enpoli

Precariado: una clase social en formación

Agosto - 2020

Enpoli, agosto 2020©

Edición:
Ximena Cobos Cruz

Equipo editorial:
Alonso Mancilla, Angélica Mancilla, Christian Jiménez, Jonathan Lagunes, Rodrigo Piña, Rogelio Dueñas y Ximena Cobos.

Imagen de portada:
Pew Nguyen en Pexels.

Diseño y formación editorial:
Christian Jair Jiménez Ángeles

Colaboradores: Rafael Félix Mora Ramírez©, Isaac Gasca Mata©, Dora Gema Castillo©, Verónica Ethel Rocha Martínez©, Oliver Muciño©, Andrea Gómez Martínez©, Fiorela Nathaly Monforte Chacón©, Rogelio Dueñas©, Francisco Octavio Valadez Tapia©, Fausto Bonilla©, Luis Carlos Bosques Carmona©, Gandhi Monter Corona©, Brenda María Diaz Vargas©, Francisco Tomás González Cabañas©, Ximena Cobos Cruz©, Carmen Rodríguez Martínez©, José A. García©, Ariel Azor©, Yessika Rengifo©, León de la Cruz©.

creative commons

Enpoli, entre política y literatura, cuenta con una licencia de publicación Creative Commons, por lo que sus publicaciones se pueden copiar, distribuir y descargar sin fines de lucro y con el reconocimiento público de sus creadores, pues entendemos que el conocimiento lo construimos entre todas las personas.

Contenido

04
Positivismo y Anarquismo: una articulación de Manuel González Prada
Por Rafael Félix Mora Ramírez

16
Evolución morfológica y cambio semántico de la palabra mano
Por Isaac Gasca Mata

38
¿Por qué no podemos prescindir del teatro?
Por Dora Gema Castillo

44
Mujeres mexicanas: un instante en la vida de Juana de Asbaje
Por Verónica Ethel Rocha Martínez

50
Una ~~verdad~~ duda histórica
Por Oliver Muciño

60
En búsqueda del precariado
Por Andrea Gómez Martínez y Fiorela Nathaly Monforte Chacