunalidad” al modo de vida comunal de los pueblos indígenas mesoamericanos, constituido por una mentalidad compartida con base en la cual se organizan la vida y las instituciones en un ámbito específico, la comunidad territorial. En su forma actual, esto se ve en las pequeñas comunidades de origen mesoamericano en Oaxaca, donde se expresa en cuatro aspectos fundamentales: el poder comunal (la asamblea y el sistema de cargos), el trabajo comunal (el tequio comunitario y la ayuda entre familias), el territorio comunal y las fiestas del ser comunal. Todos estos ámbitos siguen teniendo a la milpa como su eje de significación.

mente, que hasta entonces no habían reaccionado con la coherencia, la lucidez y la firmeza colectivas con que lo hacían en ese momento. Cada uno:

sabía que se debía a todos y que solo debía contar consigo mismo; cada cual realizaba, en el desamparo más total, su papel histórico. Cada cual acometía, contra los opresores, la empresa de ser sí mismo irremediablemente y, al elegirse a sí mismo en su libertad, elegía la libertad de todos.

Durante la ocupación nazi, las personas luchaban por una meta clara: no resistían para acomodarse y resignarse a vivir perpetuamente bajo la dominación, sino para recuperar la vida sin opresión al triunfo de su movimiento. Eso era lo que compartían los franceses. Incluso los que no militaban en la clandestinidad simpatizaban con la Resistencia y la apoyaban con los medios a su alcance, en una forma que Sartre llama "responsabilidad total". Esa vocación de responsabilidad evidencia su carácter individual y colectivo a la vez.

Paradójicamente, el triunfo de la Resistencia significaba un regreso a la vida libre pero individual. El aprendizaje podía perderse porque la colectividad que había florecido no era una experiencia histórica sino coyuntural, y no había estructuras sociales ni mentales tan colectivas como para que la Resistencia pudiera subsistir. La esperanza de Sartre era que esa experiencia, rica pero efímera, continuara; deseaba que, al salir de la clandestinidad, pudiera organizar la vida públicamente y le diera forma a un nuevo pacto social: "¿No es deseable que se conserven a la luz del sol las austeras virtudes de la República del silencio y de la noche?".

Estas frases podrían coincidir muy bien con lo que dicen varios indígenas mesoamericanos al hablar de su resistencia a los colonialismos, por lo que podemos establecer al menos cuatro paralelismos entre la Resistencia francesa y la mesoamericana.

1. EQUIDAD Y PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICA

"La Resistencia fue una democracia verdadera; tanto para el soldado como para el jefe había el mismo peligro, la misma responsabilidad, la misma libertad absoluta dentro de la disciplina", y así se constituyó "la más fuerte de las repúblicas", escribió Sartre. Su fuerza radicó en que no había representatividad ficticia ni delegación de responsabilidades ni autoridades a las que respetar a ciegas. Seguramente algunas veces había que "mandar obedeciendo", como dicen los zapatistas, y otras veces había que obedecer mandando. En el caso de la resistencia mesoamericana, la comunalidad también se trata de participación, coordinación y cargos. Como en el episodio francés, estas responsabilidades se asumen colectivamente y destacar en el servicio a la causa común lleva a sacrificarse voluntariamente de distintas formas.

2. LA REITERACIÓN DEL SER

En la Francia nazi no bastaba con resistir, había que reiterar la identidad con el movimiento, la pertenencia a la comunidad y la diferencia ante el opresor. Esa insistencia contribuía a fundamentar una nueva experiencia histórica: "Era preciso que cada francés conquistara y afirmara a cada instante contra el nazismo aquella república sin instituciones, sin ejército, sin policía". La reiteración se expresa en silencio, en rituales y en nuevas tradicio-

nes, pero siempre confirma la identidad asumida colectiva e individualmente, fortalece el espíritu rebelde. Para los indígenas mesoamericanos la reiteración de la resistencia comunal frente al colonialismo también es cotidiana y se expresa cíclicamente en las fiestas.

3. EL SILENCIAMIENTO DE LOS DOMINADOS

Bajo la dominación, dice Sartre, se pierde el derecho a hablar. Más aún, el opresor trata de dominar el habla, domesticar la imaginación, envenenar el pensamiento: "Por todas partes, en las paredes, en los diarios, en la pantalla, veíamos el inmundito y mustio rostro que nuestros opresores querían darnos". Ante ello, las posibilidades de resistir están en la fuerza de la lengua y el imaginario propios. Abundaba Sartre diciendo que "cada pensamiento justo era una conquista [...], cada palabra se volvía preciosa como una declaración de principios".

Son evidentes las semejanzas entre el silenciamiento que enfrentaron los franceses y el que han padecido los mesoamericanos. La gran diferencia es que la agresión colonial contra la lengua y el pensamiento mesoamericanos ha durado más de cinco siglos, pero la resistencia se ha mantenido durante todo este tiempo porque hay lenguas y culturas que siguen vivas en muchas comunidades.

4. LA INTENSIDAD DE LA DOMINACIÓN Y DE LA RESISTENCIA

La dominación colonial de los pueblos indígenas —primero ante los españoles y después ante los mexicanos— es, sin duda, más grave que la ocupación nazi de Francia, porque no duró unos años sino varios siglos y ha significado muchas más muertes y saqueos en un territorio de mayor extensión. La intensidad

de la opresión es alta y constante, pero es similar a la nazi en estos términos:

La misma crueldad del enemigo nos llevaba hasta los extremos de nuestra condición, forzándonos a formular las preguntas que se suelen eludir en tiempos de paz.

Esa intensidad alcanza a todos, aunque no participen igualmente en las luchas contra el opresor.

Las circunstancias a menudo atroces de nuestro combate nos obligaban, en suma, a vivir, sin fingimientos ni velos, aquella situación desgarrada, insostenible... Y no me refiero a ese grupo escogido que formaron los verdaderos soldados de la Resistencia sino a todos los franceses que, a todas horas del día y de la noche y durante cuatro años, dijeron no.

PENSAR LA COMUNALIDAD DESDE LA RESISTENCIA FRANCESA

Es común que a cualquier forma de dominación se oponga una resistencia, pero no es habitual que nazca un ambiente de libertad como el que describe Sartre. Ser tan libres bajo la opresión solo es posible de forma colectiva y organizada; se necesitan una ideología de resistencia, una identidad cohesionadora, una estructura eficaz, ganar espacios al control opresor, aunque sea en la clandestinidad, y crear áreas de emancipación en lo imaginario y en lo real. A diferencia de la Resistencia francesa, que dependió de una ideología antinazi coyuntural, la vida comunal mesoamericana ha resistido gracias a una mentalidad viva y antigua. Podríamos decir que esta resistencia ha sido una experiencia de libertad exitosa, pero solamente en lo que a resistir se refiere, pues



Jóvenes en resistencia de la Fuerzas Francesas del Interior (FFI) en un campo de trigo cerca de Rennes. Fecha desconocida. Service historique de la défense ©

los pueblos indígenas no logran aún liberarse de la dominación.

Más allá de los puntos de coincidencia, la experiencia francesa y la mesoamericana son distintas en un aspecto central: la resistencia colectiva de los franceses, como temía Sartre, desapareció cuando los nazis fueron vencidos; la mesoamericana persiste porque la dominación continúa, pero si se le derrotara, ¿qué sucedería con la comunalidad? A eso apuntan las siguientes preguntas.

1. ¿LA COMUNALIDAD APARECIÓ CON EL COLONIALISMO Y DESAPARECERÁ CON ÉL?

Afirmar esto significaría aceptar, con Jansen y otros, que la comunalidad se trata de una reacción y no de una característica de los pueblos mesoamericanos. De ser así, la vida comunal no tendría una raíz prehispánica y tampoco una perspectiva de futuro poscolonial. Desaparecería con el triunfo de su misión, como sucedió con la Resistencia francesa. Se-

ría más un arma que una herramienta, y no tendría otro sentido.

2. ¿ES LA COMUNALIDAD UNA PRAXIS DEFENSIVA?

De ser cierto, la comunalidad no sería útil para la construcción de una nueva sociedad; si esta surgió únicamente para que los pueblos indígenas pudieran defenderse de la agresión colonial, desaparecerá con el triunfo de unos o de otros. Por lo tanto, la comunalidad sería una estructura, una mentalidad y una forma de vida rígidas, cerradas y agresivas, pues eso es lo que se necesita para la victoria. Pero lo que se especializa en proteger sirve poco para atacar, lo que preserva lo construido se usa poco para construir.

3. ¿ES LA COMUNALIDAD UNA EXPERIENCIA LO SUFICIENTEMENTE POSITIVA COMO PARA RECONSTRUIR LA VIDA DESPUÉS DE SU TRIUNFO?

Como decía Floriberto Díaz, el recurso para lograrlo es la milpa como eje de vida, y su estructura principal es la asamblea comunitaria.

Si la comunalidad apareció con el colonialismo y su función es defensiva, entonces no se trata de una experiencia positiva y útil para la construcción, sino de una experiencia negativa que sirve para impedir la destrucción, y se concentra en cerrar las puertas a la agresión a cualquier precio. Por el contrario, si consideramos que la comunalidad es una característica antigua de los pueblos mesoamericanos y que moldea cada uno de sus periodos históricos, debemos aceptar que tiene la fuerza y cuenta con las condiciones para rehacer a los pueblos en una etapa poscolonial. Se trataría, entonces, de un modo de vida ordinario y no de una respuesta extraordinaria ante la opresión externa.

En cambio, si pensamos que la comunalidad no es una condición mesoamericana sino coyuntural, se necesitaría un poderoso ejercicio de consciencia para volverla una condición propia y para usarla como base en la creación de un país intercultural. Habría que soñar, como Sartre, que una experiencia tan rica y lúcida conserve a la luz del sol las virtudes que construyó durante más de cinco siglos como República del silencio y de la noche. Percibo que esto es posible y que se está haciendo en la gran mayoría de las comunidades oaxaqueñas que conozco.

4. ¿ES LA COMUNALIDAD UN TIPO OPRESOR DE COLECTIVISMO?

Se ha argumentado que la comunalidad (sobre todo si la reducimos a usos y costumbres) tiene las características duras de una práctica de resistencia, por lo que se le concibe como una ideología esencialista y dogmática que

justifica un régimen interno de imposición, intolerancia, exclusión, falocracia, uniformidad, intransigencia, etc. Desde esta visión, la comunalidad es lo contrario de lo que dice ser y actúa como lo que pretende combatir, mostrando un rostro incoherente y autoritario.

La dominación de los pueblos indígenas ha causado estragos incluso entre quienes resisten. Algunos de ellos son brutales, como el alcoholismo y la subordinación de las mujeres; otros son muy duros, como la exigencia de participar y contribuir a la comunidad. Pero no haber encontrado aún la forma de resolver estos problemas no significa que sean características inherentes a la comunalidad mesoamericana o que no puedan solucionarse. Quizá haya respuestas cuando la vida comunal pueda dejar de ser defensiva y aporte toda su fuerza de manera constructiva.

A la vez, la resistencia implica un ejercicio de exaltación de lo propio frente a lo ajeno (incluso cuando se trata de un sometimiento temporal, como el que ejercieron los nazis sobre los franceses), pero, de nuevo, esa exaltación es una estrategia de lucha y no un rasgo cultural insuperable.

Si solamente vemos el rostro defensivo de la comunalidad, pensaremos que es una práctica demagógica y que en su discurso colectivo hay un trasfondo opresor. Porque ocurre en un contexto de guerra, la resistencia debe ser cerrada y selectiva para mantener al movimiento tan seguro como sea posible. La comunalidad ha tenido que endurecerse, y puede haber cometido excesos, pero no son necesariamente parte de su naturaleza. Por el contrario, tiene la fuerza para construir una sociedad en libertad porque, simultáneamente, es una forma de organización donde el individuo se realiza en la colectividad y una co-



José Clemente Orozco, *Acordada*, 1941. De Young Museum ©

munidad que se realiza por la participación consciente de cada persona.

5. LA RESISTENCIA ES UNA IDEOLOGÍA DE GUERRA, ¿TAMBIÉN LO ES LA COMUNALIDAD?

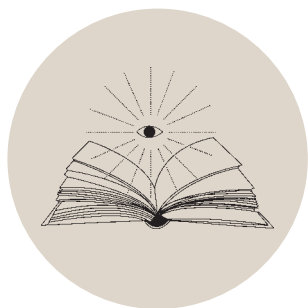
La resistencia es inevitablemente una ideología de guerra: en el caso francés, se basaba en una ideología antinazi; en el mesoamericano, la mentalidad comunal es preexistente a la dominación y ha sido la base natural para resistir. Es cierto que en la actualidad el poder comunal dentro de los municipios oaxaqueños tiene muchas contradicciones, pero ha sido una experiencia más positiva que negativa. Primero, porque se hace responsable de sus asuntos políticos y administrativos mediante asambleas y cargos. Segundo, porque si bien ha aumentado el enorme peso de las contribuciones que exige la comunidad, esta ha sido la fórmula para sobrevivir en condiciones de extremo empobrecimiento y ante las inten-

ciones etnocidas del Estado. El colectivismo activo, sustentado en la reciprocidad, también ha fortalecido el tejido social —por ejemplo, el ser comunitario se celebra en varias fiestas cada año—. En suma, gracias a la resistencia de larga duración, las comunidades oaxaqueñas siguen siendo indígenas y mantienen formas culturales diferentes y específicas.

La comunalidad es un modo de vida colectivista realmente existente que se puede constatar en gran parte de las comunidades mesoamericanas, tal como lo han reportado por décadas innumerables etnografías. El reto en este caso no consiste, como en el sueño de Sartre, en encontrar formas de vivir las virtudes de la resistencia comunal fuera de la clandestinidad, sino en lograr las condiciones para vivir la comunalidad en una libertad autónoma cotidiana. Como decía Floriberto Díaz, el recurso para lograrlo es la milpa como eje de vida, y su estructura principal es la asamblea comunitaria. **U**



Francisco de Zurbarán, *San Francisco en éxtasis*, ca. 1660. Alte Pinakothek ©



UN KARATECA MÍSTICO

Luis Felipe Pérez

|

Mi madre me cuenta que le dije, muy firme, que entraría al seminario. Para ella sucedió lo siguiente: un día encontró una carta en el buzón. Tenía mi nombre y el remitente en el sobre era la diócesis de León. La sacó, junto con los demás recibos, y la puso en la mesa de la cocina para cuando llegara el destinatario, que era yo. Debió ser junio de 1997. La escuela pública a la que asistía estaba a unos tres cuartos de hora caminando a ritmo de adolescente con mochila y zapatos Perestroika. Volvíamos a pie el Chapis, Horacio y alguien más que ocasionalmente se nos unía. Llegué a la casa y la carta estaba puesta en el servilletero. Leí el contenido enmarcado con un membrete, que tenía una imagen conocida como el Cristo Misionero, de mucho uso allá por el final del milenio pasado. Me aceptaban en el seminario y dije, con seguridad de mártir fervoroso, que aceptaba ese llamado. Agregué que no hacía tanto, en un sueño, un Cristo Misionero susurraba con una voz dulce y convincente: "Deja tu casa, ven y sígueme".

Mi madre presume que ella estaba de acuerdo con lo que yo decidiera, comprensiva ante las decisiones del segundo de sus hijos, quien destacaba más bien por ser una bala perdida. Lo dice con una convicción que casi me persuade, de no ser porque siempre fue una gendarme conmigo.

Algo debe haber estado descompuesto en ese recuerdo. Pienso que la decisión le dio cierta calma por lo que significaba. En síntesis: que alguien



Anónimo, *Monje tomando vino de un barril*, final del siglo XIII. British Library ©

más iba a cargar conmigo, me mantendría lejos y encerrado y, en una de esas, el futuro la convertiría en la orgullosa madre de un sacerdote. En aquellos tiempos, y en la ciudad de donde soy, habría sido un honor. En 1997 había algo de prestigio en tener un hijo en el seminario. Basta recordar que en 1999 el papa Juan Pablo II visitó México y fue un suceso de proporciones memorables. Se cantaban canciones como la de “El Pescador” en versiones pop, cumbia o balada romántica. Entre los seminaristas había una fiebre por la reventa de boletos para entrar a algunos eventos como si se tratara de un concierto de Bad Bunny. Puede ser que mi madre piense, ahora que me lo cuenta, que fue mi manera de superar la adversidad o de empezar un nuevo camino.

Los seminarios diocesanos son los lugares donde se forma en espiritualidad, filosofía y teología a varones para cubrir las parroquias de una diócesis luego de ordenarse presbíteros. Las ordenaciones son la fiesta del seminario, la graduación de procesos de más de una década de preparación. Aunque se piense que es una institución oscurantista, su origen es moderno. Son un ente de la Iglesia católica y ro-

mana producto de la Contrarreforma. Luego del cisma y ante el avance del protestantismo, se buscó formar un ejército de soldados de Dios para evangelizar en los lugares más remotos y promover la vida seglar cristiana fuera de las abadías y los conventos que, reacios a la vida de la urbe, se decantaron, junto con las órdenes mendicantes o de encierro, por la vida ascética fuera de las ciudades. Ahora lo sabemos, el seminario es un fruto del Concilio de Trento y, desde entonces, se abrió la posibilidad de aspirar a la vida religiosa a cambio del servicio a la comunidad sin necesariamente ser parte de una clase social determinada como en otros momentos de la historia. Básicamente el lugar al que llegué era para quien quisiera entrar a él; un seminario de pobres. Lo digo porque en México surge una historia peculiar en los años cincuenta con los Legionarios de Cristo, que tienen una fama bien ganada de ser parte de la élite de la Iglesia. De esa comunidad escribe Jorge Comensal cuando reseña *Y líbranos del mal* (2021), la novela del peruano Santiago Roncagliolo.¹ Los apuntes que hace ilustran cómo el proceso de selección dependía —no sé si sigue siendo así— de un perfil en el que yo, particularmente, no hubiera calzado: ni rubio ni rico ni listo. Más bien moreno, enjuto y con frenillo, que alteraba mi pronunciación de la erre. No cuadraba como aspirante a efebo de la Legión de Cristo.

Solo algunos de mi generación llegaron al sacerdocio. Todos los demás quedamos en el intento. Unos desertaron en teología. Otros, en la primera licenciatura, la de filosofía y muchos otros, como yo, en el camino entre terminar la preparatoria y vivir el trance mo-

¹ La reseña apareció en nuestras páginas, en el número de octubre de 2021. [N. de los E.]

nástico de un año que se conoce como el curso introductorio: un periodo de discernimiento y reflexión.

Mi seminario conciliar —esto no lo sabía entonces— fue referente del catolicismo a lo largo de la historia del México independiente. En todo el Bajío, como se sabe, hubo un movimiento sinarquista que enfrentó, con decisión de cruzada, las iniciativas de secularizar la educación y la propiedad privada por parte del gobierno de Plutarco Elías Calles. Recuerdo que mis primeras lecturas —porque comencé a leer con fruición en el seminario y no antes— incluyen además de *Las florecillas de san Francisco* y *La imitación de Cristo* de Kempis, un testimonio de un fray José Pérez en donde se cuenta su martirio como acto de santidad. En el relato se dice que fue puesto en cautiverio, torturado y, finalmente, se le pasó por las armas en un paredón. Yo alcanzo a recordar que me sucedió algo con esa lectura. Me sentí listo para pelear y defender la fe cristiana. No sabía muy bien contra quién, ni cómo, pero se me inflamó el espíritu con esa historia de ajusticiamiento a un hombre bueno que se ubicaba en las rancherías de Guanajuato. Era como cuando uno sale de ver *Karate Kid* y quiere hacerse karateca; en mi caso, un karateca místico.

II

Me hice monaguillo en 1988 por mera circunstancia y no renuncié a ello por el sentimiento del compromiso adquirido; también, porque me daban dinero los fines de semana por acolitar o por tocar las campanas que llamaban a las misas de domingo. Estaba en tercero o cuarto de primaria.

La liturgia, esa serie de prácticas que regulan la religión, me interesó desde el inicio. Al

final, sea lo que sea, las fórmulas incluidas en el Leccionario y en el Misal Romano estaban cargadas de misticismo y de un lenguaje alimbarado que, de tanto repetirlo, memoricé. Aunque sea incapaz de describir mis sensaciones en aquel momento, ser monaguillo era como ser *boy scout* o formar parte del Pentatlón. No tenía un carácter exclusivamente religioso sino de grupo. Y como toda comunidad se encriptaba para los iniciados, yo me asumí como uno. Incluso podría confesar que jugábamos a oficiar misa con tal de tener pretexto para comer recortes de hostias y beber vino de consagrar robado de las alacenas del templo. Las acciones tenían algo de misterio y, aun en manos de personas con poca pericia, era difícil no interesarse en ese teatro montado des-



Atribuido a Jean Le Noir, *La burla al Cristo*, 1375. Bibliothèque nationale de France ©



Fra Angelico, *Descendimiento de la Cruz*, 1432-1434. Museo San Marco ©

de hace siglos. El ritual, su orden y su significado, captaron mi atención. Escuchar las hazañas deuterónicas, manifestaciones terroríficas de Dios, incestos bíblicos, mujeres convertidas en estatuas de sal, me permitió entender, por ejemplo, en la universidad, las lecturas escritas por la mayor parte de los poetas del siglo XIX y hasta mediados del XX. Llegué a tomar la formación del seminario como un aprendizaje para ser escritor porque ahí, en el encierro, además de hacerme un lector voraz, comencé a escribir un diario y me aprendí poemas como "Si tú me dices ven", "El Cristo de mi cabecera" o "Breve romance de ausencia". Pero estas ideas me vienen ahora. De ese tiempo lo que recuerdo es un morbo genuino y entusiasta por el día del viacrucis; o una curiosidad vehemente por las jornadas de sanación que practicaban en el templo al que asistía como ayudante. Se trataba de veladas de

oración, canto y baile —como de un rito mayombe— durante las cuales los sacerdotes imponen las manos a centenares de fieles que, al sentir la oración y los cantos, se desvanecen y quedan en el suelo inertes, arrobados.

III

La conversión llegó poco a poco. Aunque dejé de ir a acolitar el último año de secundaria y alardeaba de contestatario, en realidad llevaba una doble vida, como casi todos a esa edad. Los sábados primeros de cada mes me convertía, casi en secreto, en un seminarista en familia: me integré a esa especie de retiros espirituales en donde nos preparaban para entrar al seminario.

¿Por qué iba? Experimenté una camaradería que no era habitual. La comunidad era tremendamente efusiva en sus manifestaciones de cariño y expresaba una alegría que, ahora

que escribo esto, no recordaba tan honesta o desbordada o luminosa. Otro de los motivos que todavía reconozco cuando alguien me pregunta por qué ingresé a un lugar como ese es que me sentía perdido o incómodo o angustiado en donde estaba. Fue un lugar al que huir. El cautiverio fue para mí el escondite idóneo para transitar la crisis adolescente que no toleraba. Me atrajo la alegría reconfortante de tantos muchachos que se ofrecían con una sinceridad que nunca había visto. Para mucha gente era increíble que fuera a parar a un seminario. El vaticinio generalizado fue: "no va a aguantar una semana".

IV

El día que llegué a anotarme como alumno del seminario, con mi carta de aceptación en una mano y un morral color verde militar al hombro, Juan Antonio, un seminarista que sí se ordenó sacerdote, me recibió como si me conociera de antes. Me preguntó mi nombre y con alegría de canto franciscano me guió hasta mi lugar en uno de los dormitorios. En el camino hacia el número cuatro, en la cama veintiuno, mi lugar inicialmente, vi una manta gigante que decía: ¡Bienvenidos, camaradas!

Comenzó la vida de seminarista. Cambié mi forma de hablar, de vestir, hasta los modos de caminar. Con esa serie de aprendizajes que la propia comunidad le imponía sutilmente a uno era imposible no camuflarse. Pasábamos el tiempo en el encierro. Solo íbamos a nuestras casas un fin de semana al mes y, en los periodos vacacionales, la mayor parte del tiempo ayudábamos en parroquias. En el internado la dinámica ordinaria comenzaba con los aseos. El rezo de la Liturgia de las Horas desde Laudes hasta Completas, misa diaria y las horas de estudio que se repartían entre

la mañana y parte de la tarde. Todo lo hacíamos por equipos o grupos o en comunidad.

Fui a sublimar la crisis que me mostraba irascible en ese encierro que duró poco más de tres años y que prácticamente me alejó de la experiencia de la angustia. Ahora pienso que experimentaba una depresión que me hizo vivir episodios psicóticos cuando todavía eso no se nombraba. Y no lo supe hasta que me lo reveló la lectura de pasajes de mi diario íntimo de entonces en los que consigno que lloro, sin motivo aparente, durante horas en una capilla sin que nadie logre consolarme.

El seminario fue más que una respuesta a un llamado divino, una experiencia de sanación personal o un catalizador de mis propias emociones que no sabía en dónde meter. Inicié un proceso de autoconocimiento que continúa hasta estos días y adquirí ciertas prácticas, fruto de la disciplina y de la consciencia del orden, que me ayudan a encontrar el sentido, que pierdo frecuentemente. Ser parte de la comunidad me dotó de una conciencia de los otros y fulminó la tentación autocompasiva de sentirme único, apocado y abandonado o impotente.

V

La soledad o un sentimiento de orfandad dejaron de ser un problema, pero no me abandonó una sensación de inestabilidad interior. Y los formadores lo notaron desde el inicio.

Sospecho que el pronóstico de quien me evaluó en esos años era que me iría por mi propio pie del seminario. El primer semestre de formación me llegó una llamada de atención. Recuerdo que el vicerrector me citó en su oficina y me enlistó actitudes como la de dormirme en clase o la de llegar tarde a los oficios, incluso resaltó mi actitud soberbia en

Dijo que les alarmaba que hubiera momentos de mi vida en los que lucía apagado o falta de interés frente a la vida comunitaria.

los cursos. Afirmaba que los profesores notaban mi socarronería y no era aceptable en una casa de formación como el seminario.

Lo que me mantuvo ahí fue la obediencia luego de ese regaño. Me aferré a la idea de que no me corrieran por la vergüenza de no calzar en el molde. También lo hice por el terror de no saber qué hacer cuando saliera. Uno no sabe cuánto lo han formado los rechazos hasta que lo experimenta en carne propia. Hay una experiencia de ser observado, una serie de evaluaciones de las que éramos conscientes y que nos llevaban a comportarnos de una manera determinada. Los viernes por la noche, los formadores se reunían para hablar de casos relevantes. A esa junta nosotros la llamábamos el Sanedrín,² en tono de burla porque el consejo de prefectos de disciplina se citaba para conjeturar acerca de nuestra conducta.

Los retiros espirituales tenían sobre todo un carácter de terapia grupal. El objetivo de esos momentos, por lo menos uno cada mes, era reducir las zonas oscuras que afectasen a los que formábamos parte de ese coto, dejarnos al descubierto frente a nuestros episodios traumáticos y trabajar en ello.

Éramos muy jóvenes y nos pareció grotesco y demasiado frontal el ejercicio en el que definimos nuestra personalidad a partir de responder cuestionarios larguísimos como el eneagrama. También había sesiones de terapia Gestalt, dinámicas de apoyo e integración, momentos de meditación y reflexión solitaria.

Recuerdo que nos burlamos de algunos de los ejercicios espirituales con cierta sorna. En uno de los últimos espacios, los treinta muchachos que conformábamos la sesión sanadora lloraban inconsolables, menos yo. Podría decir que me pareció cursi o falso o impostado, pero creo que mi experiencia no me dio para entrar en el rito lacrimógeno aquella vez. Pienso que los formadores me distinguieron incapaz de enredarme en el proceso porque no pasó tanto tiempo para que el padre Raúl, el prefecto de disciplina en ese entonces, me llamara aparte. Sentados frente a frente en su escritorio me mostró unas hojas donde había informes sobre mi comportamiento. Subrayó que la parte académica estaba cubierta, que destacaba entre todos, pero que no podía ser parte de una comunidad como esa solo con exámenes sobresalientes en literatura o latín o matemáticas. Dijo que les alarmaba que hubiera momentos de mi vida en los que lucía apagado o falta de interés frente a la vida comunitaria. Subrayaba mi comportamiento porque el perfil de un seminarista consistía en valorar y vivir una vida en grupo, que sería su refugio y su fortaleza en la vida sacerdotal, si fuera el caso. El padre Raúl fue firme y me echó una mirada sarcástica mientras daba por concluida la conversación: "si no te repones, mi buen, ciao!".

Se acercaban momentos definitorios. Tras cada etapa de formación, el seminarista solicita al obispo, con el acompañamiento de un director espiritual, el ingreso a la siguiente fase. Yo debía redactar una carta para solicitar que me aceptaran en el curso introductorio, es decir, la siguiente etapa del largo camino de la formación sacerdotal.

Tuve muchas dudas. Me refiero a que en la abstracción y la fantasía de mis planes a futuro cupo la posibilidad de ejercer como cura

² En el sanedrín (consejo de sabios del Israel antiguo), se reunieron los fariseos para condenar a Jesús y así allanar el camino para que Poncio Pilatos decretara su crucifixión.

en algún lugar. Me sentía capaz, o eso creía, y en algunos puntos era apasionante, seductor, atractivo pensar en el ejercicio pastoral.

Era una encrucijada porque lo que me animaba a continuar era algo mal visto: a mí me atraían los testimonios de Samuel Ruiz o Raúl Vera, que en ese tiempo destacaban por promover la teología de la liberación, proscrita por Juan Pablo II. Al final, luego de darle vueltas a una cancha de basquetbol como un hámster, escribí la carta. Me encomendé al Espíritu Santo, que es al que apelan los formadores a la hora de tomar la decisión, y recibí mi respuesta.

La escena es una junta a finales de junio del 2000. Estaba con mi madre cuando recibí la réplica. El vicerrector y algún formador más explicaban los puntos que los llevaron a su decisión. El vicerrector dijo que mi espíritu o mi ánimo o mi entusiasmo padecía el cautiverio de una comunidad. Destacaba que era un tipo solitario, que no controlaba del todo mi agresividad reprimida y que necesitaba libertad, y no se equivocaba. La breve reunión concluyó resaltando cualidades que veían en mí e incluso insistieron en que, si después de un año de seguir un proceso formativo fuera del seminario buscaba el reingreso, sería bienvenido. Ese día encajé la noticia sin tantos sobresaltos, como si hubiera recibido una respuesta que buscaba y que no era capaz de encontrar yo solo. También sentí una liberación, como cuando uno le puede achacar al destino el poco control que se tiene sobre las circunstancias. Pienso en esa última semana de internado ya con la certeza de que me iba de ahí. Fueron los ocho días con más ímpetu de toda la formación, qué ironía. También era un cambio de época, me digo. Me da la impresión de que en ese tiempo las señales estaban dispuestas: el edificio donde vivimos el final del milenio fue derrumbado ese

verano, y yo me dedicaría a preparar pizzas y llevarlas a domicilio durante un tiempo, mientras hallaba mi camino, que me vino a encontrar cuando una vecina me ofreció trabajo en una biblioteca pública recién instalada en el centro de Irapuato.

De eso hace ya más de veinte años, caigo en cuenta, mientras charlo sobre mi novela frente a cuarenta seminaristas que me preguntan si la formación del seminario fue importante en mi vida. Les cuento algo parecido a lo que he escrito. Como dice Zambra, "en el fondo, todos necesitamos, a veces, contar una historia de nosotros mismos frente a un grupo de gente desconocida". **U**



Anónimo, *Heilig Blut Tafel Weingarten*, 1489.
Landesmuseum Württemberg ©



SVETLANA, O DE LA INTERFRONTERA

Soledad Jiménez Tovar

*Ninguna intimidad auténtica rechaza.
Todos los espacios de intimidad se
designan mediante una atracción.*

Gaston Bachelard

I

Corría el año de 2014. Yo acababa de terminar el doctorado que inicié en 2010 en Alemania. Todos esos años residí "permanentemente" en ese país, pero viajaba con frecuencia, y por periodos largos, a Kazajistán, Rusia y la República Popular China (RPC). Hice mi tesis sobre los dunganos (дунгане), una minoría étnica musulmana que habla una lengua que mezcla un par de dialectos del chino del norte con ruso y algunas palabras provenientes de lenguas persas y turcas. Los dunganos suman alrededor de cien mil personas entre Rusia, Kazajistán, Kirguistán y Uzbekistán. Existimos pocas personas en el mundo que investigamos el tema y a menudo no tenemos un foro de discusión común. Esto ha empeorado con los años, luego de que se diera a conocer la existencia de campos de reeducación política en la provincia autónoma uigur de Xinjiang. El tema de las minorías étnicas en la RPC se ha politizado de forma peligrosa y al gobierno le incomoda la discusión de estos asuntos en medios de comunicación masiva o en foros académicos. Pero en 2014 aún no ocurría todo esto. Ese año fui invitada a un congreso sobre las minorías étnicas en las zonas interfronterizas de los países alrededor de la RPC, que se llevó a cabo en Canberra, en la Universidad Nacional Australiana (ANU, por sus siglas en inglés).

Además de acudir al congreso, me interesaba ir a Canberra en particular porque allí vivía la mismísima Svetlana Rimsky-Korsakoff Dyer,

autora y traductora de los primeros materiales de la historia dungan con los que yo tuve contacto. La leí por primera vez en 2008, después de regresar de una estancia en el exterior financiada con las extintas “becas mixtas” del entonces llamado Conacyt. Hice trabajo de campo un par de meses entre Rusia, Kazajistán y Kirguistán, estudiando a los uigures que vivían ahí.

En el pueblo de Karakol, al noreste de Kirguistán, existe una de las tres mezquitas con forma de pagoda que construyeron los dunganos tras su llegada como refugiados desde el imperio Qing al imperio Románov, durante el último tercio del siglo XIX. Al mirar esa mezquita sentí un arrobamiento que aún me estremece cuando la evoco. Volví a México y leí un texto de Svetlana Rimsky-Korsakoff Dyer y otro del profesor Victor Mair, quien señalaba con insistencia la importancia de investigar y reflexionar sobre el sistema de escritura dungan. Se trata de una adaptación del alfabeto cirílico para escribir fonéticamente una lengua sinítica, lo cual contradice la decisión de mantener el sistema de escritura chino con los caracteres o *hanzi*. Guardé este tema para el proyecto doctoral y escribí aquella tesis que tenía pendiente.

Desde que la leí por primera vez, Svetlana se convirtió en mi referencia constante. Toda la escritura de mi tesis implicó comparar sus observaciones con las mías, disentir en algunos puntos, concordar en otros. ¡Y ella había aceptado conocerme!

II

Ese primer artículo ubicaba al pueblo dungan, ofrecía algunas notas de su historia y señalaba temas que eran relevantes y había que estudiar más a profundidad. Además, incluía



Niña dungan posa para un retrato en Milyanfan, Kirguistán, 2020. Fotografía de Yam G-Jun

la traducción del ruso al inglés de un reporte etnográfico publicado en el imperio Románov sobre los dunganos shaanxi en los pueblos hoy kazajos de Sortobe y Masanchi, ubicados justo al norte del río Chu, frontera natural entre Kazajistán y Kirguistán. Ahí viví durante el segundo año de mi doctorado. Pero cuando ellos llegaron, aquello era una sola provincia, la de Semirech'e (Siete Ríos), en el imperio Románov. La URSS trazó la frontera entre Kazajistán y Kirguistán en los años treinta del siglo XX.

Los dunganos shaanxi, hace poco más de un siglo, eran campesinos a los que les gustaba ir por las tardes a los cafés de la ciudad de Tokmok, hoy Kirguistán, donde jugaban a las cartas y fumaban el opio que ellos mismos producían. El opio figuraba en la lista de hierbas traídas de China y los dunganos continuaron produciéndolo artesanalmente hasta la segunda mitad del siglo XX; la morfina en la URSS du-

rante la Segunda Guerra Mundial fue producida gracias a una concesión (más bien, petición) de las autoridades soviéticas para legalizar la obtención de goma de opio dungano. Pero esto fue algo de lo que me enteré después, porque no aparecía en la etnografía imperial.

Leer a Svetlana era leer también lo que los autores en ruso y chino escribían sobre el pueblo dungano, porque ella era la pionera en lengua inglesa. Sin embargo, sus reportes necesitaban ser actualizados y esa era mi misión como investigadora.

A finales del siglo XIX, Sortobe, uno de los dos pueblos donde viví en 2011 y 2012, se llamaba *Karakunuz*, es decir: "escarabajo negro", en referencia a la cerrada vestimenta y el velo en color negro que portaban entonces las dunganas. Masanchi se llamaba *Yinpan*, "barraca", es

decir, lo veían como un campamento, no como el lugar de destino final, el cual era un misterio porque venían huyendo de las autoridades imperiales qing. *Karakunuz* es una palabra kazaja (túrquica), *Yinpan* es sinítica.

III

La muy señora Svetlana Rimsky-Korsakoff Dyer es nieta del celeberrimo compositor ruso con quien comparte apellido. Nació en Pekín porque su padre se encontraba en el servicio exterior imperial durante el periodo de la Revolución rusa y la familia decidió establecerse indefinidamente en China. Svetlana creció en el Pekín republicano de la primera mitad del siglo XX. Hablaban ruso en casa, pero todas las demás interacciones sociales eran en chino. Luego llegó la revolución de 1949 y se fundó la



Los dunganos son islámicos; para las oraciones del viernes se congregan en la mezquita local. Milyanfan, Kirguistán, 2020. Fotografía de Yam G-Jun

*Leer a Svetlana era leer
también lo que los autores en
ruso y chino escribían sobre
el pueblo dungan, porque ella
era la pionera en lengua inglesa.*

RPC. Svetlana se fue a Estados Unidos y después a Australia. No volvió más a Pekín sino hasta la década de 2010 —decía que no podía reconocer su Pekín en esa ciudad—, y solo entonces pudo soltar China.

Sentía que lo mismo le pasaría si iba de nuevo con los dunganos, por eso yo era importante para ella: representaba una fuente de datos nuevos que le permitiría enterarse de los cambios en ellos sin tener que pasar por la dificultad emocional de observarlos. No porque vivieran mal, sino porque los paisajes ya no se parecían a los que ella presencié en el periodo soviético. Verlos por sí misma habría sido confrontar su propia memoria de una manera dolorosa por lo entrañables que resultaban los recuerdos de sus viajes a la URSS.

Para el doctorado en sinología, su profesor le dijo: “Svetlana, tengo el tema perfecto para ti: necesita de alguien que domine como lenguas nativas el chino y el ruso. Es un pueblo del Asia Central: los dunganos”. Ella no lo pensó y escribió todas las etnografías que yo leí para preparar mi viaje a Kazajistán con los dunganos de Svetlana (ella me enfatizó que eran “sus” dunganos los que yo estudiaba).

IV

La conocí en Canberra. Era la leyenda viviente de la etnografía: una mujer con pasaporte australiano que viajaba a la Unión Soviética a estudiar a estos tipos de los que casi nadie sabía. Ya se había jubilado de la ANU, donde enseñó chino toda su vida.

Hizo mucho trabajo de archivo en Taipei, Moscú, Leningrado y Alma Ata. Habló con todos los dunganólogos soviéticos que trabajaban en la Universidad Estatal de Leningrado, “cuna” de la filología sinológica realizada en lengua rusa. También estaba en constante co-

laboración con la Cátedra de Estudios Uigures y Dunganos del Instituto de Estudios Orientológicos de la Academia de Ciencias de Kazajistán, que se concentraba en los uigures, y con sus homólogos en Kirguistán, que se concentraban en los dunganos.

En la práctica hubo una separación, pero es importante no perder de vista que se colocó a ambos pueblos en el mismo campo de estudio debido a que ambas etnicidades “provenían” de “China”. Con el distanciamiento entre la URSS y la RPC, a partir de los años sesenta del siglo XX, la sinología soviética encontró un sustituto temático en los dunganos centroasiáticos. En tanto fenómeno, es similar a cómo los estudios sobre “China” en el periodo maoísta versaban más sobre espacios de chineidad opaca o debatible, como Hong Kong o Taiwán.

En el imperio Qing, los dunganos, los uigures y todos los musulmanes, sin distinción de especificidades culturales, históricas o lingüísticas, eran conocidos con el término *huimin* (回民). En el proyecto nacional de Sun Yat-sen, a inicios del siglo XX, el término cambiaría a *huizu* (回族), pero guardaría la misma opacidad que su antecesor. Después del 1 de octubre de 1949, fecha de la fundación de la RPC, *huizu* se utilizaría solo para los musulmanes sinófonos (que hablan chino). Los uigures constituyeron una minoría étnica aparte, con una decena más de minorías musulmanas. Todos estos temas se discutían cuando Svetlana visitaba a los dunganos centroasiáticos en sus comunidades. Ella describió el sistema de parentesco, los rituales en torno al matrimonio,

los chistes, las canciones, los rituales funerarios, la tradición oral, las etnografías escritas sobre ellos en lengua rusa, la historia de las rebeliones musulmanas por las cuales los dunganos migraron forzosamente hacia el Asia Central. “Escribí todo lo que pude, todo lo que les pregunté”, me dijo.

Desde que los primeros musulmanes llegaron a China provenientes de Asia Central en el siglo VIII d. C., el chino hablado por esos grupos contenía una gran cantidad de palabras de origen persa que se usaban en la vida cotidiana, como el nombre de los días, los números o las estaciones del año. Habría una nueva oleada migratoria de musulmanes desde el Asia Central a China durante el siglo XIV, cuando el imperio mongol confiaba la administración de sus finanzas a los musulmanes y a los judíos y la corte estaba en Pekín, ciudad construida por los mongoles.

En el siglo XVI podemos seguir el pensamiento de estos musulmanes que incluso escriben en *xiaoer'jing*, una adaptación del alfabeto arábigo para una lengua vernacular sinítica y, por ende, una alternativa al chino clásico: la lengua en la que debía escribirse en el imperio de China. El origen y el destino del desplazamiento se relativizan, así como los mecanismos para poder sentir un vínculo atravesado y maniatado por el cambiante curso de la geopolítica y las fronteras de imperios que caen y dan lugar a experimentos políticos diferenciados, pero convergentes. Al momento de la migración del último tercio del siglo XIX, los dunganos vivían una división muy profunda por motivos teológicos, que los llevó al imperio Románov. Una vez fuera de China, esta división continuó, pero se ramificó de una forma que implicó la dramática llegada de los dunganos a la entonces provincia de Semirech'e

en un invierno particularmente inclemente, después de una ardua travesía de un par de meses a pie a través de las montañas de la cordillera del Tian Shan. Todo eso yo lo sabía gracias a Svetlana.

V

En 2014 ella vivía en los suburbios de Canberra. Era feliz de ser una “viejita amargada” que ya no estaba interesada en la sofisticación teórica o en la aventura de cruzar el mundo entero desde Australia hasta esa frontera entre Kazajistán y Kirguistán. Ahora quería descansar. Por eso no veía a nadie, no importaba cuánto insistieran. Pero no aguantó la curiosidad que le inspiró la etnógrafa mexicana que estudiaba a quienes fueron su tema de estudio.

Me preguntó todo de mi vida con los dunganos. Le entregué una copia de mi tesis. Se quejó del título: “¡Demasiado complicado! Pero quiero saber cómo están mis dunganos”. Me contó justo los detalles que yo sabía por leer su obra completa: que gustan de comer en grandes cantidades, pero ella se asumía como una persona más bien frugal; que había mujeres que eran muy libres en cuanto a las decisiones que tomaban y que habían elevado su nivel de estudios en muy poco tiempo; que era una comunidad muy solidaria y se ayudaban entre vecinos como si fueran de la propia familia; pero, también, que les parecían imperdonables los matrimonios fuera de la comunidad dungana centroasiática y eran muy estrictos con eso. También conversamos comparativamente sobre los cambios en la mezcla de idiomas que hacen. Le parecía alucinante la disposición a aprender *putonghua*, erróneamente conocido como chino mandarín, entre los dunganos que yo estudié, porque en sus expediciones a finales de los años setenta y media-



Carniceros trabajando en Milyanfan, Kirguistán, 2020. Fotografía de Yam G-Jun

dos de los ochenta e inicios de los noventa, los dunganos afirmaban guardar el trauma de haber sido perseguidos en China y presumían su orgullo de ser ciudadanos soviéticos. Los dunganos que yo estudié buscaban ser buenos ciudadanos de Kazajistán y Kirguistán, y recordaban con nostalgia la URSS como parte de su configuración histórica. Así estuvimos hablando toda la tarde.

Svetlana me preguntó: “¿Y ya se toman fotografías las mujeres?, ¿cuando yo fui jamás conseguí una foto de ellas!” Yo le llevé mi primer libro, *The Anthropologist as a Mushroom*, con muchas fotos y una sección dedicada a ella, solo con mujeres, porque yo había leído en sus etnografías la misma queja que escuché entonces de sus labios. Ella sonrió en la tibieza envolvente y tímida que le daba la luz de media tarde.

Se reunieron las espacialidades y temporalidades: estábamos entre tantas fronteras que podíamos traspasarlas sin que nos produ-

jera angustia. Eso nos lo dieron los dunganos. Fue un encuentro entrañable. Me dio un aventón hacia la parada del camión. Por supuesto que sonaba la música de Rimsky-Korsakoff abuelo a todo volumen mientras viajábamos calladas en el carro.

VI

Eso es la interfrontera: la intimidad total en el tiempo, que no en el espacio. Una alteridad en la que me conecto con el otro sin pretender que sea como yo mientras compartimos el umbral entero de la intimidad: es ahí donde ocurre la conexión más profunda. Una comunidad en el tiempo, aunque con discontinuidad espacial, fenotípica, histórica, lingüística, que conecta de manera particular cada vez, pero siempre de la forma más profunda, en el disfrute pleno de la unicidad del encuentro. Luego eso se convertirá en memoria encarnada. La interfrontera es la confianza de abrir la cuerpo, la intimidad total. **U**



LET'S PLAY. LA LECTURA EN TIEMPOS DE GAMERS

Áurea Xaydé Esquivel Flores

Nada de este juego tuvo un carajo de sentido.
El descenso del elevador no tenía sentido.
Que la pastelería estuviera cruzando la calle no tenía sentido.
[suspiro] No conocí a ninguno de ellos.
Nunca... hablé con ellos,
Nunca tuvieron noticias mías,
nunca supieron que yo era real.
¡Nunca supieron que yo exis...!
No tenían forma de saber que yo era real,
¡no creo que ellos fueran reales!
Nada tuvo sentido... ¡¿Aún estoy jugando?! [...] *[suspiro]*
¿Cómo es que un juego con los gráficos de Lego Island...?
¡Aaaaaarrghhh!
Markiplier

El 11 de enero de 2015, Markiplier, un jugador y productor estadounidense de contenido que se especializa en juegos de horror, subió a su canal de YouTube un video que tituló: "This Game Will CHANGE YOUR LIFE | Presentable Liberty". En la descripción añadió: "Esta es la historia más desgarradora que he experimentado... Honestamente puedo decir que nunca había jugado un juego que me afectara tanto como este". Recuerdo que lloré mucho cuando lo vi por primera vez. Poco más de ocho años después, el video tiene 16 224 308 vistas, 389 mil "me gusta" y 62 100 comentarios.

Presentable Liberty es un juego independiente de horror psicológico para PC que forma parte de la serie "Menagerie", desarrollada por Robert "Wertpol" Brock, quien se quitó la vida en 2018 debido a una severa depresión, según comentan varias personas en el video. En la historia, una epidemia ha aniquilado a la mayor parte de la población humana



Fotograma de *Baldur's Gate III*, Larian Studios

y el jugador es uno de los pocos sobrevivientes, por lo cual lo mantienen en cautiverio (y feliz a toda costa) en una celda diminuta. Solo puede recibir cartas de diferentes personajes, pero nunca puede responderles, lo que lleva la trama hacia un desenlace trágico. Sentí que me quebraba, no solo por el planteamiento del juego, sino por las reacciones del jugador y por los comentarios de la gente. Al principio, Mark hacía chistes ligeros, bobos, dramatizaba las voces detrás de las cartas y, conforme la historia avanzaba, empezó a involucrarse cada vez más con personajes que nunca pudimos ver ni escuchar. Nosotros no lo jugamos, no estábamos presentes cuando él lo jugó, pero en el momento en que lo vimos, o mejor dicho, en que lo atestiguamos —como si fuese una oscura versión de Bastian y Atreyu en *La historia interminable*—, estuvimos ahí acompañándolo y acompañándonos.

Verán, casi toda mi vida he jugado videojuegos, pero nunca me he considerado *gamer*. De acuerdo con el esquema general de lo que “debe ser un *gamer*”, no tengo suficiente coordinación mano-ojo, me asusto y me estreso con facili-

dad, cada vez siento que tengo menos tiempo y con los años he perdido la tenacidad para avanzar de nivel. También interviene el factor social: por un lado, crecí con juegos de un solo jugador y nada más los compartía con mi hermana menor, de manera que nunca pude acostumbrarme a la modalidad de competencia, por el otro, desde pequeña tuve claro que no podía externar ciertos gustos porque no me iban a creer y me iban a excluir. Así que, aunque me encanta jugar, no me considero parte de esa comunidad. Lo que siempre he disfrutado es que me cuenten buenas historias en diferentes medios. Por eso, yo y millones de personas de muchas edades que sienten lo mismo hemos acudido a los *gamers* que publican videos conocidos como *Let's play*, en los que observamos a otras personas jugar distintos títulos, ya sean editados para verlos en diferido o en *streaming* en tiempo real. Ahí podemos compartir la experiencia a pesar de nuestras limitaciones, ya sean económicas, temporales, ocupacionales o motrices (por no mencionar temas de monetización, *copyright* y demás). Cuando solo eres espectadora es mucho menos

probable que te ataquen o te pongan a prueba solo por ser chica o de género no binario; también se reduce el número de encuentros en los que sientes que debes competir con otras mujeres (porque algunas ya se acostumbraron a pensar que lo "femenino" es inferior y molesto y te miran con fastidio). Tampoco importa si eres de esos jugadores que, como yo, no pueden tratar mal a los NPC (*non playable characters*, personajes no jugables dentro del videojuego) o se disculpan con la pantalla porque no quieren herir sentimientos artificiales. Y es que el silencio, para muchísimas chicas y personas de otros géneros, ha sido la opción para poder disfrutar de los videojuegos y sus dinámicas en público: "No digas que te gusta tal juego", "no abras tu micrófono para que no se escuche tu voz", "no te identifiques con un nombre femenino", "no escribas ni te expreses 'como chica'". En el mundo del cómic estaba

dispuesta a luchar por el lugar al que tengo derecho; en el mundo de los videojuegos ni siquiera lo consideré.

De los canales que publican videos *Let's play*, el que más me ha marcado es, como lo habrán intuido, el de Markiplier. Con 35 millones y medio de seguidores y más de una década de trayectoria, es uno de los nombres más conocidos de la industria. Gracias a su canal, he podido conocer muchísimas historias y mecánicas de juego —independientes y triple A, maravillosas, ingeniosas o retorcidas—, como *Poly Bridge*, *Yandere Simulator*, *Red Dead Redemption*, *Cuphead*, *Dream Daddy*, *OneShot*, *There is no game* y, dado que se especializa en horror (el género que menos me gusta desde niña), me he atrevido a conocer juegos como *Nox Timore*, ocho diferentes *Five Nights at Freddy's* (de los mil que hay), *Resident Evil 7*, *Among the Sleep*, *Fatal Frame 2*. Por mi cuenta, nunca me habría atrevido a explorar historias ni juegos de esa naturaleza. Tampoco me habría enterado de que era posible generar vínculos con extraños por el solo hecho de ver jugar a otra persona. No puedo discutir lo que dice Mari Swingle en su libro *i-Minds. How cell phones, computers, gaming, and social media are changing our brains, our behavior, and the evolution of our species* (2016): que la tecnología está alterando nuestros procesos sociales y que la hiperconexión por medio de dispositivos nos ha vuelto una suerte de voyeristas cuya necesidad de pertenecer deviene en intimidación artificial, pero al mismo tiempo sé que no podemos ignorar la naturaleza dialéctica de toda actividad humana, incluyendo las que son consideradas "frívolas" por ciertos sectores sociales.

Ahora bien, vale la pena señalar que, a pesar de su apabullante popularidad, ver jugar a otros no es muy bien visto entre algunos



Fotograma del *Pikmin 4*, Nintendo Switch

Ver jugar a otros no es muy bien visto entre algunos círculos hardcore del mundo gamer y entre padres de familia.

círculos *hardcore* del mundo *gamer* y entre padres de familia (¡oh, ironía!) porque no es “jugar de verdad”. La mejor respuesta a semejante prejuicio se puede resumir en las palabras de un niño recogidas en un tuit viral de @NotMyAt_ que dice: “Mi sobrino tiene cinco años y lo único que hace es ver a otros chicos jugar videojuegos en YouTube. Le pregunté con amabilidad por qué no juegas videojuegos tú? Él dijo ‘Tú ves a otras personas jugar fútbol, por qué no juegas tú?’ Cabroncito. Entonces apagué el jodido wifi” (sic).

¿Saben dónde he escuchado preguntas y reclamos semejantes? En el mundo de la mediación lectora, donde es difícil que *escuchar una lectura* equivalga a “leer de verdad”, incluso hoy día. Como si la voz que actualiza y media el texto para el oído fuera menos que los ojos que lo decodifican; como si el *performance* vivo para el otro no tuviera valor frente al silencio personal. Detesto esa perspectiva capacitista. Entonces pienso que, aun cuando son actividades diferentes, históricamente, ni la lectura ni el juego han sido territorios exclusivos del individuo. En *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes* (2005), Margit Frenk cuenta hermosas historias de personas que dominaban la técnica de leer en voz alta y provocaban “grand plazer e gran solaz” a otros, porque, si bien era importante la figura del compositor, en el contexto de las culturas orales y oralizadoras, las figuras del intérprete y del público (que no solo recibe, sino que también participa) también son valiosas porque forman parte del *aquí y ahora* de un acto colectivo. En aquel entonces no había mayor diferencia entre un “lector” y un “oydor”, pues disfrutaban por igual celestinas, novelas de caballería, libros de pastores, novelas cortas, cuentos o poesía lírica. Si escucho con aten-

ción una historia, si me afecta, si me hace interactuar con otros, si me la apropio y transformo mi vida diaria, ¿por qué no puede ser lectura mía, aun si no la leí con mis propios ojos y en silencio? Pues, como dice Michèle Petit en *El arte de la lectura en tiempos de crisis* (2009):

[...] ponen en escena las pasiones humanas, los deseos o los miedos, permiten comprender a los niños, a los adolescentes y también a los adultos, no por medio del razonamiento sino mediante un desciframiento inconsciente, que lo que les obsesiona pertenece a todos (sic). Son puentes tendidos entre uno mismo y los demás, pasarelas lanzadas entre la parte inefable de uno mismo y la que se presenta a los demás.

Un videojuego no es igual que un libro, lo tengo claro. Si no he puesto a prueba la jugabilidad con mis propias habilidades, no tengo razones para decir que lo jugué. No obstante, ver o atestiguar un *Let's play* en YouTube o en Twitch nos coloca en un rol de público híbrido porque, por un lado, se combinan procesos tanto de lectura como de juego (porque sí reconocemos las especificidades del medio); por el otro, porque así como una persona que se especializa en leer en voz alta ya no solo decodifica para sí misma, sino que entrena su enunciación y su *performance* para hacer accesible la experiencia, una persona que se especializa en jugar en público debe hacer lo mismo. Así, quizás reunirnos alrededor de un *jugador* en voz alta no sea muy diferente a reunirnos alrededor de un *lector* en voz alta. A fin de cuentas, en tanto acto colectivo (sincrónico o asincrónico), se trata de “[...] agrupar a la gente de

otro modo, liberar una palabra reprimida durante mucho tiempo y producir experiencias estéticas transformadoras [...]", continúa Petit. Un videojuego también es, en esencia, texto, si lo pensamos como Yuri Lotman cuando habla de "La semiótica de la cultura y el concepto del texto". Es un dispositivo complejo cuya multiplicidad de códigos transforma y genera nuevos mensajes y que, al ser actualizado desde la lectura, nos habla como una persona-espejo que nos revela diferentes aspectos de nosotros mismos. Como en cualquier ejercicio de ficción bien ejecutado, el jugador explora, descubre, aprende, practica y define su identidad y capacidad de agencia mientras la historia le repite, una y otra vez, que su existencia no solo importa, sino que es valiosa. Jugar para otros es tratar de demostrar parte de ese valor identitario al mundo.

En 2016, con razones que se hacen cada vez más evidentes, Ryan Rogers vaticinaba en su libro *How video games impact players. The pitfalls and benefits of a gaming society* la expansión y normalización de los videojuegos en diferentes campos. Afirmaba que se convertirían en una presencia cada vez más ineludible y, por tanto, el estigma a su alrededor comenzaría a disiparse, lo cual no solo habría de transformar la imagen del *gamer* ante la sociedad, sino que también permitiría la exploración de diferentes maneras de jugar, ya sea en modo especializado o casual, sin que ello implicase necesariamente categorizaciones de orden jerárquico.

La expansión, la diversificación y el reconocimiento de múltiples formas de relacionarse con el juego han llevado a revalorar dinámicas que, a la luz de las palabras de Frenk, siempre han estado ahí y siguen siendo productivas a pesar de la hiperconexión alienante. Hay un

estudio bellísimo de Jasmien Vervaeke, Frederik De Grove y Jan Van Looy llamado "Envisioning the Other. A grounded exploration of social roles in digital game play", compilado en el libro *New perspectives on the social aspects of digital gaming*, coordinado por Rachel Kowert y Thorsten Quandt (2017), en el que discuten funciones ("actor", "observador", "competidor", "cooperador", "coactor") y arquetipos ("testigo", "cojugador", "acompañante", "herramienta") en diferentes contextos sociales de juego. Me interesa resaltar las que se relacionan con jugar *frente a* o *para* otras personas porque ese elemento en particular, concluyen, afecta el desempeño del jugador. Al explorar el arquetipo del *testigo*, por ejemplo, dejan claro que implica un papel pasivo y no afecta el juego como tal; sin embargo, hay coincidencias entre los significados y las experiencias; "[si] el jugador cree que sus acciones son vistas por otros, entonces se comparten", declaran los autores. El arquetipo del *acompañante*, en cambio, puede asumir un rol tanto pasivo como activo en relación con el participante, pues lo que en realidad importa es el vínculo, la situación social de estar juntos; el juego solo es un pretexto. Cuando yo atestiguo y acompaño, me siento bienvenida por fin; siento que se me permite no saber, puedo preguntar y puedo contestar si me piden ayuda. Ya no tengo que demostrar nada y puedo ser yo con las personas que me invitan.

Eso también lo tiene muy claro Alexander Kriss, psicoterapeuta y jugador de toda la vida, que escribe su propia experiencia en torno a los juegos y los prejuicios en *The gaming mind. A new psychology of videogames and the power of play* (2020). Mientras sus colegas hablaban con desdén y lástima sobre las implicaciones de que un niño fuera *gamer*, él recordaba que



Fotograma de *Halo Infinite* Temporada 4, 343 Industries

su familia había deseado que él fuera un niño “normal” y no otro jugador empedernido; cómo incentivaron una amistad con un chico alegre y brillante que, cuando tenía alrededor de 14 años, se quitó la vida; cómo jugó *Silent Hill 2* y, tras analizar su propio modo de juego, se dio cuenta de lo que representaba en su proceso de duelo por la muerte de su amigo. Kriss entendió que el *qué jugamos* y *cómo lo jugamos* revela mucho de *quiénes somos* (y yo aquí me atrevo a añadir también el *qué vemos jugar*). Mientras sus colegas pensaban que la mejor solución para lidiar con un *gamer* es asignárselo a un “especialista” sin experiencia de juego (mucho menos gusto por el mismo) que le quitara la afición para que se ajustara a las normas sociales, él solo podía pensar en lo mucho que un niño necesita que los adultos escuchen desde ese lugar lúdico que nos protege a todos de lo terrible.

Escribe Frenk, con notable amargura, que conforme los años transcurrían en tiempos de Cervantes, la letra dejaba de ser territorio de la voz y pasaba a ser territorio del silencio y la sordera. No obstante, debido al profundo conocimiento que tiene de las relaciones entre las personas y los textos, ella misma anuncia con esperanza: “Pero ya lo sabemos, el proceso tardará aún largo tiempo en consumarse. Y nunca, por fortuna, se consumará tan totalmente que no deje, en medio del silencio, un resqui-

cio a los esplendores de la voz”. Y tiene toda la razón.

Mucho de lo que se creía perdido, sigue ahí. Después de todo, el rollo de pergamino desapareció por unos cuantos siglos y regresó en la pantalla, en forma de *feed*, *timelines* y *webtoons* a partir del deslizar infinito (*infinite scrolling*). Entonces, quizás ahora los rapsodas, juglares y otros intérpretes de textos fuera del escenario ya no son únicamente los cuentacuentos y los grandes narradores orales que, por supuesto, nunca han dejado de existir; quizás hay otros intérpretes que no transmiten historias de memoria, pero cuyas voces no están menos vivas y cuyo *performance* se actualiza mientras descubren e intervienen el texto junto con quienes los observan y escuchan. Los públicos deseosos de escuchar, presenciar y atestiguar narraciones también siguen vivos, a pesar de que por siglos los hayan querido encerrar en lecturas silenciosas para separar a los “legos” de los “cultos”. Las personas seguimos teniendo la imperiosa necesidad de siempre de encontrarnos en el territorio de las historias.

Por eso sigo recordando esa vez que Mark jugó *Presentable Liberty*; por eso, aunque él ya sea otra persona y aunque Wertpol ya no esté, sigo queriendo gritarles que sí estoy aquí, que los escucho, que me importa y que tal vez podemos imaginar más juegos donde nadie se sienta solo. **U**



LA GENTE DEL ARCOÍRIS

FRAGMENTO

Michael I. Niman

Traducción de Pablo Duarte

Cerca de las diez de la mañana, Sunflower se asoma desde su tienda de campaña y examina la niebla fría. Está en horario Arcoíris.¹ No sabe con precisión que son las diez. Solo sabe que todavía es de mañana y que parece momento de levantarse.

Hace unas cuantas horas tenía la certeza de que aún no era tiempo de levantarse, cuando de repente escuchó el estruendo mecánico de un helicóptero de la policía que atravesó el aire del bosque. Había aprendido a vivir y a dormir a pesar de ello. Esas interrupciones impertinentes eran parte de la rutina en los Encuentros. Solo era Estados Unidos tocando a la puerta.

Sunflower, de pie dentro de su tienda de campaña, inspecciona su entorno inmediato: una tienda seca. Las paredes verdes hacen que su piel parezca amarillenta, pero tener una tienda de campaña impermeable al agua es un verdadero lujo, en especial porque un aguacero muy esperado colmó el aire de la noche y no paró hasta el amanecer. No hay nada mejor en la vida que una tienda seca en una mañana húmeda.

A la distancia escucha tambores, el pulso del Encuentro. Las personas que los tocan llevan haciéndolo sin pausa, con lluvia o con sol, des-

¹ El grupo Familia Arcoíris [Rainbow Family of Living Light] es una comunidad utopista. Entre los objetivos de sus Encuentros está la creación de una sociedad no jerárquica, pacífica y cohesionada que sirva como modelo para reformar a "Babilonia", el mundo industrializado. La crónica es una amalgama ficcionalizada de los personajes y situaciones que el autor conoció en su visita al Encuentro nacional en Pensilvania en 1986 y al Encuentro nacional de 1990 en Minnesota. [N. de los E.]

de el 27 de junio, hace siete días. La voz de los tambores lo reconforta, quiere decir que allá afuera hay familia. Como el pulso de la persona amada, los tambores lo mecen cada noche, lo arrullan. Y todas las mañanas lo despiertan y lo animan a unirse a las actividades del día.

Aun así, Sunflower ansía los aullidos nocturnos de los lobos. No los ha escuchado desde hace más de una semana. Incluso extraña las visitas destructivas del oso que, enfático, exige objetos de valor con regularidad: cosas que un miembro de la Familia Arcoíris que asiste a un Encuentro no puede regalarle a la naturaleza a la ligera; elementos esenciales como aceite para cocinar o cigarros. La ausencia de osos y lobos, sin embargo, es la señal de

que el Encuentro ha comenzado; la tierra indómita se está transformando en una ciudad. Con todo y sus anhelos de vivir en la tierra salvaje que se ha perdido, Sunflower le da la bienvenida a la ciudad; en especial a esta ciudad, porque sabe que para cuando termine el mes volverá a transformarse en naturaleza.

Sunflower lleva tres semanas en el Encuentro Arcoíris; fue una de las primeras cien personas en el lugar. Cavó letrinas, construyó cocinas, abrió veredas y recibió a la familia que hace el Encuentro. Fue una labor de amor a la que le dedicó dieciséis horas al día. Ahora, en el punto más alto del Encuentro, con más de diez mil personas alrededor, Sunflower se puede relajar para absorberlo todo y recargar ener-



Rainbow Gathering en Bosnia, 2007. Fotografía de Mladifilozof ©



Rainbow Gathering en Monongahela National Forest, West Virginia, 1980. Fotografía de Sarov702 ©

gías para la limpieza de la siguiente semana. Este año participa en la experiencia completa, desde la instalación hasta el desmontaje.

Desde su tienda de campaña escucha el crepitar del fuego y las voces bajas que vienen de la "cocina" a unos sesenta metros. Un crujido ocasional es evidencia de que el fuego arde; hace que los campistas salgan de sus bolsas de dormir al aire húmedo de la mañana. Los sonidos metálicos anuncian que hay puré, acompañado, tanto antes como después, de "lodo": así se le conoce al café en el Encuentro Arcoíris.

Pero ¿dónde demonios dejó sus malditos zapatos? Se los quitó el día anterior cuando hacía calor porque quería sentir el camino fresco bajo sus pies. Cuando llegó la humedad de la noche, ya no los pudo encontrar. Se extraviaron en la felicidad de ayer. Hoy los encontrará. Se arrastra para salir de su tienda, se

pone de pie, y un lodo frío y mullido se cuela entre sus dedos. Se siente bien, pero querría tener sus zapatos. Sunflower observa las veinte tiendas que componen el Campamento Búfalo mientras mete los pies mugrosos en las piernas del pantalón. Espía una tienda de campaña anaranjada que no estaba el día anterior. ¿Quién podría ser? ¿Un viejo amigo? ¿Un amigo nuevo? ¿Alienígenas? Al pasar a un lado escucha unas risillas que salen por el domo anaranjado. Sin duda se trata de alienígenas. Piensa en el tamaño de sus pies. ¿Tendrán un par de zapatos extra? Alienígenas en el Campamento Búfalo. ¿Por qué no?

Hay hippies y punks alrededor de la fogata en el desayuno. Grey Bear y Plover, ataviados en playeras tie-dye y suéteres, están sentados confeccionando joyería con chaquiras. Asha y Tony, vestidos de negro, concentrados, trabajan pedazos de cuero. Dave, con su largo cabello rubio, cano y desaliñado, se sienta junto al fuego y prepara una papilla como desayuno: una especie de avena mezclada con arroz de hace unos días. Catfoot lo ayuda, con un maltrecho cigarro marca Bugler pegado a los labios y acucillado a su lado. Sunflower respira profundamente y el aire húmedo del bosque se mezcla con el humo, el sudor, el café y el pachuli.

Dave voltea a ver a Sunflower, sonrío exhibiendo sus dientes oscuros y señala la cafetera traqueteada. "El lodo está listo". Sunflower le añade un poco de agua fría prensando la mezcla antes de desamarrar la taza que cuelga de su cinturón y servirse.

"El café está de lujo hoy. Café yuppie gourmet". Dave, mirando hacia la tienda de campaña naranja, le explica: "Alguien trajo una bolsa grande. Estaba aquí a un lado cuando desperté hoy. Creo que fueron ellos". Los aliení-

genas se habían rifado. Además tenía sabor a avellana.

"También hay Zuzus", masculla Dave y le ofrece un plato de papilla a la que le espolvoreó unas cuantas chispas de chocolate recién encontradas. Sunflower únicamente come avena, sémola y otros miembros de la familia de las papillas cuando está en los Encuentros. Cuando está en Babilonia no los prueba porque los considera un engrudo solo apto para pegar papel tapiz y póster políticos. Nada sabrosos. En los Encuentros, en cambio, esa cosa adquiere un gusto especial, casi disfrutable. En particular cuando es Dave quien la prepara. Hoy la papilla incluye almendras, cacahuates, chabacanos secos, pasas, miel de maple, nuez moscada y canela molida.

Del otro lado de la fogata, los hippies les enseñan a los punks a ensartar cuentas. A cambio, los punks les dan tips sobre cómo trabajar el cuero. Dave, un autoproclamado vagabundo, les cuenta aventuras callejeras a Paul, un esbelto maestro de escuela de Cleveland, y Tom, un pintor canoso de Syracuse en Nueva York. Leil, una organizadora de Greenpeace oriunda de Georgia, grita desde el lago lodoso. Con un alarido, corre y salta por encima de la fogata; las gotas de agua que escurren de su piel erizada sisean al caer sobre las rocas calientes. Collector, el "hombre dona", se acerca chiflando por la vereda con una bolsa de donas de jalapeño y ajo. El Campamento Búfalo está despertando.

Dave sirve las últimas gotas de lodo en la taza de Collector. Detrás de la banca hecha con un árbol caído hay cinco garrafones vacíos con capacidad para cinco galones. Plover toma uno y se aleja por la vereda. Asha lo sigue con otro. Es un alivio para Sunflower, que cargó dos llenos la noche anterior durante más de

un kilómetro y medio hasta la cocina conocida como la Morada del Sapo. El agua pesa, sobre todo a primera hora de la mañana.

Collector empina su café. Lo necesitaba. Sirvió más de 2 500 donas anoche. Con una bicicleta vintage que donó un cliente entusiasta de las donas, los despachadores distribuyen los panecillos de ajo y jalapeño a más de treinta cocinas. "Ahora comen mis donas en la Villa Autobús. Queda a ocho kilómetros de aquí, y también en la zona de grava (que sirve como estacionamiento) a más de trece kilómetros. Todavía están calientes cuando llegan", presume Collector. "Haré unos cuantos envíos de donas si la lluvia de anoche no dejó las veredas hechas un desastre", se ofrece Plover.

A Sunflower también se le antojaba dar un paseo en bicicleta por el bosque, pero cada que pasaba por la cocina de Collector, la bicicleta no estaba. Collector suele echar un grito para llamar a algún mensajero cuando tiene lista una bolsa de donas. Siempre hay voluntarios. ¿Por qué no? ¿Qué mejor manera de pasar la noche que repartiendo donas en algún lugar alejado y recibiendo abrazos de agradecimiento a cambio?

El campamento de Collector está al final del camino, a unos cinco minutos caminando y pasando el Hilton del Taco. No es por accidente. Los tacos y las donas son tan populares en los Encuentros Arcoíris como en su Babilonia. El problema es que todo aquí es gratis, por eso el precio de un taco o de una bolsa de donas es el mismo que el de un tazón de papilla o un poco de pan rancio. Para apaciguar la demanda en aquellas dos deliciosas cocinas, los integrantes de la Familia Arcoíris le han añadido la distancia a la ecuación económica. En el caso del Hilton del Taco, la distancia por sí misma no ha logrado estabilizar la demanda a niveles ma-

nejables. Entonces, se ha tenido que ajustar la variable del tiempo. El Hilton del Taco ofrece sus imitaciones de delicias mexicanas solo durante la medianoche. En la práctica esto se traduce en una excursión tranquila en la oscuridad que hace las veces de una peregrinación del sabor y que culmina con un pequeño festín para cerca de 250 proveedores de tacos. El postre está a una breve caminata más adelante.

todos que él era un residente esporádico del territorio grizzly en Alaska. "Seguí avanzando hacia él y entonces retrocedió, agitando las patas en el aire, y comenzó a gimotear. Le dije que no volviera a hacer ninguna de esas mamadas en la cocina de las donas".

Si este hubiera sido un encuentro de Boy Scouts, Sunflower no se hubiera tragado el cuento de inmediato. Pero no, esto es un En-

"Tenía que dejar de matar. Tenía que parar". Se sienta un momento, sonrío, y luego añade. "Estoy en casa ahora".

Collector llegó al campamento Búfalo después de haberse encontrado con un oso. "Hay tres osos en este Encuentro", explica Collector. "Escuché que viven con un viejo ermitaño en su cabaña no muy lejos de aquí. Solo les hace falta un poco de disciplina". En el otro extremo está el reporte coral que dio un grupo de ocupas adolescentes de Nueva York: "Lo vimos, ¡era un chingado Grizzly! Nos iba a matar, está hambriento. ¡Se comió nuestros cigarrillos, el cabrón!".

Sunflower sorbe su lodo mientras Collector cuenta con calma: "Me asomé afuera de mi tienda y vi a este pequeño osito quitarle una mochila de un zarpazo a un hippie que dormía sobre ella. Me parece que el oso se pasó, rebasó un límite. Los visitantes de la cocina de las donas merecen un mejor trato que ser despertados con tanta grosería por una bestia maloliente que gruñe y resopla". Igual que una caricatura, Collector explica cómo correteó al oso que intentaba llevarse la mochila bosque adentro. "El oso se detuvo, y giró. Se paró en dos piernas e hizo el papel del oso feroz". Collector imita al oso. "Era adorable, pero no me pareció convincente". Collector le recordó a

cuentro Arcoíris. Y los integrantes de la Familia Arcoíris mantienen una extraña conexión con sus vecinos animales, una conexión como ninguna que Sunflower hubiera visto antes. Collector, por ejemplo, tiene una comadreja vigilante. Vive en un tronco a medio metro de su tienda de campaña, un domo ajado de marca North Face manchado de azúcar y harina. En dos ocasiones la comadreja ha correteado a hippies antojadizos que meten las manos en el relleno de las donas. Una vez correteó a un oso. Y nunca ha molestado a Collector.

Collector sigue contando sus historias mientras aparece un rostro nuevo en el campamento. El recién llegado se sienta junto al fuego. Dave le prepara una taza de té. El hombre tiene más o menos 45 años, aunque parece más viejo. Sunflower se presenta y los dos empiezan a platicar. Se llama Paul. Después de dos tazas de té, Sunflower se entera de que Paul es un antiguo mercenario.

"Comenzó en Vietnam. Estaba enlistado en 'Nam y me casé con una mujer de Laos. Una mujer muy dulce. Los comunistas la mataron. No tenía nada más por qué vivir, así que pasé los siguientes diez años matando comunistas".

Sus ojos acerados se llenan de lágrimas. Hasta entonces Sunflower percibe las cicatrices que cubren su rostro: un tajo arriba de su ojo izquierdo, una hendidura profunda del rabillo del ojo derecho hasta la nariz, y otra que le parte en dos el labio superior. Continúa. "Al menos fueron personas que yo creía que eran comunistas. Por lo menos en ese momento. He estado por todo el mundo. Fui somocista. Una temporada triste. Más o menos sabía que algo estaba podrido. Combatí en Yemen, en Rodesia, en Biafra, en Namibia". Se queda mirando al bosque, y su tono cambia cambia, volviéndose más confesional. "Regresé a Estados Unidos, pero cargaba con mucho dolor, así que empecé a tomar. Pasé años borracho. Un día llegué a un Encuentro Arcoíris. No sé cómo..." Sunflower lo escucha. Paul continúa: "Y por eso estoy aquí, hermano". Y con lágrimas en los ojos sigue: "Tenía que dejar de matar. Tenía que parar". Se sienta un momento, sonríe, y luego añade. "Estoy en casa ahora". Se acerca y le da un abrazo a Sunflower. Grey Bear, al ver gente abrazándose, se acerca sonriendo y se les une.

Los platos se empiezan a apilar. Sunflower y Paul se acercan a la estación para lavarlos. Su conversación se vuelve más ligera. Hablan de caminos en la naturaleza, pozos para nadar, y de contenedores de basura mientras lavan los platos del desayuno.

La vereda le da a los pies de Sunflower una multiplicidad sensorial: charcos fríos, rocas calentadas por el sol, lodo suave y ramas quebradizas. Sunflower disfruta la retroalimentación que recibe de sus pies. Tenerlos mojados y lodosos lo libera de la preocupación de mojárselos o enlodárselos. Pisotea los charcos que otros se preocupan por evitar, y con

ello contradice las prohibiciones de la infancia que le impedían hacerlo.

Con una sensibilidad que lo mantiene alerta ante cada roca o cada hoja en la vereda, sus pies lo llevan hasta el Centro de Información, el sitio que los miembros de la Familia Arcoíris llaman *El centro de control de los rumores*. Hoy tiene el bullicio usual de cualquier centro cívico. El núcleo está construido a partir de un refugio hecho de troncos de árboles caídos. Abierto por los cuatro costados, tiene un mostrador al frente y una lona azul como techo inclinado, uno de los pilares de la arquitectura Arcoíris. Troncos de un metro de altura



Rainbow Gathering en Nezhitino, Rusia, agosto de 2005. Fotografía de alexkon ©

sirven de cómodos asientos a los voluntarios. En un claro cercano hay un círculo de tambores que cada vez se hace más grande. Sunflower anticipa que el ritmo pacífico del momento se acelerará hasta convertirse en una celebración frenética cuando caiga la noche.

Cuatro grandes pizarrones están distribuidos por la zona. Uno de ellos está dedicado a los viajes y resulta crucial para el tránsito de la gente Arcoíris. Se ofrecen viajes a las principales ciudades en las costas Este y Oeste. Una nota colorida con una pluma pegada pide un aventón a "Belice o algún lugar cercano" para Squirrel, a quien se le puede encontrar, según la nota, "debajo de una lona verde bajo un pino viejo a cincuenta minutos de este lado del Campamento de los duendes". Son direcciones como estas, piensa Sunflower, las que distinguen un

pizarrón de viajes Arcoíris de otros donde aparecen apuntados, sin ceremonia, números de teléfono o apartados postales.

En otro de los pizarrones se colocan mensajes personales: "Jimmy de Berkeley está acampando en la Hondonada de la Salvia; Mujer y dos gatos buscan cooperativa comunitaria rural en el noreste; Tim de Villa Autobús necesita un generador de VW; Incipiente comunidad en Tennessee busca personas con energía; Arete de cristal Herkimer hallado cerca del temazcal, preguntar en info". Sunflower revisa las que parecen centenas de papeles multicolores y encuentra el mensaje que escribió hace dos semanas: "Sunflower en Campamento Buffallo". Revisa lo que la gente ofrece ese día. Un carburador, unas cuantas rutas para el renacimiento espiritual, pero nada acerca de sus



Círculo del Ohm, Rainbow Gathering, West Virginia, 1980. Fotografía de Sarov702 ©

zapatos. Toma prestada una pluma y escribe: "Sunflower necesita sus zapatos cafés con agujetas anaranjadas. Favor de llevarlos a la fogata de la cocina del Campamento Búfalo". El tercer pizarrón tiene anuncios de talleres, reuniones, círculos, eventos espirituales y consejos. El cuarto ostenta un mapa del Encuentro, en el que se detallan las principales cocinas y campamentos, que ya suman casi cien.

Contrario a otros mapas, que a Sunflower le parecen grabados en piedra, el mapa Arcoíris es fluido; cambia conforme se le añaden nuevos campamentos y veredas cada hora. Las personas que pasan por el centro de información usan plumas y marcadores para actualizar el mapa basados en dónde suponen que está la zona recién bautizada. El resultado es un mapa completamente fuera de escala, que no tiene ningún parecido con la geografía real de la zona. Sunflower la llama una *cartografía participativa*. Usando el mapa, las personas hallan el modo de llegar a la mayoría de los campamentos. Lo que no pueden estimar, sin embargo, es qué tan lejos están o qué tipo de terreno atravesarán para llegar ahí.

Sunflower toma el marcador y dibuja un oso en el mapa y escribe las palabras "Cordillera de Osos". Luego apunta una explicación breve en un pedazo y lo suma al mapa con una tachuela que encuentra en el pizarrón.

En el refugio de Información se encuentra con el equipo de grabación de un noticiero. El reportero trae una camisa blanca, corbata gris y zapatos negros brillantes. Un atuendo estúpido para el bosque, concluye Sunflower. La camarógrafa, vestida más casual y adecuada, parece incómoda. Ambos están sudando después de la larga caminata para llegar ahí. Sunflower no les presta mucha atención. Está familiarizado con la "película": las mismas preguntas

planteadas a las mismas personas seguidas por un reportero que murmura algo sobre "los sesenta". Sunflower no se identifica con la terminología que emplean los medios para describir a los integrantes de la Familia Arcoíris. Él tiene treinta años y no se considera un "niño de las flores". Tenía apenas un año durante el Verano del Amor, así que tampoco considera que él represente una vuelta a los sesenta.

Para Sunflower, los reporteros no son maliciosos, solo ineptos; están atrapados en nociones anticuadas de lo que ven y se sienten obligados a trivializar algo que es mucho más grande, mucho más poderoso y confuso, y no consiguen tratarlo de manera seria. La única forma segura que tienen de hacerlo es incorporarlo a la historia, al estudio de las cosas muertas, con los sesenta, con los "niños de las flores".

Sunflower ya se imagina el noticiero. Habrá un segmento editado velozmente sobre el Encuentro Arcoíris inmediatamente antes o después de los deportes y el clima. Al final de la transmisión, cuando los créditos aparezcan en la pantalla, los presentadores harán su rutina de "platicar mientras acomodan sus papeles". El encargado del clima, un bromista con sobrepeso, cicatrices de acné y cabello engominado, dirá algo como: "Bueno, Kevin, espero que no nos abandones para unirme a los de la Familia Arcoíris allá en el bosque", y todos reirán y le desearán buenas noches al auditorio. La única pista sobre la realidad del Encuentro Arcoíris será la voz constante de los tambores, hablando en el fondo a lo largo de todo el segmento. U

Fragmento de *People of the Rainbow: A Nomadic Utopia*, de Michael I. Niman, University of Tennessee Press, 2010. Publicado con permiso del autor.



Víctor López, *Amanecer en la sierra*, 2020. Cortesía del artista



MÁS ALLÁ DE LA COMUNIDAD: LECCIONES DE LA VIDA SOCIAL DE UN PUEBLO

Roger Magazine

Los antropólogos sociales llevan mucho tiempo recurriendo a las llamadas *comunidades tradicionales* para intentar resolver una de las contradicciones centrales de la sociedad moderna occidental: cómo crear y mantener comunidad entre personas con voluntades e intereses distintos e individuales. Lamentan que la especialización laboral y la libertad personal —que supuestamente tanto avance han generado en un sentido material—, estén acompañadas de una pérdida de atención a la creación de comunidad. Al parecer, estas comunidades tradicionales conservan el secreto para lograr un espíritu y una organización colectiva solidarios y resistentes, mientras que las sociedades modernizadas lo han olvidado y perdido.

La antropología social sobre México no es la excepción. Uno de sus enfoques principales ha sido la pretendida creación de comunidad a través de una serie de prácticas conocidas como el sistema de cargos o la jerarquía civil-religiosa. Se trata de un sistema de autogobierno en el cual los residentes adultos de la comunidad ocupan, de forma rotativa, puestos o cargos dentro de la organización civil y religiosa de la colectividad. Estos cargos no son remunerados y el tiempo, la energía y los recursos que representan para un individuo son significativos. Incluyen, entre otros puestos, las mayordomías para la organización de las celebraciones en honor a los santos patronos y puestos en comités que se encargan, por ejemplo, del sistema de agua, las escuelas o las tierras comunales. Considerando que los cargueros también tienen sus

responsabilidades laborales usuales, el cargo resulta bastante oneroso. Las personas que los ocupan con frecuencia tienen que ahorrar durante años antes. Según la visión antropológica clásica, lo que reciben a cambio de este sacrificio social es un lugar prominente y prestigio dentro de su entorno. Durante el curso de su vida adulta, los jóvenes empiezan en cargos sencillos y, paulatinamente, asumen puestos más importantes y así suben en la jerarquía. Según esta lógica, el efecto global es, supuestamente, la reproducción de la comunidad y sus fronteras y el establecimiento de una estructura social en forma de pirámide.

los ciudadanos son individualistas y ellos no, pero la comparación no se refiere directamente a la falta de un espíritu comunitario en la ciudad. Más bien, sus comentarios hablan de una idea que los ciudadanos tienen acerca de la acción: creen que pueden actuar por sí solos. Las críticas de los habitantes de Tepetlaoxtoc se enfocan en las motivaciones de las personas: ellos reconocen que necesitan a otros incluso para poder actuar, mientras que los habitantes de las urbes piensan que no necesitan a los demás.

Me parece que muchos antropólogos tradicionales han distorsionado y malentendido

La práctica social en Tepetlaoxtoc que me ayudó a entender más claramente esta idea de necesitar a otros para actuar fue la organización de las fiestas para los santos patronos.

Es preciso cuestionar la lógica de los planteamientos antropológicos tradicionales para intentar comprender la manera en la que los residentes de los pueblos entienden sus prácticas y su comunidad. Por ejemplo, Tepetlaoxtoc es una cabecera municipal de unos seis mil habitantes en el Estado de México. Se encuentra ubicada en el extremo nororiental del Valle de México, a unos quince minutos en auto de la ciudad de Texcoco y a unos noventa minutos del centro de la Ciudad de México. A pesar de su cercanía con la capital del país, el lecho seco del lago de Texcoco ha sido un obstáculo para la acelerada urbanización que ha transformado drásticamente otras regiones de la periferia de la megalópolis. Aunque la comunidad no ha sido inundada por el crecimiento de la metrópoli, los residentes conocen bien las costumbres urbanas y se distancian enfáticamente de ellas. Consideran que

las prácticas que constituyen los sistemas de cargos al considerarlos la solución a un problema que la gente campesina e indígena no comparte con la sociedad occidental moderna. Según me enseñaron ellos mismos, los habitantes de Tepetlaoxtoc no comparten esta preocupación por el mantenimiento de la comunidad y no se imaginan como personas individualizadas y fragmentadas. Más bien, tienen sus propias preocupaciones y hacia ellas dirigen los esfuerzos de su organización. Esto no significa que la comunidad no sea importante para ellos, pero ocupa un lugar distinto en su imaginario social. Mientras que sus acciones en el sistema de cargos no están dirigidas a resolver el problema occidental-moderno de la creación y el mantenimiento de vínculos comunitarios, sí tienen relevancia para otros problemas que enfrentamos todos en la vida moderna y que reciben menos atención.

La práctica social en Tepetlaoxtoc que me ayudó a entender más claramente esta idea de necesitar a otros para actuar fue la organización de las fiestas para los santos patronos. La comprensión antropológica tradicional de estas fiestas considera que el papel del mayordomo es la organización del patrocinio y las actividades de la fiesta. Sin embargo, en Tepetlaoxtoc me dieron una explicación distinta: el papel del mayordomo¹ es generar la participación de los demás. Aunque él mismo da una cooperación en efectivo para montar la fiesta, esta cantidad no necesariamente es distinta a la que donan los otros. Lo que el mayordomo tiene que conseguir es que la gen-

¹ Voy a referirme a los ocupantes de los cargos en masculino puesto que la mayoría de los mayordomos son hombres, aunque cada vez participan más mujeres. También es preciso mencionar que los y las familiares del carguero siempre lo apoyan con las actividades: es un rol más familiar-colectivo que individual.

te aporte dinero para la fiesta. Para lograr esto, va por la comunidad tocando puertas y solicitando el apoyo incluso hasta un año antes de la celebración. Esto no es tan sencillo como suena, puesto que los potenciales coe-
radores vacilan al principio: no saben si tienen suficiente dinero o dudan que el mayordomo vaya a armar una buena fiesta. Su papel es convencerlos de la belleza e importancia de contribuir a la fiesta. Lo hace a través de sus palabras, pero también a través de su actitud de "gusto" por organizarla. Esta disposición es clave, puesto que la idea es que sea contagiosa: el gozo transmitido al donador potencial es lo que lo impulsa finalmente a aportar el dinero. Este proceso de convencimiento no siempre es inmediato y el mayordomo tiene que regresar a la misma casa varias veces durante el año para seguir con su proceso de persuasión. Además, es posible que el potencial donador invite al mayordomo a su casa a tomar unos tragos



Víctor López, *Dadiush*, 2020. Cortesía del artista

mientras platican. Compartir la bebida ayuda en el proceso, pero al mismo tiempo implica más esfuerzo para el mayordomo puesto que hay una cantidad limitada de alcohol que uno puede tomar en un día para seguir buscando cooperaciones. Hay que decir que ser mayordomo es visto como un trabajo significativo, pero no oneroso, y para ser efectivo tiene que hacerse con gusto.

Esta interdependencia para poder actuar también se ve en la entrega de la mayordomía de una persona a otra. En Tepetlaoxtoc, el mayordomo actual es responsable de encontrar —o más bien convencer— a quien será su reemplazo para el siguiente año. Hay personas que expresan algún interés en ocupar ese cargo. Sin embargo, estas manifestaciones las hacen de forma general y se considera inapropiado que alguien declare abiertamente que

desea ocupar alguno en específico. Lo común es que el mayordomo en funciones se entere indirectamente de que alguien ha expresado interés en ser mayordomo, y tendrá que acercarse a esta persona con la propuesta. A pesar de haber planteado su interés, el reemplazo potencial siempre intenta esquivar la invitación al principio. Por ejemplo, empieza diciendo que no está listo debido a que tiene otros compromisos. Quien ocupa el puesto tiene que trabajar durante meses para convencer a su posible sustituto para que esté dispuesto a aceptar la propuesta justo después de la fiesta patronal. Al momento de decir que sí, el nuevo mayordomo deja atrás cualquier vacilación e inicia sus labores con dedicación completa y de buena gana.

En una ocasión, al preguntar acerca del funcionamiento de las mayordomías, me expli-



Víctor López, *Los caminos de mi pueblo*, 2020. Cortesía del artista

caron que el pueblo es como una rueda y el trabajo del mayordomo es hacerla girar. Si retomamos la noción antropológica de que los mayordomos generan comunidad a través de las fiestas, la metáfora de la rueda nos ayuda a entender algo distinto. La comunidad y la rueda ya existen; no es necesario crearlas. Lo que hace falta es el movimiento o la acción. Entonces, lo que el mayordomo crea no es comunidad, sino la acción, y un estado subjetivo de

se proponen ellos mismos para ser mayordomos y, si llegan a ocupar el cargo, intentan financiar la fiesta ellos mismos. Con estos pasos en falso, los recién llegados imaginan que están dejando atrás su individualismo y actuando de forma comunitaria. Para ellos mismos, lo que hacen es sacrificar su dinero y tiempo para la comunidad. Sin embargo, para los integrantes originarios estas acciones demuestran lo contrario: que los ciudadanos pien-

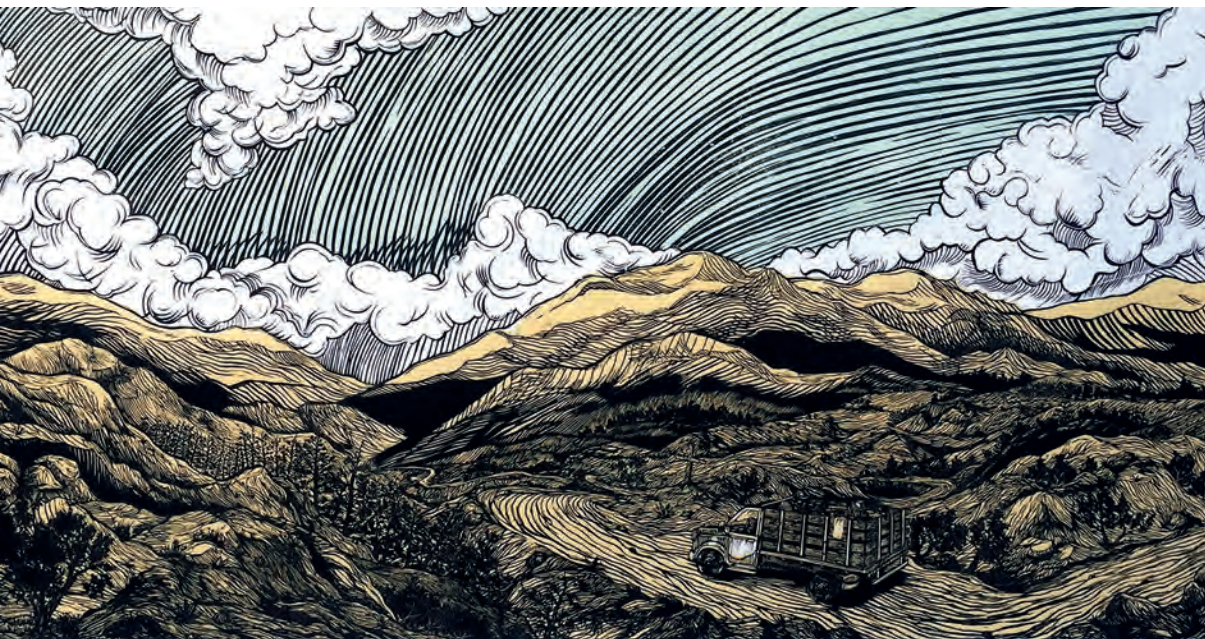
Al momento de decir que sí, el nuevo mayordomo deja atrás cualquier vacilación e inicia sus labores con dedicación completa y de buena gana.

disposición o gusto que comparte con los demás. Es decir, trabaja para la comunidad, pero no hace comunidad. Tampoco tiene que recordarle a la gente que se necesitan entre ellos; todos lo tienen claro. Así, el mayordomo tampoco está creando un espíritu comunitario: más bien, está activando la interdependencia que ya existe. Esto se ilustra con el hecho de que resulta inapropiado que mencione que ha hecho u organizado la fiesta. Él y los demás dicen que la fiesta se hace entre todos, tomando en cuenta que el mayordomo necesita a los demás tanto como ellos lo necesitan a él.

El sistema de valores de la gente de Tepetlaoxtoc resulta más claro cuando critican a los de la ciudad y su inhabilidad para participar correctamente en las fiestas. Por la cercanía del pueblo con la Ciudad de México, es frecuente que lleguen ciudadanos en busca de un lugar más económico y tranquilo para vivir. Los habitantes originarios los integran con buena disposición y los animan a participar en las fiestas. Sin embargo, los ciudadanos meten la pata de varias maneras: ofrecen sus cooperaciones sin necesidad de ser convencidos,

san que no necesitan a otros para actuar. Es interesante notar que la equivocación cometida por la gente de la ciudad —pensar que un espíritu comunitario implica que ellos, individualmente, deben organizar y financiar la fiesta— es semejante a la interpretación usual que los antropólogos hacen de las mayordomías.

El mal entendimiento de los ciudadanos y de los antropólogos parte del supuesto de que la preocupación básica de las comunidades campesinas e indígenas es la misma que la de la sociedad occidental moderna: el problema de la creación de comunidad en un mundo individualizado y fragmentado. Aunque los residentes de lugares como Tepetlaoxtoc experimentan esta individualización en ciertos contextos —por ejemplo, en sus empleos—, no la resienten en el contexto de la comunidad. Más bien, el reto básico en este ámbito es la motivación de personas inherentemente interdependientes. En otras palabras, el problema no es construir la rueda o unir a la gente, sino individualizar temporalmente a los integrantes de la comunidad para que ocupen roles específicos.



Víctor López, *Los recuerdos grabados*, 2020. Cortesía del artista

Primero, el mayordomo en funciones tiene que convertir una pieza de la rueda en su reemplazo. Luego, este último pondrá a girar a la estructura de la rueda.

En contraste, en la sociedad occidental moderna, la creación social de motivación y acción generalmente no es vista como un problema. Más bien, se imagina como algo que viene del interior del individuo; al menos de quien se constituye como un buen integrante de la sociedad. Incluso, alguien que espera ser motivado por otros es mal visto: es pasivo y débil. Los residentes de Tepetlaoxtoc tienen algo importante que enseñarles a los ciudadanos modernos, pero no es "hacer comunidad". A pesar de haber planteado una relación completamente contraria entre estructura social y motivación personal en el pueblo versus la ciudad, creo que existen similitudes importantes entre estos dos ámbitos. Al igual que la gente de Tepetlaoxtoc, los habitantes urbanos necesitan a los demás de una manera muy básica y constante. Tomemos, por ejemplo, la producción académica: aunque las pu-

blicaciones y otros productos se firman con un solo nombre, no es difícil reconocer los esfuerzos colaborativos entre varios actores, incluyendo colegas, estudiantes y los participantes de las investigaciones previas a estos productos. Aunque se mencionan estas colaboraciones en los agradecimientos, la presentación final de los productos crea la ilusión de propiedad intelectual privada, la cual raramente se cuestiona. En contraste, en Tepetlaoxtoc tienen las herramientas discursivo-culturales para cuestionar este fetichismo de lo individualizado y hacer explícita nuestra interdependencia. En esta vena, me parece que la lección de la gente de Tepetlaoxtoc para los ciudadanos modernos no es ser más interdependientes sino reconocer más su interdependencia. Creo que esto podría ser una manera, desde la vida cotidiana, de empezar a alejarnos de una forma de vida dominada por las ilusiones de la mercantilización y la individualización. **U**

Textil africano, Freepik ►



ARTE

CHARLES FRÉGER: MASCARADAS, OTREDAD Y MUNDOS CONTINGENTES

Ana Ruiz Valencia

El trabajo de Charles Fréger (Bourges, Francia, 1975) gira en torno a las construcciones identitarias a través del traje o el uniforme, y de la pertenencia a un cuerpo social más amplio. Estas preocupaciones están presentes en su obra desde que inició su colección de *Retratos fotográficos y uniformes* en la que retrata grupos de estudiantes, deportistas y militares, y que más adelante amplió hacia otros grupos humanos alrededor del mundo.

Aunque sus imágenes constituyen un acervo poderoso de tradiciones y grupos humanos, Fréger no concibe su trabajo dentro del campo de la fotografía documental o la antropología visual. Un análisis más certero de su práctica artística relaciona las formas de componer las imágenes con ideas acerca de la otredad. Ideas e imágenes hablan explícitamente de una visualidad construida desde Occidente y de la historia europea de la pintura, como las referencias al retrato del siglo XIX, con poses dirigidas y escenarios austeros.

En los últimos 14 años, la fotografía de Fréger se ha dirigido hacia la construcción de un archivo visual de tradiciones y mascaradas en cuatro proyectos específicos: *Wilder Mann* (desde 2010) realizado en varios países de Europa, *Yōkainoshima* (2013-2015) en Japón, *Cimarrón* (2013-2019) en América y el Caribe, y *Aam Aastha* (2019-2022) en India. Cada uno de estos proyectos está anclado a un proceso previo de investigación y preparación con los grupos que encarnan cada una de las tradiciones. Las fotografías de Fréger son organizadas con anterioridad y producidas específicamente para el registro fotográfico; en este sentido, casi podemos entenderlas como una simulación. Lo que realmente interesa al fotógrafo es la transformación de un individuo en otro ser.

Lo más importante al trabajar con grupos herederos de mascaradas alrededor del mundo es que los trajes son, ante todo, dispositivos para la encarnación y transformación en *alguien* más, sea un espíritu, monstruo o ancestro. La ritualidad vinculada con las festividades se expresa en la coexistencia entre lo ordinario y lo divino, así como en la creación de realidades contingentes, de mundos habitados temporalmente por estos seres.

Todas las imágenes son cortesía del artista.

Opéra #30, China. De la serie *Opéra*, 2005-2007 ►







La Sparl du Pays Rouzig, Bretaña (1905-1910), Francia.
De la serie *Bretonnes*, 2011-2014



Wren boy, Armagh, Irlanda del Norte, RU.
De la serie *Wilder Mann*, en proceso desde 2010



Capra Din Humorului 1, Rumania. De la serie *Wilder Mann*, en proceso desde 2010

◀ *Cerbus*, Cerdeña, Italia. De la serie *Wilder Mann*, en proceso desde 2010



Saotome 3, Ayashi, Sendai, prefectura de Miyagi, Japón. De la serie *Yōkainoshima*, 2013-2015



Fukagō no Men 1, Fukagō, Tanegashima, prefectura de Kagoshima, Japón. De la serie *Yōkainoshima*, 2013-2015



Oneonde no Odoriko 1, Karitate, Fukuejima, Prefectura de Nagasaki, Japón. De la serie *Yōkainoshima*, 2013-2015

Mevlevi #4, Estambul, Turquía. De la serie *Mevlevi*, 2016 ►







Los pampa #1, negritos de Huánuco, Huánuco, Perú. De la serie Cimarrón, 2014-2018



Diablos, son los diablos, Lima, Perú. De la serie Cimarrón, 2014-2018



Diablada # 3, Chepo, Panamá. De la serie Cimarrón, 2014-2018

◀ *Mas a Roukou #2, Baie Mahault, Guadalupe, Francia. De la serie Cimarrón, 2014-2018*



*Sudukattu kali (Kali de cementerio), Kulasai
Dussehra, Udangudi, Tamil Nadu, India.
De la serie Aam Aastha, 2019-2022*



*Bonam, Vani Bonalu, Kothapet,
Hyderabad, Telangana, India.
De la serie Aam Aastha, 2019-2022*



Bonalu, Secunderabad, distrito Jangaon, Telangana, India. De la serie Aam Aastha, 2019-2022

Cuadro aborigen, Freepik ►



PANÓPTICO



EL HUMOR COMO HERRAMIENTA PARA LAS SITUACIONES DIFÍCILES

ENTREVISTA CON LUCÍA LIJTMAER

Mauro Libertella

Sentada en la parte de atrás de la librería Eterna Cadencia, en Buenos Aires, Lucía Lijtmaer habla sobre Casi nada que ponerte, el libro que publicó hace casi diez años y que Anagrama acaba de reeditar. Es la historia de Jorge y Simón, una pareja que se conoció en un pequeño pueblo argentino y terminó conquistando la gran ciudad durante los años setenta, ochenta y noventa con un singular negocio de venta de ropa de lujo. La reciente visita de Lijtmaer a Buenos Aires era para participar en un festival de literatura, pero cada viaje para ella es como un extraño regreso a un sitio que es suyo y no al mismo tiempo. Y es que emigró a España siendo muy pequeña, cuando sus padres se exiliaron, y allí creció y vivió toda su vida, primero en Barcelona y, desde hace un tiempo, en Madrid. Ese origen mestizo, esa identidad híbrida son también formas de escribir: sus libros son novelas pero tienen también un poco de ensayo, un poco de crónica, grandes dosis de ficción y siempre bastante humor. “Empecé a escribir Casi nada que ponerte hacia 2008 y lo cerré en 2011, pero tuve problemas para conseguir editorial, porque la editora que encargó el libro, cuando se encontró con esto, no entendió nada”, cuenta.

¿Qué crees que puede haber ocurrido con esa editora? ¿Esperaban tal vez una narración más lineal o más convencional?

Imagino que querían una historia más grande, de gente que hubiera sido muy conocida, y le resultó

Lucía Lijtmaer. Fotografía de © Johanna Marghella.

◀ Cortesía de la editorial Anagrama

demasiado literario. Hay una tendencia, sobre todo en España, de aplanar los textos, como si el lector fuera tonto y no pudiera dialogar con algo más complejo. En ese entonces, además, la primera persona, como intromisión en el relato, no era muy habitual. España no deja de ser un país que viene de una tradición muy costumbrista.

Una de las particularidades del libro es su estructura: bloques que se van encastrando de manera caprichosa pero armónica o natural. ¿Cómo la trabajaste?

¡Dio tantas vueltas! En un principio yo quería hacer una crónica de viaje y quería que fuera una narrativa oral. Quería empezar también con una pequeña introducción a la historia argentina para el lector español. Pero a medida que avanzaba me daba cuenta de que estaba mintiendo, porque no explicaba por qué estaba contando esa historia. Aunque soy bastante pudorosa, era necesario contar por qué eran importantes para mí, de dónde conocía yo a los personajes. Ahí apareció esa primera persona.

Los personajes de Jorge y Simón no tienen apellido, solo nombres. ¿Por qué tomaste esa decisión?

Para proteger su intimidad. Me parecía que dos personas que te abren su casa y su mundo tienen derecho a tener su resguardo. Los otros nombres son todos reales, pero al tratar temas tan íntimos de ellos, los protegí de esa manera, y no aportaba nada dar su nombre real.

Ellos sabían que estabas escribiendo su vida, pero siempre es difícil saber hasta dónde avanzar en las vidas de otros.

Eso es lo más difícil. Nunca voy a volver a escribir sobre nadie que esté vivo, al menos, nadie cercano. Cambian mucho las cosas cuando tienes una relación afectiva con el personaje de tu texto.

El libro va contando a la vez la historia argentina, y la vida de ellos es también un reflejo de la economía argentina y sus saltos. ¿Investigaste la historia del país o es algo que por tu familia conocías muy bien?

Lo tengo conocido de casa, pero además mis padres son historiadores, de modo que me recomendaron pilas y pilas de libros de historia argentina, historia económica, de la moda. Es muy interesante. Quería mostrar eso: las oscilaciones mentales de Simón coinciden con momentos turbulentos de la historia argentina.

Para el libro “volviste” a la Argentina, y subrayo la palabra para preguntarte: Cuando vas a Argentina, ¿sentís que regresas, o que estás yendo?

Es complicado contestar, porque es un sentimiento contradictorio. No venía desde hace quince años, que es mucho tiempo. Y he tenido una relación muy compleja con el país. Es la lengua de mi familia, algo muy íntimo, las costumbres. Siento que vuelvo a casa, pero mi familia está en Barcelona. No sé si es volver a casa —eso les ocurriría a mis padres si viajaran a Argentina—, pero es como ir a la casa de tus abuelos, que no es exactamente la tuya, pero también lo es.

Lo que cuento de mi familia, otros lo contarían de otra manera. Pero yo necesito meterle una dosis de alegría para poder digerirlo.

Vos misma hiciste un desplazamiento, más módico, de Barcelona a Madrid. Es el mismo recorrido que hace la protagonista de tu novela *Cauterio*. ¿Por qué fue esa mudanza?

Por cuestiones laborales. La crisis económica pegó fuerte en el ámbito periodístico, que es lo que yo hacía en ese momento, y me fui a Madrid porque me salieron algunas cosas de trabajo. También estaba un poco cansada de Barcelona. Es una ciudad preciosa, pero es más pequeña, más estanca. En *Cauterio* lo que abordo es el tema de la deslocalización. Qué le pasa a alguien que sale de su hábitat.

¿Qué es lo que más te gusta y lo que menos te gusta de esas dos ciudades?

Lo que más me gusta de Barcelona es que es una ciudad muy abierta mentalmente, tiene una tradición anarquista muy importante, una gran capacidad de generar cultura *underground*. Es un puerto: no cualquier ciudad es un puerto. Y lo que menos me gusta es cómo la ha canibalizado el turismo. Es una ciudad muy machacada por el monocultivo turístico. Los habitantes están muy cansados. Es una ciudad que no llega a los 3 millones de habitantes y recibe 11 millones de turistas al año. Es una sobresaturación, y te conviertes en una persona que no te gusta.

¿Madrid?

Es una ciudad más grande, con todo lo que eso implica. Lo mejor de Madrid es su gen-

te. Eres madrileño en el minuto uno que te bajas del tren. Es una ciudad muy receptiva y muy dinámica. Políticamente es más dura, mucho más conservadora. Las heridas de la guerra civil están más marcadas. Pero es una ciudad supervibrante. Al instante ya conoces a alguien y estás yendo a comprar una caña.

Algo que está muy presente en tu literatura, y supongo que también en tu vida, es el sentido del humor. ¿Vas usándolo de manera consciente como una herramienta del texto o es algo que se derrama cuando se derrama?

No es un tema consciente. *Cauterio*, de hecho, que para muchos es una novela dura, para mí es una novela con mucho humor. Creo que el humor es una manera de afrontar situaciones difíciles. Es un acto defensivo. Es una manera de protegerte de tener que contar algo doloroso o traumático. Lo que cuento de mi familia, otros lo contarían de otra manera. Pero yo necesito meterle una dosis de alegría para poder digerirlo. El humor funciona como esa herramienta de protección contra algo que pueda resultar dramático o muy sentimental, y después hay una voz humorística que me resulta muy interesante para narrar cosas costumbristas, que hago mucho en el podcast *Deforme Semanal*.

Hay algo también de observación de lo cotidiano en la tradición del stand up.

Cuando escribía crónicas sociales literarias en un diario, iba a las fiestas y narraba lo que veía. Y eso te da mucho callo para mirar lo particular. No te ríes del otro, pero



James Ensor, *Los músicos espantosos*, 1891. Colección privada ©

le haces guiños. Observas los usos y costumbres. Es muy divertido eso.

¿Cómo ha sido tu recorrido laboral?

Estudié filología inglesa, que era lo que me gustaba. Durante un tiempo trabajé como traductora de textos de todo tipo, lo que saliera. Tenía la vocación de ser periodista, que era una manera de escribir con voz propia. Mercado para eso no hay mucho, pero he sido periodista cultural muchos años. En un momento empecé a programar cultura en la Casa Encendida de Madrid o el CCCB de Barcelona. Son esas cosas con las que una se ha ganado la vida.

Y el podcast, ¿cómo surgió?

Arrancó en 2016, en un teatro. Con mi compañera, Isa, sentíamos que había un

vacío. Éramos dos mujeres que no conseguíamos trabajo de lo que nos gustaba, las dos con muchas ganas de narrar la actualidad y la cultura contemporánea, pero cada vez que íbamos con un proyecto a una productora nos decían que no encajaba. Alquilamos un teatro y funcionó. Primero en un teatro de cien personas, luego en uno de trescientas, luego en uno de quinientas y ahora en uno de 1300 personas. Primero era una especie de *talk show* con invitados, pero luego nos dimos cuenta de que lo que hacíamos era radio, pero en directo. Ahí empezamos con el podcast y en pandemia nos empezó a ir superbién. La mezcla de humor, cultura y feminismo ha tocado con algo.

Y hablando de feminismo, ¿cuáles son las conquistas que quedan pendientes para el movimiento?

Ahora viene una contraola: el castigo. El movimiento feminista se está enfrentando a una contraola reaccionaria. En Argentina vamos a ver qué pasa si gana Milei. En los países donde ha habido mayor movimiento feminista, los partidos de ultraderecha lo tienen como un objetivo a desarmar. Todos hablan de la "ideología de género"; en Estados Unidos se ha revertido la ley del aborto. No están consolidados los derechos que hemos adquirido. La historia no es lineal, ni va para menor necesariamente. De modo que hay que defender lo ganado. Después, sin duda, que sea un movimiento plural por los derechos de las mujeres y también de dis-

dencias sexuales. Que se trabaje en la pluralidad y la interseccionalidad. Tenemos un increíble problema de violencia sexual, que afecta a niñas y a mujeres. Para que eso cambie, tiene que cambiar la judicatura. Si una mujer denuncia, debe tener la posibilidad de ser creída y protegida. Nos queda mucho por hacer. La primera premisa del feminismo es poder narrarte; ahora es cambiar las estructuras que hacen que no te crean. A ver qué pasa. Argentina y México son países de vanguardia, puertas de entrada a estos temas, así que siempre estamos muy atentas a lo que ocurre ahí con el feminismo. **U**



James Ensor, *La intriga*, 1890. Koninklijk Museum voor Schone Kunsten Antwerpen ©

UNA ALINEACIÓN DE TRABAJADORES INMIGRANTES

Eileen Truax

Era julio de 1998 y Francia hacía las veces de país anfitrión del Campeonato Mundial de Fútbol de la FIFA. Por primera vez, su equipo levantaba la Copa del Mundo tras ganar por tres goles a cero la final contra Brasil, el campeón anterior. La estrella del partido fue Zinedine Zidane, oriundo de Marsella, hijo de argelinos y uno de los doce jugadores de la selección gala —cuyo total de jugadores suma veintitrés— nacidos en otro país o de ascendencia extranjera. Zidane anotó los dos primeros goles, y en los días posteriores el equipo vistió su triunfo como un éxito de la diversidad e integración de la sociedad francesa, en un momento en el que la inmigración aún no era un tema de seguridad nacional.

Tiene lógica que un equipo como el francés fuera diverso desde entonces, porque Francia ya era un país multiétnico y multicultural, con alrededor de diez por ciento de población inmigrante,¹ que provenía, sobre todo, de las antiguas colonias francesas de África y otros territorios. Cuatro años después, sin embargo, la unidad del mismo equipo estuvo a punto de resquebrajarse: los jugadores “mestizos” de la selección amenazaron con boicotear el campeonato mundial de 2002 en protesta por el éxito del candidato de la extrema derecha, Jean-Marie Le Pen, en la primera vuelta de las elec-

¹ Todas las estadísticas sobre población inmigrante de este artículo fueron tomadas de la página oficial de la Organización Internacional de las Migraciones <https://www.migrationdataportal.org/es>

Zinedine Zidane durante el partido final de la Copa Mundial de Fútbol Alemania 2006. Fotografía de David Ruddell © ▶





Niños jugando fútbol en el centro de integración juvenil Maison De Jeunes Kimisagara, en Kigali, Ruanda, 2017. Fotografía de Janik Skorna ©

ciones presidenciales francesas de ese año. El susto duró poco: Le Pen fue derrotado en la segunda vuelta, pero la historia se repite (dice el cliché), y la de Francia también, tanto en la política como en el deporte.

En las elecciones de 2017 la extrema derecha, de nuevo, llegó a una segunda vuelta electoral por la presidencia. Esta vez la encabezaba la hija de Jean-Marie, Marine. Polémica por sus comentarios xenófobos y racistas, la candidata Le Pen dijo que al mirar a *Les Bleus*, el sobrenombre de la selección de fútbol, no reconocía a Francia ni se reconocía a ella misma. Le Pen fue derrotada por Emmanuel Macron. Un año más tarde, la selección francesa llegó al Mundial de Fútbol de 2018 con un equipo en el que diecisiete jugadores eran inmigrantes o hijos de inmigrantes; de ellos, doce eran de origen africano. Un claro reflejo de una Francia que ya para entonces rondaba el trece por ciento de población inmigrante.

Durante ese mismo mundial, once jugadores belgas, y seis de Inglaterra (recordemos que hablamos de una plantilla de veintitrés),

eran hijos de al menos un inmigrante; otros cuatro, también de Inglaterra, eran de ascendencia afrocaribeña. El director técnico, Gareth Southgate, dijo en una entrevista a la cadena BBC: "Somos un equipo diverso y joven que representa la Inglaterra moderna. En Inglaterra, hemos perdido un poco de tiempo en lo que respecta a nuestra identidad moderna. Por supuesto, en principio seré juzgado por los resultados en el fútbol, pero tenemos la oportunidad de influir en otras cosas que son mucho más grandes", como suele ocurrir en todos los ámbitos cuando se trata de la población migrante.

EL ETERNO CAPITAL HUMANO

"Si te gusta el fútbol, debes darles la bienvenida a los inmigrantes": ese fue el título del artículo académico de 2015 del economista Wolfgang Fengler. Lo publicó un año después de que Alemania, un país con alrededor de doce por ciento de población inmigrante, obtuviera su cuarto campeonato mundial gracias a una escuadra integrada por veintiséis

En general, durante ese torneo, 137 jugadores, de un total de 830 (dieciséis por ciento), representaron a naciones en las que no nacieron.

por ciento de inmigrantes o hijos de ellos. En su texto, Fengler afirmaba que “para seguir siendo competitiva, y no únicamente en fútbol, Alemania necesita gente talentosa”.

De acuerdo con el Observatorio de Fútbol del Centro Internacional de Estudios de los Deportes (CIES, en inglés), el porcentaje de jugadores extranjeros en 31 ligas europeas alcanzó un nivel récord en 2018, con 41.5 por ciento de jugadores; ocho puntos porcentuales más que diez años atrás. Algo similar ocurre con la selección nacional masculina de fútbol de Estados Unidos, que registra un incremento, en todas sus categorías, en el número de integrantes nacidos fuera del país. Este fenómeno contradice la retórica y el discurso anti-inmigrante estadounidense de los últimos años. La selección llegó al Mundial de Fútbol de Catar, en 2022, con un veinte por ciento de jugadores inmigrantes o hijos de inmigrantes, y una alineación que combinaba blancos, afroamericanos y latinos. En general, durante ese torneo, 137 jugadores, de un total de 830 (dieciséis por ciento), representaron a naciones en las que no nacieron.

Como apunta el economista Fengler, es innegable el incremento en los porcentajes de inmigración de las naciones, y se refleja en esta y en otras industrias que desean seguir siendo competitivas. El problema es que este talento, el capital humano que necesitan los países de destino, suele obtener un reconocimiento directamente proporcional al poder económico-mediático del sector en el que se inserte el trabajador: un campesino que cosecha fresas, encorvado durante diez horas en un campo bajo el sol de California, no es considerado alguien con un talento especial, aunque su trabajo sea vital para la supervivencia del país. En cambio, un futbolista que

hace que su selección llegue al Mundial, entra de inmediato en la lista de assets para su nuevo país, al ser parte de una industria que genera más de mil millones de dólares al año en Estados Unidos, y casi 30 mil millones de euros al año en Europa.

Si seguimos con el ejemplo de la industria agrícola —que en Estados Unidos produce la nada desdeñable cantidad de 164 mil millones de dólares—, se estima que un 73 por ciento de quienes trabajan en este sector son inmigrantes; una abrumadora sobrerepresentación en un país cuya población general solo tiene un catorce por ciento de inmigrantes. A nivel mundial, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) estima en 170 millones el número de trabajadores migrantes internacionales, de los cuales cerca de siete por ciento, (o sea, doce millones), trabajan en la agricultura. En el caso de Europa, la misma OIT calcula que más del sesenta por ciento de la mano de obra agrícola en esta región tiene un empleo informal. Los permisos de residencia que obtiene un futbolista argentino para jugar en Europa, o las visas de *skilled worker* que recibe un ingeniero de India para trabajar en el sofisticado sector tecnológico de Silicon Valley, no están disponibles para los demás trabajadores inmigrantes, aunque de algunos de ellos dependa nuestra supervivencia alimentaria.

FUTBOLIZAR EL RELATO

Este enfoque que considera el beneficio de los inmigrantes para los países que los asimilan en función de su aportación económica a los sectores más mediáticos cambiaría si consi-

deráramos el resultado del trabajo de todos los inmigrantes como algo mucho más importante que un gol en un Mundial. Un informe publicado por el Observatorio Social de Fundación La Caixa en 2019 consigna que, entre los hinchas de un club de fútbol, las actitudes hacia el fenómeno migratorio mejoran cuando los jugadores extranjeros contribuyen a conseguir éxitos para el club al que pertenecen.

“Este efecto podría explicarse debido a que los jugadores extranjeros ofrecen un modelo positivo de inmigración, en el que el extranjero contribuye a los logros del equipo con los que la población de una ciudad, región o país se identifica”, detalla el reporte, y agrega que el fútbol modula de manera no intencional la opinión que una parte de la población tiene sobre la inmigración: cuando el propio equipo gana, los extranjeros dejan de parecer una “amenaza” en cuestiones económicas, socia-

les o de seguridad, y el énfasis se traslada a los efectos positivos que tiene en la economía y la creación de una sociedad más diversa y cosmopolita.

Pienso que las narrativas sobre migración deben virar hacia este enfoque. Más allá de los resultados económicos que genera el trabajo inmigrante, ¿es posible sentir orgullo, identificar como “nuestro” el resultado del trabajo de quienes viven — cosechan, limpian, cuidan — en nuestra región? Si un triunfo deportivo nos permite dejar de lado las etiquetas, ¿es posible hacer lo mismo con los triunfos de los trabajadores de la salud, los del sector de servicios, los que a pesar de guerras y pandemias nos proveen alimentos? ¿Es posible “fútbolizar” el relato para explicar que las alineaciones de inmigrantes en todos los sectores son un orgulloso reflejo de la sociedad? **U**



Nipomo, California, 2021. Fotografía de Tim Mossholder. Unsplash ©

EL MISTERIOSO CASO DE LA GARRAPATA Y LA ALERGIA A LA CARNE ROJA

Elisa de Gortari

Los médicos son narradores con bata. Cuando un paciente entra al consultorio, el doctor reúne signos y síntomas para formular una trama bienhechora: el diagnóstico. Es un fabulador que aspira a que todas sus historias, por más diversas que sean las causas, conduzcan al mismo desenlace: el bienestar del paciente.

Por lo general, si un médico falla es porque los elementos narrativos a su disposición no le permiten crear una historia coherente: un diagnóstico errado es una trama irresuelta. Descrito de esta forma, el doctor no es distinto del detective, que teje los hilos sueltos de una historia para resolver un crimen. Por supuesto, la narrativa del médico que resuelve la enfermedad como un misterio tiene su mayor encarnación en Gregory House, el huraño nefrólogo de bastón que Hugh Laurie interpretó por ocho temporadas en *House M. D.* En cada episodio, House enfrentaba casos rocambolescos, llenos de pistas contradictorias y pacientes mentirosos. Su labor era encontrar al asesino en 45 minutos, antes de que consumara el crimen.

Quizá los médicos drogadictos con habilidades propias de Sherlock Holmes no abunden en los pasillos de los hospitales. En cambio, los síntomas inexplicables aparecen con cierta frecuencia en las salas de espera: pacientes que peregrinan de consultorio en consultorio buscando un profesional que formule una trama a la medida de sus malestares.



Garrapata hembra (*Amblyomma americanum*),
Public Health Image Library © ►

No es fortuito que las búsquedas científicas y las tramas detectivescas se parezcan tanto: ambos géneros nacieron con la modernidad.

Vale la pena subrayar que, aunque House es un personaje de ficción, sus casos solían estar basados en anécdotas reales que recopilaba la doctora Lisa Sanders en su columna del *New York Times*. Cuando lanzó un libro con algunos de los casos más extraños que encontró, lo tituló *Cada paciente cuenta una historia* (2009). Por más inauditos que sonaran, los expedientes clínicos detrás de *Dr. House* resultaron, de hecho, *excesivamente* reales.

Así lo descubrieron decenas de médicos a mediados de los dos mil, cuando identificaron varios casos extraños de reacciones alérgicas en el sureste de los Estados Unidos. Una alergia es la reacción atípica del sistema inmune a la presencia de un agente extraño en el cuerpo. En aquellos casos, además de síntomas estomacales, los pacientes presentaban los signos que mejor identifican a las alergias: urticaria, prurito, angioedema y, en sus versiones más severas, anafilaxia, que es la reacción generalizada del cuerpo ante un alérgeno. El problema era que los profesionales no eran capaces de identificar la causa.

Sabían que se trataba, sin lugar a dudas, de una reacción alérgica, pues encontraban en la sangre de los enfermos altas concentraciones de inmunoglobulina E, el anticuerpo que desencadena este fenómeno en el organismo. Pero lo que no hallaban era el culpable: el contacto con los alérgenos (casha de mascotas y polen, por citar algunos comunes) suele ocurrir minutos antes de la reacción inmune y en estos casos no había un responsable evidente.

En 2007 descifraron que se trataba de un problema regional. Un año más tarde, investigadores de la Universidad de Virginia encon-

traron el detonante: la carne roja. Los veinticuatro pacientes que participaron en el estudio contrajeron una alergia a un carbohidrato: galactosa-alfa-1,3-galactosa. Esta sustancia, llamada comúnmente alfa-gal, está presente en la carne de la mayoría de los mamíferos, con la excepción de los primates. Los científicos hallaron un patrón poco común en comparación con otras reacciones: los pacientes comieron carne entre tres y seis horas antes de presentar urticaria y anafilaxia. Curiosamente, el efecto alérgico se producía también al ingerir leche, pero no al comer pollo, pavo o pescado.

Estaban ante un diagnóstico nunca antes visto, que fue bautizado como síndrome de alfa-gal. Pero este no fue, ni de lejos, el final de la historia. ¿Por qué estas personas, que nunca presentaron problemas tras ingerir carne, ahora enfermaban al consumirla? ¿Por qué todos estos casos habían sido identificados en la misma región de los Estados Unidos? El enigma tenía el sabor agri dulce que llega hacia la mitad de una novela, cuando el detective ha resuelto parcialmente el caso, pero aún no descubre la verdad. No es fortuito que las búsquedas científicas y las tramas detectivescas se parezcan tanto: ambos géneros nacieron con la modernidad.

En *El último lector*, Ricardo Piglia identifica Los crímenes de la calle Morgue" como el relato que da inicio a la figura del detective. Al principio, el cuento de Poe parece una historia de fantasmas; sin embargo, pronto se convierte en "una historia de la reflexión, de la investigación, del triunfo de la razón". El gran atributo de este nuevo tipo de héroe encarnado en Auguste Dupin, el protagonista, es la lógica. Sus armas son el método y la inteligencia. Estas mismas cualidades distinguen



Francisco de Goya, *Trozos de carnero*, ca. 1806. Musée du Louvre ©

a los científicos que pasean por *Cazadores de microbios*, el libro donde Paul de Kruif contó en clave épica la primera gran lucha contra las bacterias y las enfermedades transmitidas por insectos. Así como la presencia de Dupin en la calle Morgue transformó una historia gótica en una victoria del intelecto, Pasteur y compañía desterraron para siempre las explicaciones sobrenaturales de la medicina.

El Dr. House, que es una amalgama de Dupin y Pasteur, llegó a enfrentar un caso muy semejante al misterio del rechazo a la carne roja: en uno de los episodios más célebres de su primera temporada, "A salvo", atendió a una joven llena de alergias (interpretada por Michelle Trachtenberg) que había recibido un trasplante de corazón. Pese a que su madre la encerró en una habitación hipoalérgica, la joven sufrió un choque anafiláctico que puso en riesgo su vida. El caso tenía en común con el crimen de la calle Morgue el escenario imposible: un cuarto cerrado, elemento fundamental del género detectivesco. ¿Qué puede provocar una reacción en una recámara a

prueba de alérgenos?, se preguntaron House y su equipo, de la misma forma en que Dupin se preguntó quién podía cometer un asesinato en una habitación cerrada por dentro.

En el caso de Dupin, el homicida resultó ser un orangután; en el caso de House, la culpable fue una garrapata. Cuando la paciente llegó al Princeton-Plainsboro, pronto se sugirió que podía tratarse de la mordedura de este animal. Sin embargo, solo hasta el último momento House encontró a la garrapata responsable en el lugar menos imaginado: la vagina de la paciente. La explicación subyacente era que el bicho ingresó de polizone en los pantalones del novio y la mordió mientras los jóvenes hacían el amor por primera vez. Entre tantas sensaciones nuevas, explicó House, el personaje no notó la mordedura.

En el caso del síndrome alfa-gal, el culpable también es una garrapata. Mientras los médicos estadounidenses se preguntaban qué pasaba en el sureste que de súbito la gente se volvía alérgica a los bistecques, un grupo de investigadores australianos hizo la primera aso-

ciación entre la mordedura del artrópodo y este padecimiento.

La garrapata es un arácnido hematófago, es decir, que se alimenta de sangre, y puede atacar por igual a mascotas, ganado o seres humanos. Este vampiro carente de *glamour* decimonónico es famoso por transmitir la enfermedad de Lyme, una infección bacteriana que se distingue por una erupción con forma de anillo en el sitio de la mordedura y que puede dañar el corazón y el sistema nervioso; no pocos pacientes, por ejemplo, desarrollan parálisis facial.

Además de que puede causar parálisis, como en el caso contado en *House M. D.*, la saliva de la garrapata contiene el carbohidrato alfa-gal, que es identificado como una amenaza por el sistema inmune y despierta la respuesta en aquellos pacientes alérgicos a la carne roja. En 2011 se demostró que, en el caso de Estados Unidos, la responsable de provocar la alergia a la carne roja era la especie *Amblyomma americanum*, conocida como garrapata de la estrella solitaria, por la distintiva mancha blanca que lleva en la espalda. Este arácnido está presente no solo en el sureste de Estados Unidos, sino también en buena parte de México; y el cambio climático podría expandir las áreas que habita.

Cuando esta garrapata muerde a un humano, el efecto no es inmediato. Pasan semanas o incluso meses antes de que el paciente manifieste la primera reacción alérgica a la carne. Este retraso en la aparición de los síntomas impidió que la *Amblyomma americanum* fuese identificada inmediatamente como responsable del síndrome alfa-gal.

La gente que ha desarrollado este padecimiento, muchos de ellos senderistas y gran-

jeros, abandona las carnes rojas y los lácteos para siempre. Incluso la gelatina puede desencadenar un ataque. Convertidos a un laxo vegetarianismo, se ven obligados a elegir entre el *sirloin* y la anafilaxia. De 2017 a 2022, 90 mil personas fueron diagnosticadas con este síndrome en Estados Unidos. Algún defensor de los derechos de los animales (o un opositor a ultranza de estos) podría aventurar que las garrapatas han promovido la dieta vegetariana con más éxito que los alegatos filosóficos de Peter Singer, autor de *Liberación animal* (1975).

Quizá algún guionista encuentre en la expansión de este padecimiento el argumento de una película fantástica e hilarante: 90 mil personas acudieron a un consultorio tras un fatídico último encuentro con la birria o la hamburguesa y escucharon una historia increíble en boca de su doctor: "Usted no volverá a comer carne, porque hace seis meses acampó en el bosque y lo mordió una garrapata".

Entre los pacientes, muchos lo aceptarán con indiferencia, pero otros tendrán que recurrir al estoicismo para aguantar el peligroso antojo de una arrachera. Los más imaginativos se preguntarán por qué no fueron mordidos por la araña radiactiva que transformó a Peter Parker en Spider-Man; por qué en su lugar les mordió este arácnido segundón, la garrapata. Todos estarán de acuerdo en que los médicos son narradores que formulan una explicación para nuestras desventuras fisiológicas, detectives que leen nuestro historial clínico como si fuese la escena de un crimen y que, ante un caso de indigestión extrema, preguntan, sumidos en una epifanía: ¿cuándo fue la última vez que fue de excursión al bosque? El cuerpo es la habitación cerrada por dentro. **U**

EL LEGADO DEL GIEI: UNA VACUNA CONTRA LA IMPUNIDAD

John Gibler y Marcela Turati

Era 25 de julio de 2023 y en el auditorio del Centro Cultural Tlatelolco pesaban tantas ausencias que era difícil enfocarse en lo que sucedía. En el aire se palpaba lo que hacía falta: los 43 estudiantes desaparecidos, muchos normalistas y activistas que habían estado presentes durante casi nueve años de búsqueda, la voluntad política del Estado, los archivos militares, la verdad.

En el escenario, los últimos dos miembros del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI), Ángela Buitrago y Carlos Beristain, se preparaban detrás de una larga mesa cubierta con un mantel negro para presentar su sexto y último informe sobre la desaparición forzada, en septiembre de 2014, de 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural "Raúl Isidro Burgos" de Ayotzinapa. También faltaban Francisco Cox y Claudia Paz y Paz, quienes renunciaron al grupo un año antes en protesta por las intromisiones políticas en el caso y el ocultamiento de información. El grupo decidió quedarse con dos de sus miembros para hacer el seguimiento y tratar de explorar las posibilidades de esclarecimiento y justicia.

Solo se llenaron la mitad de los bancos acolchados con los últimos periodistas, activistas, investigadores y el poco público que, casi nueve años después de aquella noche de terror en Iguala, esperaban —esperábamos— los últimos hallazgos del GIEI con el pecho contrito. Un nutrido grupo de familias de los normalistas desaparecidos llenaba las primeras filas del auditorio

Filip Andrejev, 2020. Unsplash © ►



con fotografías y carteles con los rostros de sus hijos. Un enjambre de fotografías circulaba en frente de ellos, amontonándose y disparando sin tregua cada vez que una madre o un padre levantaba una pancarta; una decía: “Nos faltan 43”. El dolor y la angustia están grabados en sus rostros y, tras años de búsqueda, ya los cubre una pátina de hartazgo.

Estábamos ante una revelación y a la vez una despedida. Algo estaba concluyendo, y era a la vez triste —desmedidamente triste— y difícil saber exactamente qué.

En noviembre de 2014 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y el gobierno mexicano acordaron la creación del GIEI,

en medio de una profunda crisis política, con marchas en las calles, pintas y consignas que acusaban: “Fue el Estado”. Cinco días antes el gobierno había presentado su teoría del caso. La “verdad histórica”, basada en torturas y falsas confesiones, anunciaba que los estudiantes habían sido incinerados en el basurero de Cocula a cielo abierto mientras llovía, durante la noche del 26 y la madrugada del 27 de septiembre.

Las familias de los 43 estudiantes desaparecidos, sus compañeros de Ayotzinapa y cientos de miles de personas en solidaridad con ellos realizaron una serie de manifestaciones que mostraban el rechazo a lo que parecía un operativo de encubrimiento: prendieron fuego a la sede del Congreso del Estado de Guerrero (e intentaron hacerlo con la puerta del Palacio Nacional en la Ciudad de México), iniciaron una caravana que viajaría por el país y realizaron protestas frente a embajadas y consulados de México en decenas de países.

En ese momento de debilidad, el gobierno de Enrique Peña Nieto aprobó el acuerdo que permitió la llegada del GIEI y que abrió al grupo de cinco investigadores de distintas nacionalidades, por primera vez, el acceso total a los archivos y las fuentes oficiales de una investigación estatal en curso. Claudia Paz y Paz había sido fiscal general de Guatemala; Ángela Buitrago, fiscal delegada ante la Corte Suprema de Justicia de Colombia; Francisco Cox, abogado criminalista chileno que había litigado en la Corte Criminal Internacional; Alejandro Valencia, abogado colombiano, investigador de derechos humanos y asesor de comisiones de la verdad; y Carlos Beristain, médico español y doctor en psicología con amplia experiencia en comisiones de la verdad y atención a víctimas y sobrevivientes.



Memorial por los 43, Universidad de las Artes, Aguascalientes, 2018. Fotografía de Luis Alvaz ©

La desaparición de los jóvenes había sido ejecutada para recuperar algo escondido en uno de los cinco camiones tomados por los normalistas.

El grupo llegó a México el 2 de marzo de 2015. Para ese entonces, la solidaridad civil iba en descenso y la arrogancia y la manipulación del Estado en aumento. Había mucha presión sobre las familias y los normalistas para que bajaran el tono de sus protestas. Al mismo tiempo, las familias de las otras miles de personas desaparecidas en México (para ese entonces el registro nacional sumaba alrededor de 20 mil) veían con impotencia y frustración que se creara un mecanismo de ese tipo, con respaldo institucional, para investigar un solo caso que involucra a 43 víctimas. No obstante, desde el inicio, el GIEI dijo que los hallazgos tendrían un efecto en el resto de los casos de desaparición forzada. Usando una metáfora médica, Beristain expresó: “Nuestro trabajo es una vacuna para México, para generar los anticuerpos contra la impunidad”.

La puerta ya estaba abierta, y los expertos investigadores de casos graves de violencia de Estado pasaron hasta la cocina. En colaboración y comunicación constante con las autoridades, buscando y recibiendo información oficial e indagando por cuenta propia, poco a poco comenzaron a establecer verdades. Pero no eran las que el Estado quería. En septiembre de 2015, el primer informe del GIEI documentó el montaje en el basurero de Cocula y la manipulación de la investigación. En respuesta, el gobierno empezó a aislar al organismo, a sabotearlo y a manipularlo, y fomentó una guerra sucia en su contra en medios simpatizantes con el Estado. En la prolongación de su investigación, el GIEI logró terminar otro periodo de seis meses y entregó un segundo informe —devastador para el gobierno— en la primavera de 2016, antes de ser cordialmente desinvitado a participar en las pesquisas, y sus miembros elegantemen-

te expulsados del caso y del país. Al final de la presentación de ese informe, las familias de los estudiantes desaparecidos se pusieron de pie y gritaron: “¡No se vayan! ¡No se vayan!”. Ese grito fue recogido y lanzado por cerca de mil personas en el público. Siete años después, en Tlatelolco, también faltó ese grito.

El GIEI no logró encontrar a los 43 estudiantes desaparecidos durante ese año de trabajo, en buena medida por todos los obstáculos e intentos para desviar la investigación. Sin embargo, formuló una hipótesis para guiar su localización, en la que saltaba a la vista la colusión de todas las autoridades de la zona con el narcotráfico: la desaparición de los jóvenes había sido ejecutada para recuperar algo escondido en uno de los cinco camiones tomados por los normalistas, el “quinto autobús”, cuya existencia negaron las autoridades.

Pero el grupo de expertos tuvo muchos logros. Documentó con pruebas y análisis científicos cómo opera el sistema de impunidad del Estado mexicano; evidenció sus mentiras, sus montajes, su fabricación de una “verdad histórica” basada en torturas. También proporcionó a las familias una manera de entender la investigación y desescalar el peso de la mentira. El GIEI encontró, y publicó, el *modus operandi* con el que se fabrican muchos casos: elegir una mentira; detener a participantes de bajo perfil (o chivos expiatorios), nunca funcionarios; torturar a los detenidos para que sustenten la narrativa oficial de los hechos; fragmentar la investigación en muchas causas judiciales en diversos juzgados por todo el país; pretender que se investiga para

fortalecer la hipótesis nombrada como la “verdad histórica”; inventar evidencias supuestamente científicas o destruir las existentes; formalizar diligencias inexistentes avaladas por ministerios públicos que no estuvieron presentes; incumplir la cadena de custodia; filtrar información interesada; crear campañas sucias contra quienes investigan y contra las víctimas.

La Agencia de Investigación Criminal, los Servicios Médicos Periciales y la Subprocuraduría Especializada en Investigación de Delincuencia Organizada servían como una triada del terror, torturando, mintiendo y manipulando todo, hasta los datos científicos. Pero no solo fueron ellos. En esta construcción de impunidad lo mismo intervino la Cancillería, la Marina, el Ejército, la Presidencia y su asesoría jurídica, la CNDH, los diferentes niveles del gobierno y un largo etcétera.

Quien haya investigado un caso de violencia de Estado en las últimas décadas reconocerá en su conjunto estas características. Las masacres de Aguas Blancas (1995), Acteal (1997) y El Charco (1998); los asesinatos de Manuel Buendía (1984), Luis Donald Colosio (1994), Paco Stanley (1999) y Digna Ochoa (2001); los veintiséis asesinatos del conflicto de Oaxaca de 2006; la ejecución de los estudiantes del Tec de Monterrey (2010); la masacre de los 72 migrantes o las fosas de San Fernando (2010 y 2011); la matanza de veintidós jóvenes en Tlatlaya (2014); el multihomicidio de la colonia Narvarte (2015)... Una y otra vez, quien investiga de verdad se topa con las mismas tácticas de impunidad.

El GIEI no fue el primer grupo en señalar, documentar y publicar estas tácticas, pero sus integrantes sí fueron los primeros que lo hicieron “desde adentro” del caso y de una for-

ma sistemática y científica; desde una asistencia técnica internacional en la que no se les silenció bajo el mandato de confidencialidad, y con acceso autorizado a casi todas las fuentes de la investigación oficial y hasta con poderes para coordinarse con ministerios públicos. Eso, combinado con la profundidad y el rigor de su trabajo, es lo que hace que los informes del GIEI constituyan, hoy en día, tal vez el más exhaustivo desenmascaramiento del sistema de impunidad.

Este sistema muchas veces se disfraza de una especie de *incompetencia exquisita*:¹ la realización puntual de todo tipo de acto que pareciera ridículo e inepto, pero que siempre tiene la finalidad de encubrir, entorpecer, descarrilar y hacer imposible indagar después. En el caso Ayotzinapa, distintas autoridades han usado muchas de estas tácticas: la tortura; la falsificación de documentos; una licenciada de la PGR que firmaba oficios en Cocula y la Ciudad de México el mismo día, a la misma hora; la manipulación por parte del Ejército de las cámaras del C4, durante los ataques, para dejar fuera de foco a las patrullas que llevaban a los estudiantes; la destrucción de las imágenes de las cámaras del Palacio de Justicia en Iguala que grabaron una de las escenas de desaparición forzada de estudiantes; el invento de un incendio capaz de incinerar a 43 seres humanos en un basurero abierto, rodeado de pasto, arbustos y árboles verdes durante una noche de lluvia (imposible de llevarse a cabo según las pruebas); la siembra de 42 casquillos debajo de una piedra en el basurero de Cocula después de que el lugar había sido exhaustivamente revisado y analizado; la negación del Ejército y del presidente de que

¹ Definición de John Gibler.



Marcha por Ayotzinapa en la Ciudad de México, 2019. Fotografía de Wotoncito ©

existieran documentos de la Sedena alusivos al caso, que el GIEI encontró en los propios archivos de la institución castrense...

El GIEI volvió a México en 2020. Luchó durante años para tener acceso a los archivos militares que les habían negado durante su primer periodo de trabajo. En 2022 tuvo acceso parcial a archivos del Ejército y la Marina. Publicó un tercer informe basado en esa nueva información y documentó responsabilidades delictuales de ambas instituciones. Entonces el gobierno se metió en el caso, provocó la renuncia del fiscal especial, que era de confianza de los expertos y las familias, y volvió a negar acceso a los archivos y a mentir sobre la información que pedían. También se hizo la presentación pública —sin consulta previa por parte del subsecretario de Gobernación, Alejandro Encinas— de un informe que señalaba que se trataba de un crimen de Estado y también utilizaba evidencias falsas. La crisis de confianza llevó a la renuncia en

protesta de Cox y Paz. Ya para finales de julio de 2023 Buitrago y Beristain habían decidido dejar de insistir, pero entregaron su sexto informe en Tlatelolco: más de trescientas páginas de rigurosa documentación y análisis del sistema de impunidad actual.

En la presentación, ese 25 de julio en Tlatelolco, se sentía el dolor del que hablaba Beristain, quien dijo: “El riesgo que hemos enfrentado es que la mentira se institucionalice como respuesta”. Los hechos muestran no un riesgo, sino una realidad, el esfuerzo del Estado de proteger la institucionalidad de la mentira a toda costa.

El retiro del GIEI supuso una pérdida para todas las familias. Su legado sigue presente en las 1830 páginas de los seis informes y el libro *Metodologías de investigación, búsqueda y atención a víctimas* (2017) que constituye una base sólida desde la cual seguir buscando, insistiendo y luchando para encontrar a los estudiantes y las verdades desaparecidas. **U**

LA JOUTE LACHENAIS, REVOLUCIÓN Y PODER EN HAITÍ

S. Juliana Granados



A finales del siglo XVIII, un coronel francés de apellido Lachenais, asentado en el territorio que hoy se conoce como Haití, solicitó en matrimonio a una joven negra, originaria de Arcahaie, al oeste de la isla. Las mujeres del lugar, especialmente las racializadas —es decir, el 95 %—, no tenían muchas opciones. Su condición de raza las condenaba, tal y como sigue ocurriendo ahora en su propio territorio, a sufrir formas muy específicas de discriminación y violencia. Una de esas prácticas violentas y denigrantes era el matrimonio forzado, que en su momento no solo era aceptado, sino bastante común.

La unión a la fuerza entre el coronel blanco Lachenais y la joven negra Marie Thérèse Fabre dio origen en 1778 a un personaje vehemente y furtivo, del que hoy en día se sabe muy poco: Marie-Madeleine Lachenais. Conocida también como Joute Lachenais, Marie-Madeleine es una figura que permanece oculta por los escasos testimonios de la historia de su pueblo, pero también por su género, su raza y su contexto geográfico. Con el paso del tiempo, la Joute ocupó un papel muy importante en la historia política del Haití posrevolucionario, y se convirtió en la mujer más influyente en la toma de decisiones del Estado durante el mandato de Alexandre Pétion, primer presidente de la época republicana de Haití, y en el de Jean-Pierre Boyer, sucesor de aquel. Recordada como la “presidenta de dos presidentes”, una suerte de *femme fatale* caribeña, Marie-Madeleine La-

◀ Retrato anónimo de Marie-Madeleine Lachenais ©

chenais tuvo una vida compleja con la que desafió los relatos hegemónicos de su tiempo.

Su trayectoria política desde las sombras comienza a los veinte años, cuando la joven Marie-Madeleine se casa con Marc-Joseph Le-fèvre Laraque, un reconocido comandante militar. Era la época de la Revolución haitiana, una revuelta que se adelantó a todas las revoluciones en América Latina y el Caribe, inspirada, por supuesto, en la Revolución francesa. Casarse con un militar de alto rango, sobre todo uno afiliado a la revolución, significó para la joven Marie-Madeleine su primer contacto con la esfera del poder.

Es también la época en que emergen personajes como François Dominique Toussaint-Louverture, un exesclavo que abanderó la causa abolicionista, entre otros ideales que buscaban la liberación del pueblo negro caribeño. Toussaint-Louverture se convirtió en el prototipo ideal de hombre: inteligente, culto, revolucionario, diestro para la guerra, apuesto y con poder. Se trató de un momento de hervor social único en la isla y las ideas políticas emanaban por los poros de las juventudes negras. No era extraño que una joven ambiciosa e inteligente, como Marie-Madeleine, deseara unirse a un hombre del prototipo mencionado, y Marc Joseph representaba justamente eso. De ese matrimonio, en el que se especula que hubo cariño y amor, nació la primera hija de la Joute, Marie-Joseph — años más tarde, ella se convertiría en la primera escritora publicada en Haití, gracias a las entrañables cartas que le enviaba a su esposo, el poeta Pierre Faubert—.

Sin embargo, la relación entre Marie-Madeleine y Marc Joseph no duró mucho. La Joute enviudó, y a los pocos años se emparejó con Alexandre Pétion, otro militar muy reconoci-

do en su momento por las batallas que libró a favor de la independencia y el establecimiento de un Estado democrático en Haití. En cuanto se conocieron, ella rápidamente se convirtió en su amante. Nunca se casaron. Algunas versiones alegan que fue decisión de él abstenerse de la unión, dejándola a ella como concubina. Luego se supo que la Joute no quiso casarse con Pétion: su destino estaba dispuesto hacia otro camino y ella lo tenía más claro que nadie.

La historia de Pétion también es memorable. Era un negro libre, de linaje respetable y educado en Europa que regresó a Haití para combatir a los soldados franceses liderados por Napoleón, que intentaban retomar el control político y económico de la isla y sofocar los movimientos antiesclavistas que afloraban en ella. Pétion fue cercano a Jean Jacques Dessalines, otro de los líderes reconocidos en la historia de la independencia haitiana. Después de expulsar a los franceses del territorio colonizado, Dessalines se proclamó emperador y condenó a la ejecución a la población blanca que permanecía en Haití. Ante esta situación, Pétion planeó junto con Marie-Madeleine —que con los ires y venires de la guerra y las revueltas había adquirido una invaluable destreza política— el asesinato de Dessalines y otros oficiales, para restablecer la democracia. Pétion —uno de los pocos aliados con los que contó el mismísimo Simón Bolívar para retomar el impulso de las guerras independentistas en Sudamérica— no tardó en convertirse en el primer presidente de la recién formada República de Haití. La pareja tuvo dos hijos: Cecile, y años más tarde, Hersilie. La Joute no se separó de Pétion ni un segundo durante los años de gobierno e infinitas batallas. Con su gran inte-

La Joute Lachenais fue indudablemente la voz más poderosa de las dos primeras presidencias de Haití.

ligencia y como una extraordinaria lectora de su realidad, le aconsejó al padre de sus hijas que nombrara un sucesor antes de su muerte para perpetuar su legado y evitar el regreso a un Estado autócrata. Pétion no solo la escuchó, sino que además nombró como sucesor al hombre que ella quería: Jean-Pierre Boyer.

Marie-Madeleine conocía a Boyer de antes, cuando este no era tan cercano al presidente Pétion. Poco a poco desplazó a sus superiores y posibles competidores para acercarse al presidente. Algunos piensan que la Joute movió premeditadamente sus fichas para hacerlo ascender y que más tarde se hiciera con el poder. Con el paso del tiempo, Boyer se convirtió en uno de los militares más cercanos a Pétion, pero también en el amante de Marie-Madeleine. Dicen que la relación entre la Joute y el oficial llevó al deterioro de la salud de Pétion, que murió en 1818 tras contraer fiebre amarilla.

En términos de poder, aquel deceso no significó mucho para Marie-Madeleine, ya que Pétion había designado previamente a Boyer para continuar con su mandato. Así que la Joute, desde la sombra, siguió gobernando. Jean-Pierre Boyer era un hombre sensible, que aceptó gustoso la paternidad de las hijas de la Joute, y concibió con ella a la última Lachenais, Azema, de la que tampoco se sabe mucho. Marie-Madeleine asumió una vida envidiable: procuraba a su familia, atendía los asuntos de Estado, promovía reformas que el parlamento aprobaba y gozaba de los privilegios de estar en la presidencia. Sin embargo, la situación interna del país no mejoraba. Mu-

chos querían fuera a Boyer y se confabularon para destronarlo.

Hacia 1827, Marie-Madeleine descubrió estos planes y se adelantó a sus rivales: los persiguió con el brazo oficial hasta atraparlos, apresarlos y ejecutarlos. Estos acontecimientos hicieron flaquear a Boyer, que comenzó a reconsiderar la idea de permanecer a toda costa en el poder. Además, su decisión de acatar la multa millonaria impuesta por Francia a cambio del reconocimiento de la independencia lo afectó mucho en términos políticos. ¿Cómo era posible que los exesclavos tuvieran que pagar a sus antiguos amos los daños que les habían ocasionado al buscar su libertad?

Todo esto hizo que Boyer quisiera dimitir, pero la Joute se lo impidió, haciéndole ver que irse representaría un acto ridículo y falto de valentía, así que lo alentó para continuar. Surgieron nuevos complots, rumores de golpes de Estado, la ira de otros líderes. La situación se volvió insostenible para la familia presidencial y la gran estrategia política de la primera nación libre e independiente de América Latina también se sintió acorralada. Las zonas españolas se inconformaron. Se avecinaba un momento crítico.

La maestría política de Marie-Madeleine ya no bastaba para hacerle frente al conflicto interno. Los levantamientos finalmente hicieron que la familia abandonara la presidencia y se exiliara en Jamaica en 1843. La Joute murió al poco tiempo de haber llegado al país vecino, no sin antes casarse con Boyer. La Joute Lachenais fue indudablemente la voz más poderosa de las dos primeras presidencias de Haití y, en muchos sentidos, sigue siendo un misterio. **U**

AVENTURAS DE UNA ENTREPIERNA VELLUDA

Mari Carmen Barrios Giordano

Hace algunos meses, tras años de estabilidad sáfica, me dejé conquistar por un hombre. Muy a mi sorpresa, regresar al mundo de la heteronormatividad incluyó una preocupación estética radical. Puntualmente: decidí que era el momento de volver a depilarme la entrepierna.

Comparto el contexto como preámbulo a la escena que tuvo lugar en un local de depilación muy fresca, con papel tapiz de flores y tigres, que escogí a través de Instagram y TikTok, primer indicio de que me encontraba fuera de lugar. No tenía ningún deseo de compartir mi participación en este rito depilatorio y la idea de tomarme una *selfie* para documentar mi presencia en aquella luminosa sala de espera decorada con colorida iconología vulvar me parecía más bien inane. Pero ahora los resultados de mi vago deseo por acicalarme me compelen a redactar un ensayo para calmar la psique. Sobre todo porque mis expectativas del servicio, formuladas con base en mis experiencias como adolescente de principios del milenio —cuando “línea del bikini” era la terminología preferida para un servicio durante el cual una ni se quitaba los calzones— resultaron dolorosamente inadecuadas.

En ese entonces, en mi ciudad provinciana, antes de algún viaje a la playa con compañeras de la prepa, mi mamá me llevó a un local limpio y sencillo donde ofrecían cortes de pelo, manicures y depilación con cera. Ahí, en una cabina al lado de los lavacabezas, una muchacha de chongo apretado envolvió la orilla de mis

Leo Gestel, dibujo de portada del catálogo
Arte contemporáneo holandés, 1931. Rijksmuseum © ►



Retrocedí a la banca de espera y me dispuse a intentar leer al menos un par de páginas en lo que esperaba mi sentencia autoinfligida.

pantaletas con un Kleenex y me pidió sujetarla para facilitar el acceso al borde del nacimiento del vello. Me echó talco, aplicó cera caliente y un paño delgado; jaló y nos contentamos con remover a lo mucho dos centímetros del contorno de mi triángulo velludo. Luego me puso Vitacilina (“Ah, qué buena medicina”). En mi recuerdo, el principio rector consistía en remover el mínimo pelo posible y seguir el trazo natural de su crecimiento. No sé en qué punto del siglo XXI las mujeres heterosexuales mexicanas abandonaron esta directriz para adoptar la norma de que el vello púbico es íntegramente indeseable, pero no me cabe duda de que el estándar se promueve y defiende a través de un mercado de comercios con grandes decoradores de interiores.

Justamente, lo primero que me asombró descubrir, entre las nuevas expectativas de aseo genital, es la alta especialización de los establecimientos a los que se acude ahora para el servicio. Si un negocio se dedicaba a enchular melenas, importaba poco en qué parte del cuerpo se requiriera el paisajismo; hoy en día, es rarísimo ir a un salón de belleza genérico para el cometido. Remover vello de la zona púdica es una cuestión para esteticistas dedicadas exclusivamente a ese arte depilatorio en recintos como aquel en el que me encontraba en ese momento y donde jamás hallaría un lavacabezas. A pesar de que la depilación y la peluquería parecen haberse bifurcado en el mercado, ante la Secretaría de Economía continúan regidas por la misma norma y —aunque el Estado nunca ha sido sumamente hábil para regular el sector servicios— esa asimetría entre regulación y mercado justificó mi

impresión de que, entre mujeres mexicanas con ingresos suficientes, la expectativa de lucir un montículo pelón se asimiló con bastante velocidad.

Me acerqué a la recepcionista y le di mi nombre. Después de buscarme en su sistema, me informó que mi cita era para un servicio llamado Hollywood Bikini Plus, una designación carente de sentido para mis oídos, profanos hasta entonces. El asombro y aprehensión deben haberse leído en mi rostro pues, de manera muy amable, sacó una libreta de papel cuadriculado dentro de la cual alguna empleada —quizás ella misma— había preparado diagramas del aspecto final del pubis de la clienta después de cada servicio. Creo que la intención era que estos fueran suficientemente conceptuales para no asustar a aquellas personas que sabían en lo que se estaban metiendo, pero desafortunadamente yo no era una de ellas y la recepcionista tuvo que despegarme las cejas del techo, no sin antes acordar que, en efecto, el servicio para el que acudía era el Hollywood Bikini (sin el Plus, que al parecer me habría dejado lisas hasta las ancas). Retrocedí a la banca de espera y me dispuse a intentar leer al menos un par de páginas en lo que esperaba mi sentencia autoinfligida.

No alcancé a leer un carajo, pues casi de inmediato salió la esteticista asignada a dejar presentable mi pellejo. Me guió hacia un cuarto con una camilla de masaje cubierta de papel de carnicero color blanco y paredes con ilustraciones igual de llamativas que las de la recepción. Señaló una banca donde podía depositar mis cachivaches y me dejó sola con la instrucción de desvestirme completamente de la cintura para abajo.

Ya para este punto me había entregado y me esforcé en no dar rienda suelta a las obje-

ciones de enseñarle toda mi papayita a una inopinada extraña. En lo que me acerqué a la camilla para recostarme, observé que el bote de basura permanecía con la tapa abierta y, rebosante, se me presentó la evidencia de las víctimas previas de este calabozo de tortura. Cerré los ojos, me acosté y decidí que, por prudencia, la única superficie que iba a voltear a ver durante el servicio sería el techo.

Volvió a entrar la esteticista y me pidió que pusiera las piernas en posición de mariposa en lo que removía la cera. Con los ojos clavados bien arriba, abrí mis piernas en diamante y sentí los labios vulvares abrirse ligeramente, pero ni tiempo tuve de sentirme apenada al estar tan expuesta, pues casi de inmediato percibí la cera. Esta era distinta a las de mi adolescencia; espesa, plástica y muy caliente, para quitármela esperábamos a que se enfriara un poco la plasta, levantaba la esteticista una esquinita para asegurarse de que estuvie-

ra lista, me pedía inhalar hondo y, al exhalar, jalaba de un tirón. El dolor al arrancarse el vello púbico en bloque es exactamente el que uno imagina. Lo único que lo hace soportable es que no dura mucho y que estás pagando por el privilegio: sin duda una absoluta demencia.

Para calmar los nervios, me puse a platicar. Para mi sorpresa, pasé los siguientes veinticinco minutos teniendo una conversación encantadora con la persona que me depilaba la concha. Me sentí profundamente apenada de no recordar su nombre por el resto de mis días (culpo a mi ansiedad por este *lapsus brutus*). Platicamos de todo: de por qué me estaba depilando, de los diferentes lugares en donde habíamos vivido, del tráfico, de nuestras familias, incluso de problemas sociales y de política (algo a todas luces no recomendable dadas las circunstancias, pero con el frenesí de los nervios me dejé llevar). Ya en el coche de regreso hacia mi casa, reflexioné



Egon Schiele, *Mujer reclinada*, 1917. Leopold Museum Vienna ©

que acaso ese había sido en realidad el servicio por el que había pagado: la vulnerabilidad absurda de enseñarle lo más íntimo de mi cuerpo a otra mujer para crear una hermandad forzada y breve, pero no menos valiosa. En una sociedad en la que las clases sociales y los individuos nos encontramos cada vez más atomizados, mostrarle mi cuchara a una persona hasta entonces extraña había sido un momento de genuina conexión, incluso con risas compartidas.

Me dejé llevar de tal modo por la plática, las bromas y la risa que nunca se me ocurrió voltear hacia abajo. Sentía claramente la remoción del vello —imposible ignorar aquellos estímulos— pero no estaba canalizando su-

ficiente atención, ni cuento con tal agudeza táctil para construir una imagen mental de lo que iba a ser el resultado de mi primer Hollywood Bikini Wax. Así que, para mi sorpresa, cuando ella me dijo que habíamos terminado, volteé para encontrarme con que mi triángulo de vello era ahora una pista de aterrizaje que se asemejaba, de manera inquietante, al bigote de cierto némesis del orden global de principios del siglo pasado.

"Oh, Charlie Chaplin", dijo el día siguiente, con cara de palo, mi ginecóloga, al darle un vistazo a mi mata cercenada mientras le contaba la historia, entre risas nerviosas, antes de un ultrasonido. Mi ligue fue más diplomático: "Ya crecerá". **U**



Leo Gestel, *Mujer desnuda reclinada*, 1930. Rijksmuseum ©

Mola elaborada por mujer guna, Panamá ☺ ►



CRÍTICA

LA VORÁGINE

JOSÉ EUSTASIO RIVERA

EL FIN DE UNA POSPOSICIÓN

Christopher Domínguez Michael



Alianza, Madrid, 1981

Decidí, al final, no esperar a que apareciera otra novela de Julian Barnes que no leeré y tomar el escueto, elegante y bien conservado volumen de El Libro de Bolsillo de Alianza Editorial que esperaba lectura desde el 22 de febrero de 1982, cuando lo compré. Se trata de *La Voragine* (1924), del colombiano José Eustasio Rivera, conocida “novela regionalista”, infaltable en el canon de la literatura latinoamericana de la primera mitad de la pasada centuria. Nunca la había leído y hacía más de cuarenta años que la veía, oscilando mi ánimo entre cierta culpabilidad y una firme indiferencia, esperar en el estante. Por variadas razones, durante estas décadas esa sección de nuestras letras no se ha movido demasiado de lugar en mi biblioteca, de tal manera que el modernista e “intonso” Rivera me miraba de reojo de cuando en cuando, y yo lo sabía.

Sabía, así mismo, que la primera frase de la novela es sobrecogedora y sabía también que muchos lectores no pasan de allí. Dice: “Antes de que me hubiera apasionado por mujer alguna, jugué mi corazón por el azar y me ganó la Violencia”.

Lo que sigue, previsiblemente, es realismo en la más anticuada acepción de la palabra: un poeta fracasado llamado Arturo Cova huye con su prometida, Alicia, y se internan en la selva, en el triángulo petrolífero entre Colombia, Brasil y Venezuela, para enfrentarse con la brutal explotación que sufre la población indígena durante la llamada “fiebre del caucho”, que ocurrió entre 1879 y 1912. Todo ello sucede en un clima de devastadora violencia sexual. A Alicia, quien da a luz a un sietemesino, la secuestran unos bandoleros. La selva devora a todos los protagonistas, según un reporte oficial con el que concluye la novela.

Las peripecias de *La voragine* me interesaron poco; la heroína está trazada con debilidad debido a una imagen fallida de mujer veleidosa y los personajes secundarios me resultaron irrelevantes, a excepción del cacique Funes (“Funes es un sistema, un estado del alma, es la sed de oro, es la envidia sórdida”). Mi edición incluye un glosario de regionalismos indígenas de la zona. Lo consulté poco, porque un mexicano entiende el contexto; solo me llamó la atención que los editores espa-

ñosles no supieran que “atravesarse” es sinónimo de “interponerse” (o que lo consideraran digno de mención).

Gran personaje, en cambio, Arturo Cova. Lo supongo trasunto de Rivera, quien falleció en Nueva York el 1 de diciembre de 1928, a los cuarenta años. Seguramente hay estudios precisos sobre este personaje novelesco, basado en una serie de clichés modernistas que no dejan de ser perturbadores. Todos los clichés lo son, por eso importan, sean los de Sigmund Freud o los de D. H. Lawrence con su mal ganada fama de pornógrafo. Con este último comparte Rivera la desidia ante el sexo pues, a diferencia del amor, solo produce lágrimas. Para Arturo Cova, la carne es fatalmente triste y fatalmente, también, es indomable. Se jacta de que, pese a su “estado nervioso”, tiene pleno dominio de sus facultades mentales. En realidad, pareciera a punto de volverse loco —por el sexo y por la selva— y debe sobreponerse, dándose ánimos gracias a su mente racional, que a menudo se ve amenazada por el alcohol, ese “poder maléfico”.

Un ejemplo del dominio mental que Arturo Cova pretende sobre sí mismo se revela cuando le piden que negocie desarmado con los bandoleros:

Evidentemente, ciertos actos como que se anticipan a mis ideas: cuando el cerebro manda, ya mis nervios están en acción. Era bueno privarme de cualquier medio que pudiera encender mi agresividad; y todo hombre armado está siempre a dos pasos de la tragedia.

O, también:

Mi sensibilidad nerviosa ha pasado por grandes crisis, en que la razón trata de divorciarse del cerebro. A pesar de mi exuberancia física, mi mal de pensar, que ha sido crónico, logra debilitarme de continuo, pues ni durante el sueño quedo libre de la visión imaginativa. Frecuentemente las impresiones logran su máximo de potencia en mi excitabilidad, pero una impresión suele degenerar en la contraria a los pocos minutos de recibida.

Al borde de sí mismo, Arturo Cova a veces se conduele de su mujer, de los indios, se indigna ante la explotación o se reconoce como un aventurero codicioso más. Cuando Cova aparece rodeado de los indios de la selva, a quienes no les concede ni nombre propio, *La vorágine* parece un remoto borrador de *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss. Pero mientras el antropólogo francés seguía siendo un devoto —digan lo



Henri Rousseau, *Tigre en una tormenta tropical (sorprendido)*, 1891 ©

que digan — de Jean-Jacques Rousseau, Rivera sostiene la característica visión decimonónica sobre los indios: “El jefe de la familia me manifestaba cierta frialdad, que se traducía en un silencio despectivo. Procuraba yo halagarlo en distintas formas, por el deseo de que me instruyera en sus tradiciones, en sus cantos guerreros, en sus leyendas; inútiles fueron mis cortesías, porque aquellas tribus eran rudimentarias y nómadas, no tienen dioses, ni héroes, ni patria, ni pretérito, ni futuro.”

Arturo Cova es un Lévi-Strauss fallido.

Por el lenguaje de *La vorágine*, mis respetos. Es un ejemplo eficaz de prosa modernista atemperada por el realismo y ajena a la elocuencia, tan propia en ese entonces, de las Atenas americanas; casi nunca desbarra en la cursilería y, asumiéndola voluptuosa, está llena de acier-tos. No conozco la poesía de Rivera, pero es probable que su narrativa contuviera favorablemente su lirismo. En *La vorágine* uno se encuentra con fragmentos de este tipo:

No obstante, alguna mañana, tuvo repentina revelación. Parose ante una palmera de “cananguche” que, según la leyenda, describe la trayectoria del astro diurno, a la manera del girasol. Nunca había pensado en aquel misterio. Ansiosos minutos estuvo en éxtasis, constatándolo, y creyó observar que el alto follaje iba moviéndose pausadamente, con el ritmo de una cabeza que gastara doce horas justas en inclinarse desde el hombro derecho hasta el contrario. La secreta voz de las cosas le llenó su alma. ¿Será cierto que esa palmera, encumbrada en aquel destierro como un índice hacia el azul, estaba inclinándole la orientación? Verdad o mentira, él lo oyó de-

cir. ¡Y creyó! Lo que necesitaba era una creencia definitiva. Y por el propio derrotero del vegetal comenzó a perseguir el propio.

O esta línea, que habría envidiado Agustín Lara —si es que en realidad fue el último de los poetas modernistas (Alejandro Rossi lo juzgaba sólo un vulgar epígono)—: “una palmera de macanilla, fina como un pincel, obedeciendo a la brisa, hacía llorar sus flecos en el crepúsculo”.

Arturo Cova es un héroe sensual de los de antes, con toda la herencia erótica traumática e hipersensible del fin de siglo XIX. Lo impulsa el aliento de la vida peligrosa, que viene del positivismo hacia d’Annunzio. *La vorágine* es una novela todavía defectuosa en su forma, si consideramos lo que será después la gran narrativa de América Latina, y un libro colmado de belleza vegetal y de tinieblas mentales. Valió la pena hacer añejar este clásico en mi librero, despreciado y pospuesto por la urgencia de las novedades, tan frecuentemente baladíes.

Su lectura llegó oportunamente. **U**

A RÍO REVUELTO

MARICELA GUERRERO

POESÍA LÍQUIDA Y VERSOS DE AGUA

Lucía Pi Cholula

“A río revuelto, ganancia de pescadores” dice el refrán registrado en 1541 en el libro del Marqués de Santillana, *Refranes que dicen las viejas tras el fuego*, cuya glosa estipulaba lo siguiente: “En los negocios do ay confusión medran los codiciosos y bulliciosos”. La confusión por supuesto alude a las agitadas aguas de un río que, paradójicamente, incrementan la pesca. Llama la atención que en el título del libro de Maricela Guerrero, el refrán aparezca mutilado; no existe más la “ganancia de pescadores”, solo el río revuelto. “¿A río revuelto, qué?”, podríamos preguntarnos. La poeta nos contesta: a río revuelto, estos poemas. Y así entramos a este universo acuático hecho de palabras; todo en él será agua que se desliza, cae, se contonea, se embravece y nos arrastra con ella. No pasa nada si no sabemos nadar, porque no vamos a ahogarnos. El agua benevolente nos hace bailar, nos hace flotar. Todavía no se acaba el mundo, estamos por sumergirnos en él.

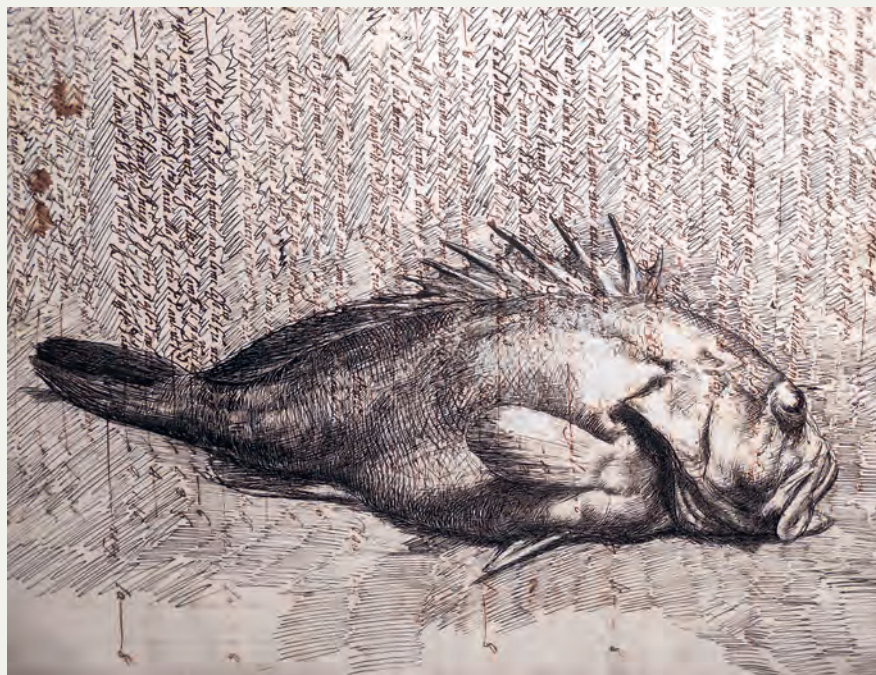


Universidad Autónoma
de Nuevo León,
México, 2022

Es este un libro en movimiento que nos lleva de la ternura a la rabia y después al extrañamiento, por ejemplo, cuando de pronto en los “Tres poemas de animales acuáticos en drogas”, los cetáceos quieren toxinas para “hacer el bobo”. Sus versos nos despiertan una alegría de vivir, aunque nos llenan también de urgencia, porque el mundo está en llamas y la devastación no se detiene. Este es un libro personal y político (anticapitalista, diría yo), que habla de nosotros, la gente común, que “no tenemos fortuna, solo una atarraya”.

Si el agua es una clave de lectura, también lo es el baile que se hace presente en el título de la primera sección del libro: “Solo su atarraya” y en el epígrafe de Totó la Momposina. Ambos, tanto título como epígrafe, pertenecen a la canción “El pescador”, de la maravillosa cantante de la costa del caribe colombiano. Traerla a los poemas instauro en ellos una lectura en movimiento. Si ya bailábamos con el río, ahora un movimiento de caderas, una cadencia, un rito del y para el cuerpo; un baile orgánico, primigenio, profundo inundan la palabra poética. Hay en este libro una profunda reflexión sobre el lenguaje que cobra cuerpo en la escritura, que va del trabajo intertextual al lenguaje incluyente, del verso medido a la poesía en prosa. Los poemas de *A río revuelto* configuran un manifiesto, una declaración de principios sobre la escritura, pero también sobre los significados y sentidos que conferimos al mundo. Los sentimientos que despierta derivan directamente de esta poética en la que no solo la palabra, sino las formas del lenguaje son puestas en duda: “Sucedo que a veces esta lengua no me alcanza siempre”, escribe Maricela.

En los textos que componen “Solo su atarraya”, Maricela se inscribe en una tradición literaria a partir de diversos elementos. Por un lado, el trabajo con la palabra de otros, tal es el caso de la intervención que realiza sobre el capítulo XX de la primera parte de *Balún Canán*, de Rosario Castellanos, o la reescritura de Ramón López Velarde. En el caso de la intervención, lo que encontramos es que Maricela ha cambiado ciertas palabras para trastocar todo el contexto del pasaje. Si en el libro de Castellanos la niña y la nana están en un oratorio y la nana le reza a un dios masculino para que cuide a la pequeña, en su poema, Maricela habla de una “diosa”, que es más bien una entidad vegetal, una diosa orgánica, un ser de la tierra. Por otro lado, el oratorio ha cambiado por la milpa, mientras que la niña, en vez de estar protegida por la fe del ser divino de los cielos, deviene en ceiba: hay una reconexión con la tierra, con el humus, con aquello que nos sostiene. Aquí aparecen entonces la transformación del lenguaje y la defensa de la naturaleza que



Vicenzo Gemito, *Pez escorpión*, 1909. Gallerie D'Italia Napoli ©

atraviesa todo el poemario. Además, el texto presta atención a la clase social; si en Castellanos en la mesa de la niña “nunca se ha conocido el hambre”, en el poema, la nana le pide a la diosa que el hambre nunca vuelva.

Otro elemento es la red que se va tejiendo entre los textos del libro, y digo red para recordar la atarraya. Esta no es sólo temática, sino que pone en diálogo los poemas. Un poema después de “Rezo. Intervención al capítulo xx de *Balún Canán*” llega “Axkan kema/Así mero”. En él, Maricela cuenta la historia de cómo surgió la idea de intervenir el texto de Rosario: “leímos una vez más el rezo de Rosario Castellanos ese donde ella la nana encarga a la niña en un templo la encomienda y pensamos cómo sería si la entidad a quien la encarga no es un dios varón sino una entidad vegetal una naturaleza espiritual”. Es como si el poema nos mostrara el proceso creativo de Maricela, siempre relacional, comunitario, dialógico. La poeta habla con otros, recuerda a otros, los trae al presente para tejer con sus palabras los textos: ahí están Castellanos, Humboldt y López Velarde; los defensores de la tierra —Samir Flores, asesinado el 20 de febrero de 2019 en Amilcingo, Morelos, ¡presente!; Homero Gómez González, el defensor de la mariposa monarca, desaparecido y asesinado en enero de 2020, para él ¡verdad y justicia!; Lady Pech, la guardiana de las abejas—; además están las mujeres de su familia, las amigas, Sarita Montiel y los árboles, las aves y los peces. Una red de diálogos poéticos.

En la sección “Poemas de agua en agua”, se exalta aún más la importancia del elemento como motivo central de la escritura. En los textos que componen este apartado, Maricela explora formas de nombrar el agua, y extiende el lenguaje y lo vuelve afluente en sus dos acepciones, en tanto lengua expresiva y fecunda, pero también arroyo que fluye. “Agua en agua en niebla ciénega alegría pesquisas entonces dices de los alimentos plantas peces y tus manos y tus pechos dulces agua en lluvia en nubes bosques humedales imantados como labios hacia frutos dulces y alegría es que contigo fluyen palabras manantiales”, escribe Maricela en “Ciénega”. No por nada, en el último poema de la sección, titulado “Mañanas”, las pláticas “manan dúctiles y resbaladizas”. La lengua es agua, el componente más abundante de la Tierra, el elixir de la vida.

La penúltima sección del libro se titula “Deslices”, y si en el apartado anterior emergió el agua, en este retorna el baile. Los patines se deslizan, también la mercancía clandestina, las erratas, las frases de la abuela. El desliz es el baile del lenguaje, de las tías pájaras que se contonean y ruedan lejos de los mandatos de la feminidad para “ganar su dinerito”. La lectura se convierte en este apartado en un deslizarse entre poemas, una forma del lenguaje que dice sin decir, que se resbala entre palabras para nombrar lo que queda oculto. De deslices semánticos están hechas las metáforas.

A río revuelto puede entenderse en consonancia con otros textos. Si pensamos en las temáticas que aborda, sin duda Maricela podría estar dialogando con libros como *El capitaloceno* de Francisco Serratos, pero también con las reflexiones y el trabajo de Mónica Nepote o con las narrativas apocalípticas más recientes, como la novela *Este vacío que hierve*, de Jorge Comensal o *La oficina del agua*, del chileno Simón Ergas. Además, en cuanto a la intervención de textos ajenos, por no decir procedimientos intertextuales, estaría cercano a las escrituras de Nona Fernández y de Ave Barrera. Finalmente, la defensa del devenir del lenguaje en eso que se ha nombrado como “lenguaje inclusivo” —aunque yo pienso que su nomenclatura podría radicalizarse aún más—, conecta al libro con la parte más interesante del movimiento feminista, esa que jamás abogaría por la exclusión de nadie por ser quien es. Esto me hizo pensar también en el más reciente libro de Tania Jaramillo publicado por Malpaís Ediciones, *Las cuerpas*, que desafía el masculino universal de nuestra lengua.

Para cerrar me gustaría referirme al poema “Pienso mucho en nosotros”, que es un universo entero contenido en las palabras, un desplie-

que de temas y preocupaciones que van colmando los poemas del libro: ahí están el paracetamol, la máquina de escribir, las blusitas de holanes, el *grand plié* del ballet y también el trabajo asalariado, el techo de cristal, la violencia, el colonialismo, la desaparición de los bosques. En la poesía de Maricela, los temas universales se cuelan en el día a día, en las costumbres diarias, en el tiempo mundano y monótono de la pandemia, en las relaciones familiares, en la amistad porque, parafraseando esa frase tan mancillada de “lo personal es político”, podríamos decir que, en la buena poesía, o por lo menos en la que más me interesa y más me gusta, “la cotidianidad es ecuménica” o, en mejores palabras, “los destellos de la vida diaria componen el universo”. “Volveremos al mar y al bosque”, escribe Maricela como una promesa a sus lectores que con sus palabras nos volvimos río y fluimos desde la más alta montaña hasta los mares. U

CABALLERÍA MUTANTE. LITERATURA FANTÁSTICA CUBANA

SELECCIÓN DE JOSÉ A. CANTALLOPS Y YOSS

DRAGONES SOBREVOLANDO LA ISLA

Roberto Abad

En ciertos contextos decir que algo es producto de la fantasía significa que se trata de una invención comprensible solo a través de la imaginación del otro. Lo que refiere pertenece a una mente ajena a la nuestra y, por tanto, dada su difícil comprobación, no es real. Esta frase hecha puede que siga teniendo vigencia en la cotidianidad, pero en el arte —por fortuna— no resuena de la misma manera. Que algo provenga de la fantasía en la literatura significa que surge de un territorio en donde las representaciones aceptadas se reinventan y se desdobl原因; donde caben las fusiones posibles de las formas, aun las más extremas, intuitivas y oníricas, que han sido negadas por la realidad conocida; donde coexisten fuerzas ignotas que dan vida a nuevas naturalezas. Su validación queda en un plano inferior.

¿Por qué dudaría yo de la capacidad de vuelo de un dragón o de la efectividad de una pócima para transformarte en animal o del filo de una espada forjada por gigantes? *Caballería mutante. Literatura fan-*



Elefanta Editorial/
Universidad Veracruzana,
México, 2023

tástica cubana es una antología de relatos que refrenda la existencia de mundos paralelos donde la luz del Caribe atraviesa las sombras de la Tierra Media. Mundos que están en constante disputa, a veces en busca del honor, otras de la justicia o la sobrevivencia, y en algunos más, pareciera que por el simple deseo de ver todo arder. Las consecuencias de estas luchas se reflejan en los habitantes, los cuales han tenido que mutar, adaptarse a las condiciones y encontrar subterfugios radicales para imponerse a las circunstancias. Con la guía de Yoss y José A. Cantallops, antologadores, lectores experimentados que practican y promueven este género desde hace décadas, podemos arribar prevenidos a esas geografías de fauna extravagante (criaturas emplumadas, sirenas, bestias e incluso fantasmas) y climas agrestes (ríos de lava, nubes tóxicas e islas envueltas por niebla).

Sin dejar de lado que la historia de la literatura fantástica cubana tiene atisbos claros en las manifestaciones orales, concretamente la imaginación insular mostraría sus primeras poéticas en la antología *Cuentos cubanos de lo fantástico y lo extraordinario* (1968), hecha por el escritor Rogelio Llopis. Pero el carácter disruptivo, a contracorriente de las tendencias realistas y, por tanto, de la narrativa oficial, volvía al género parte de un discurso "problemático". Ante la poca apertura política en los años setenta, fue la ciencia ficción soviética la que encuentra una grieta en el muro y logra mantener la flama encendida con las traducciones de editoriales como Raduga, Mir y Progreso. La influencia que pudo tener la injerencia de una imaginación fantástica ambiciosa como la de la URSS, que desde entonces clavaba el ojo en el espacio y la cibernética, pareciera corresponder a lo prolijo de los estilos y las propuestas de estos cuentos, a cargo de autores noveles que nacieron en los ochenta y noventa (salvo uno de los antologadores, Yoss) y que son parte de una generación interesada en los géneros especulativos. Algunos de los escritores son leídos por el *fandom*, pero para otros se trata de su primera publicación.

El libro está dividido en secciones que son al mismo tiempo una muestra de la riqueza de los llamados subgéneros de la fantasía: heroica, de la tierra moribunda, épica realista, *slipstream* (que conjunta ciencia ficción y extrañeza), bangsiana, erótica y urbana. Tanto el prólogo como la presentación de cada sección son un recorrido valioso, documentado a través de los títulos y autores que han marcado la fantasía en la literatura dentro y fuera de Cuba. Especialmente en los cuentos iniciales se perciben dos nociones que dialogan con la tradición. La primera tiene que ver con la representación de los cuerpos: el

espíritu de Conan el Bárbaro, la creación más popular de Robert E. Howard y arquetipo fundamental de la fantasía heroica, cuyas bases terminaron de constituirse con los relatos que este autor estadounidense publicó originalmente en la icónica revista *Weird Tales*, se pasea por las páginas de *Caballería mutante*. Varios de los protagonistas de estos cuentos replican las características físicas de Conan, que si reconocemos es porque han sobrepasado al personaje. En "El final de Rusko el Rojo" se lee:

El adalid alto y musculoso de mandíbula cuadrada, cabellos de fuego y ojos de esmeralda. El hábil espadachín, el héroe sin miedo, el mayor bebedor de los seis reinos... y, aunque no se vanagloriase de eso, como tampoco lo hacía de ninguna de sus otras cualidades, el gran amante, en cuyo lecho soñaban pasar la noche todas las muchachas.

O más adelante, en "La herencia del primero": "Todo en él era magnífico: su forma de moverse bajo la guardia del enemigo [...] Esgrimía las armas como extensiones de su propio brazo y, al luchar, sus músculos se tensaban como cuerdas, mostrando la fuerza que latía bajo



Anselmus Boetieks de Boodt, *Dragón*, ca. 1510. Rijksmuseum ©



Rafael, *San Jorge y el dragón*, 1504. Musée du Louvre ©

ellos". Y también en "El ojo de Freegh", donde las jerarquías masculinas se ponen a prueba: "Tras desplazar a empujones de su sitio a la pareja de pulseadores borrachos, los nuevos rivales se situaron uno frente al otro, abrieron ampliamente las piernas, entrelazaron las manos derechas, se sujetaron del barril con las izquierdas y, entre gruñidos, comenzaron a forcejear".

La segunda de las ideas relativas a la tradición tiene que ver con el lenguaje elegante, y por momentos histriónico, que termina de concretar a figuras centrales masculinas como la antes mencionada. En "El robo" leemos: "—¡Cállate ya, rata de cloaca! Tu perfume no disimula el hedor de tu alma podrida. El peor ladrón que hay entre estas cuatro paredes eres tú mismo". Y en "Leyenda empeñada": "—Es un placer tenerlo por aquí tan temprano, mi distinguido señor —el anticuario siempre insistía en darle un trato personal. Le hacía sentir bien que lo tratara con tal sumisión". Sin embargo, también están presentes las relecturas; se percibe la apropiación del género y, como resultado, una afirmación más genuina de la fantasía caribeña. En "El héroe elegido", un hombre que reniega de su heroicidad, acompañado por su dragón, atraviesa ríos de lava con la misión de matar a un criador de dragones asesinos. "¡Saca la cabrona espada y mata al bicho ese!

¡Si no es más que una rana con alas, maldito viejo cagón!, me gritó a través de la Piedra Vigía el mago Marlik, tibio, cómodo y bien seguro... en mi propia casa. Hijoputa”.

Una sensación de frescura es perceptible cuando los cuentos tienden a la hibridación, donde la magia y la fuerza oscura conviven con los escenarios distópicos o las figuras clásicas de lo fantástico; “o lo contrario”, dicen los antologadores, “un mundo lleno de magia, pero enriquecido con algunos artilugios de la ciencia ficción”. Se trata de una variante en la que destacan obras de China Miéville, Haruki Murakami y Stephen King. Es el caso de cuentos como “Día del desembarco” o “Amarás a tu madre por encima de todas las cosas”. En este último, por ejemplo, la narración se focaliza en una niña de diez años que atestigua bombas que caen del cielo (y que han destruido la ciudad), y con su madre, se cuidan de ratas inteligentes: “Mamá se sienta en el portal, entre las maderas, entre los horcones medio destruidos y husmea el aire, no siente el olor de las ratas, Anisha tiene permiso para correr hasta los límites de su mundo”.

Quizás el relato que más arriesga y confronta la tradición es “La ruta de la sal”, en la sección de fantasía erótica. En él las motivaciones de los personajes no se concentran en la fuerza ni en manifestaciones de virilidad, sino en la exaltación de la experiencia:

El mar la integraba [...] El fuego en su bajo vientre se avivó. Ella besó la espuma [...] Tanteó su propio cuerpo como si fuese un objeto recién descubierto. Las yemas de sus dedos, con indicios de arrugas, serpentearon bajo el vestido, se enredaron en los vellos púbicos. Frotó, sabía, aunque con movimientos nunca antes ensayados, su intimidad caliente e hinchada.

Al enfocarse en lo sensorial, la voz narrativa de este cuento expone un contraste que se antoja es una respuesta a la proliferación de un arquetipo masculino que focaliza sus deseos en la demostración de su poder y en el intento por conservarlo. La apuesta, en este caso, es romper con ese molde.

Si bien en esta antología *lo cubano* no se relaciona tanto con la geografía —como sucede en *Casas del Vedado* (FCE, 2022), de María Elena Llana, o en *Los hijos de la Diosa Huracán* (Grijalbo, 2019), de Daína Chaviano—, el mundo de las Antillas halla su esencia en la búsqueda de la hibridación de los géneros y en la recepción de elementos fantásticos de otros países que permiten la reinención del canon local. Este diálogo dota de más brillo a la que creo que es el eje de esta literatura: la música

de la oralidad cubana, que irrumpe en escenarios distópicos, en tiempos cuya distancia apenas podríamos reparar de tan lejana. Una voz que plantea la posibilidad de que, con todo y las catástrofes por venir que nos muestra la narrativa de anticipación, el lenguaje prevalecerá como una ventana al pasado que perteneció a una especie que ya no existe.

En los forros de *Caballería mutante* podemos ver una pintura del artista cubano Dalton Gata García: dos criaturas biformes compuestas cada una por el cuerpo de un caballo y la cabeza de una mujer —una afrodescendiente y otra rubia—, dotadas de un hermoso cabello, se encuentran en un valle de suelos rocosos y rodeado de montañas, con un cielo púrpura de fondo que sugiere un atardecer caluroso. Desde esa ilustración se nos adelanta que el imaginario fantástico de Cuba, forjado por nombres como el de Piñera, Llana, Tamayo, Díaz Llanillo, Chaviano o el mismo Yoss, es una invitación a reconocer la transformación. Las nuevas plumas parecen seguir un camino propio, donde resalta más la capacidad de creación de orbes complejos en su estructura que su posible eco con la coyuntura social, como sucedía en otras generaciones pasadas. O quizá solo sea una manera más de celebrar el encuentro con nuevas formas de narrar. Explorar ese espacio donde lo imposible, lo oculto o lo diferente tiene cabida es comenzar a desmoronar lo que se cree inalterable. **U**

TODAS LAS ESQUIZOFRENIAS

ESMÉ WEIJUN WANG

UN RETRATO DE LA MENTE

Olivia Teroba

1. *Nonfiction*

En una entrevista, Esmé Weijun Wang cuenta que no tenía planeado escribir este libro. Había terminado una novela y esperaba su publicación. Entonces tuvo un episodio severo de psicosis, un estado mental donde se pierde conexión con la realidad. Escribió al respecto *durante* el episodio, lo cual nos habla de su determinación para contar lo que le ocurre. Al concluir el brote, pulió el texto, que tituló “*Perdition Days*” y fue publicado en la revista *The Toast* en junio de 2014. Cuando empezó a circular, la autora recibió comentarios que la animaron a

seguir tratando el tema. Poco a poco, *The collected esquizofrenias*, que en una traducción literal se llamaría *Las esquizofrenias reunidas*, fue surgiendo “como una bola de nieve”.

El ensayo personal implica, en la tradición norteamericana, ciertos pactos de lectura, debido al género en el que se agrupa: es una de las formas de la *nonfiction*, que abarca desde el artículo periodístico hasta textos didácticos como la monografía y la biografía. Pensando en los lectores que no saben nada sobre la esquizofrenia, uno de los últimos ensayos que la autora escribió para este libro fue “Diagnóstico”, el cual colocó al principio de la serie. En este texto, la autora comparte una gran cantidad de información sobre su padecimiento. Es un tanto desconcertante leerlo desde México, donde estamos acostumbrados a un ensayo literario en tono más lírico, dada la ecuanimidad con que explica las características y repercusiones de su padecimiento: el trastorno esquizoafectivo, que se caracteriza por romper la lógica cotidiana y ocasiona, por lo tanto, un aislamiento en quien lo padece, apartándolo del mundo regulado y ordenado de la cotidianidad. Esta característica es, de entrada, un obstáculo para contarla y compartirla. No obstante, lo intenta hacer Weijun: hablar del dolor, que se acrecenta ante el miedo, la sensación de ser incomprendida y la frustración al ver sufrir a los seres queridos que tratan de ayudarla. A todo ello se suma la certeza de que la esquizofrenia es tratable pero no tiene cura: poco a poco, daña el cerebro de forma irreversible.

Weijun dispone de un ingente acervo de información sobre el trastorno esquizoafectivo, que tardaron años en diagnosticarle con precisión, debido a que sus médicos pensaban que esa valoración podría encasillarla dentro de determinados síntomas. Pero ella disiente: piensa que conocer su diagnóstico le permitió imaginar un camino a seguir, uno ya recorrido por otros y, por tanto, menos amenazador.

Este capítulo es un soporte a nivel estructural para las narraciones que, desde la subjetividad de la autora, cuentan cómo se vive la enfermedad. Cita con frecuencia el *Manual diagnóstico y estadístico de las enfermedades mentales*, de la Asociación Americana de Psiquiatría y el Instituto Nacional de Salud Mental estadounidense, cuyas definiciones ocupan páginas completas. Está basado en publicaciones científicas, datos duros que a ratos pueden resultar agobiantes, pero que son también un asidero para quien escribe entre el desorden y la falta de certezas que provoca la esquizofrenia.

Este inicio es un posicionamiento, y por eso Weijun termina criticando la creencia de que las enfermedades mentales pueden llegar a ser



Sexto Piso/Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 2023

la manifestación de un don creativo o místico. Afirmar la autora que, si así lo fuera, ni ella ni sus seres queridos pagarían un precio tan alto.

2. Hay más evidencia que fe

En los primeros ensayos se encuentra entre líneas una escritura ansiosa por demostrar su capacidad de expresarse con lógica y coherencia. Con este tono, la autora explica qué es una enfermedad mental, sus taxonomías, lo que ocurre en el cerebro cuando experimenta algún brote. Pese a su claridad, no supera a las narraciones ulteriores, que dan muestra de una habilidad con la palabra que nos permite recorrer con ella el camino que siguió hasta llegar a su diagnóstico.

Las anécdotas muestran las dificultades para recibir tratamiento psiquiátrico en Estados Unidos, que perduran con todo y el privilegio del que, suponemos, goza cualquier estudiante universitaria. Cuenta la autora que, para recibir tratamiento por una enfermedad mental, es necesario contar con seguro, cumplir con ciertos trámites burocráticos, recibir un diagnóstico, pasar por varias pruebas y encontrar el medicamento más útil con menos efectos secundarios. Además, las instituciones que definen y tratan este tipo de enfermedades suelen caer en inconsistencias que no contribuyen a la mejoría del paciente.

Cuando era alumna en Yale, Weijun empezó a recibir tratamiento psiquiátrico. Sus colegas le advirtieron que cuidara lo que le contaba al psiquiatra para evitar ser internada en el hospital psiquiátrico de la universidad o, peor aún, expulsada debido a que la consideraran incapaz de seguir perteneciendo a la institución. Fue justo lo que ocurrió años después.

Entre las anécdotas, conocemos el caso de Malcolm Tate, un hombre con esquizofrenia que fue asesinado por su hermana, quien lo consideraba una amenaza debido a la agresividad que mostraba durante sus brotes. Este caso le sirve a Weijun para hablar de cómo quien enferma pierde agencia, mientras la familia toma decisiones cada vez más importantes sobre el curso de su vida. Nos cuenta sobre el tratamiento involuntario que ella misma padeció: si bien por un momento sus brotes disminuyeron debido a la medicación constante y vigilada, a largo plazo no resultó benéfico.

Las descripciones de las señales que anteceden a la psicosis, y de la psicosis misma, son tan vívidas que nos llevan a preguntarnos sobre nuestra propia noción de lo real y cómo puede trastocarse de un momento a otro.

3. Cómo funciona la mente

Weijun es una persona que podríamos llamar funcional: se viste con elegancia, está casada, fue aceptada en Yale y terminó de estudiar en Stanford. Ella sabe que aquello que salta a la vista le da crédito ante los demás, así como en su escritura lo hace su prosa pulcra, bien informada, que ahonda en detalles científicos. Su “funcionamiento alto” cambia la percepción que los otros tienen de ella y, por lo tanto, el trato que recibe.

Gracias a la imagen de su internación en un hospital psiquiátrico y sus reflexiones, vamos percatándonos de que el mundo cotidiano no es tan racional como creemos, ni se exime de las incongruencias que atribuimos a la locura. Al contrario, incluso en la práctica médica existen cientos de prejuicios que modifican el trato que reciben los pacientes y determinan el fracaso de los tratamientos. Weijun cuestiona este estigma y reflexiona acerca de cómo los diagnósticos miden la valía de las personas (como suele hacer el capitalismo) por su nivel de productividad, es decir, por tener o no un trabajo.

La idea que subyace en estos ensayos es que la adaptación del paciente al mundo vendrá tanto de su voluntad como de quienes lo rodean, y será mejor mientras más se indague en cómo funciona su mente. Pero no es tan fácil como se enuncia: en ocasiones, por más que se esmeren los cuidadores, los pacientes recaen una y otra vez. Parece que los procedimientos médicos no son suficientes para entender un vínculo que va más allá de lo profesional. Ahí, precisamente, es donde entra la narración que hace Weijun y la escucha atenta que practica hacia otros enfermos, hacia los médicos y, cuando tiene suerte, la que practican los demás con ella. En su escritura, la autora pretende comunicar lo que parece inefable; encontrar palabras que describan el dolor.

A kilómetros y años de distancia, esto nos remite a María Luisa Puga y su *Diario del dolor*, que personifica a la artritis reumatoide inflamatoria para dialogar con ella. Hay diferencias evidentes entre ambos libros: Weijun parece buscar con desesperación explicaciones y asideros; en cambio, Puga acepta la falta de certeza para procurar el alivio.



Émile Signol, *La locura de la prometida de Lammermoor*, 1850.
Musée des Beaux-Arts de Tours ©

Una manera no es mejor que la otra, pero sirva este ejemplo para recordar que cada persona carga con un dolor propio y único; por eso, solo mediante la narración es posible hacer entender a los otros lo que se padece y cómo pueden colaborar a mejorarlo.

Weijun sigue narrando, no solamente la enfermedad, sino también su vida cotidiana, porque ambas se intrincan. Asegura que, aunque a algunos pacientes no les gusta que los confundan con su padecimiento (no es lo mismo *ser una persona ansiosa* que *tener ansiedad*), sí siente que la esquizofrenia es indisoluble de su personalidad, ya que determina varias de sus decisiones, por ejemplo, la de no ser madre.

Conforme avanza la lectura, nos percatamos de los vacíos en el sistema de salud, en la observación médica, y de cómo la relación médico-paciente requiere un compromiso de ambas partes, a veces imposible de conseguir. Son los doctores más involucrados, su familia y amigos cercanos, y sobre todo su pareja, quienes más aciertan a ayudar a Weijun durante sus episodios y a paliar las dificultades de su enfermedad. Porque el cuidado, tanto en el ámbito profesional como en el afectivo, es cuestión de escucha.

4. “Hacer algo cuando parece que no hay nada más que hacer”

Abundan los artistas interesados en técnicas esotéricas: tarot, clarividencia, *médiums*. Quizá se deba a que estos sistemas espirituales manejan narrativas propias, distintas de lo racional. A quienes los practican desde el arte y la escritura no parece importarles que sean o no verificables, porque lo importante no es el resultado, sino el procedimiento. Es también lo que piensa Weijun. A su parecer, le brindan un marco de referencia ante la fractura de la realidad. Por lo tanto, no concibe la espiritualidad como una negación de la práctica médica — porque además ni siquiera se considera religiosa—; piensa en estos rituales como una forma de significar.

Así, las piezas sueltas que conforman *Todas las esquizofrenias* se encauzan en torno a los últimos tres textos, que rezuman esperanza: a través de la fotografía, la religión y el esoterismo, la autora encuentra sentido. Estos actos, además, permiten que las piezas que son estos ensayos embonen y que la enfermedad tenga una lógica particular más allá de la propia inestabilidad de la mente, de nuestra fragilidad ante lo inmenso del mundo. **U**

NUESTROS AUTORES



**Roberto
Abad**

(Cuernavaca, 1988) es escritor y músico mexicano, egresado de la licenciatura en ciencias de la educación de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Ha publicado *Cuando las luces aparezcan* (2020) y *El hombre crucigrama* (2023).



**Sheerly
Avni**

es escritora y editora. Vive en un bosque con su esposo, tres perros y un ejército de colibríes beligerantes.



**Mari Carmen
Barrios
Giordano**

(Cincinnati, 1990) es una diletante atroz y estudia la maestría en el posgrado de historia del arte de la UNAM. Estudió historia y relaciones internacionales; es especialista en museología y edición de textos para museos de arte.



**Juan
Carlos
Bautista**

es poeta, narrador y periodista, autor de *Lenguas en erección* (1990), *Cantar del Marrakech* (1993), *Bestial* (2003), *El horroroso caso y otros poemas* (2017) y de la novela *Paso del macho* (2011).



**Wenceslao
Bruciaga**

(Torreón, 1977) es escritor, cronista, punk adicto al *mosh pit*, boxeador amateur y periodista especializado en temas de diversidad sexual y música. Entre otros libros, es autor de *Pornografía para piromaníacos* (2022).



**Elisa
de Gortari**

(Ciudad de México, 1988) es autora del poemario *Código Konami* (2022), del libro de cuentos *Himnos* (2017) y de la novela *Los suburbios* (2015). Su próxima novela aparecerá en 2024 en Alfaguara.



**Christopher
Domínguez
Michael**

(Ciudad de México, 1962) es crítico literario desde hace cuarenta años. Es miembro de El Colegio Nacional, institución que está publicando sus obras completas. Está traducido al inglés, francés, portugués e italiano.



**Áurea Xaydé
Esquivel
Flores**

(Ciudad de México, 1987) es maestra en letras modernas por la Universidad Iberoamericana, especialista en narrativas gráficas. Es responsable de la Biblioteca Alaíde Foppa de la Unidad de Vinculación Artística del Centro Cultural Universitario Tlatelolco.



**Charles
Fréger**

(Bourges, 1975) es un fotógrafo francés que utiliza el retrato para documentar tradiciones e historias de distintas comunidades de todos los continentes. Ha expuesto su trabajo en importantes galerías y museos alrededor del mundo.



**John
Gibler**

es periodista independiente que vive en México desde 2006. Estudió filosofía con Edwin B. Allaire en la Universidad de Texas. Es autor de *México rebelde* (2013), *Morir en México* (2017), y *Tzompaxtle: La fuga de un guerrillero* (2019).



**Alejandro
González
Ormerod**

es escritor y editor mexicano. Ha trabajado como editor en la revista *Rest of World* y en la editorial El Equilibrista. Su trabajo ha aparecido en revistas como *Letras Libres*, *Literal Magazine* y *Nexos*.



**S. Juliana
Granados**

(Bogotá, 1990) es filósofa, profesora y, sobre todo, lectora.



**Soledad
Jiménez
Tovar**

es egresada de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, doctora en antropología social por el Instituto Max Planck y Profesora Investigadora Titular de la División de Historia del CIDE.



**Mauro
Libertella**

(Ciudad de México, 1983) es escritor. En 2017 fue seleccionado por el Hay Festival como parte del grupo Bogotá 39. Sus libros se han publicado en Argentina, Chile, Costa Rica, Colombia, México e Italia.



**Roger
Magazine**

es profesor de antropología social y director del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana. Es autor del libro *El pueblo es como una rueda: Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México* (2015).



**Benjamín
Maldonado
Alvarado**

es doctor en Estudios Amerindios por la Universidad de Leiden. Ha publicado libros y artículos sobre comunalidad indígena, educación comunitaria, autonomía y magonismo y es profesor en la Facultad de Estudios Superiores Aragón de la UNAM.



**Carlos
Mondragón**

(Ciudad de México, 1970) estudió historia en la UNAM y antropología social en la Universidad de Cambridge. Es profesor del Centro de Estudios de Asia y África en El Colegio de México, y colabora con UNESCO para la integración de saberes indígenas a la política climática.



**Michael I.
Niman**

es profesor de periodismo en Buffalo State College. Como etnógrafo ha estudiado a la comunidad Arcoíris y publicó el libro *People of the Rainbow: A Nomadic Utopia* (2011).



**Alejandra
Ortiz
Medrano**

estudió biología en la Facultad de Ciencias de la UNAM, donde también hizo un doctorado en el Instituto de Ecología y el diplomado de divulgación de la ciencia. Trabaja en el equipo directivo de la Universidad del Medio Ambiente.



**Edmundo
Paz
Soldán**

(Cochabamba, 1967) es escritor y profesor de literatura latinoamericana en la Universidad de Cornell. Es autor de once novelas y de varios libros de cuentos. Sus obras han sido traducidas a once idiomas.



**Luis
Felipe
Pérez**

(Irapuato, 1982) es escritor. Fue becario de la Fundación para las Letras Mexicanas. Ha publicado, entre otros libros, *Yo fui un chico cursi* (2018) y *Mala entraña* (2022).



**Lucía
Pi
Cholula**

(Ciudad de México, 1987) escribe poesía, ensayo, reportaje y relato de viaje. Es autora del libro *Este mapa no es de Berlín* (2022). Ha publicado en revistas como *Nexos*, *Gatopardo*, *Periódico de poesía* y en libros colectivos.



**Irma
Pineda**

es escritora binnizá. Escribe la columna “La Flor de la Palabra” en *La Jornada Semanal*. Ha publicado poemarios bilingües (zapoteco-español). Ha sido becaria del FONCA y del SNCA e integrante del Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de la ONU.



**Ana
Ruiz
Valencia**

es curadora, música e investigadora colombiana, coautora de *Charles Fréger - Cimarrón: Freedom and Masquerade* (2019) y trabaja en el Museo de Arte Moderno de Medellín.



**Megan
Speers**

es una artista canadiense, creadora de fanzines. Su obra se enfoca en la exploración de la adolescencia desde perspectivas no tradicionales.



**Olivia
Teroba**

es escritora y editora. Fue becaria de la Fundación para las Letras Mexicanas y del FONCA. Obtuvo el Premio Latinoamericano de Cuento “Edmundo Valadés” en 2017. Ha publicado *Un lugar seguro* (2019) y *Respirar bajo el agua* (2020).



**Eileen
Truax**

es periodista mexicana especializada en migración y política. Vive en Los Ángeles desde 2004. Es autora de *Dreamers, la lucha de una generación por su sueño americano* (2013) y *El muro que ya existe. Las puertas cerradas de Estados Unidos* (2018).



**Marcela
Turati**

es una periodista mexicana especializada en derechos humanos, la violencia y sus víctimas. Es fundadora de la Red de Periodistas de a Pie y miembro fundadora de Quinto Elemento Lab. Su libro más reciente es *San Fernando. Última parada: Viaje al crimen autorizado* (2023).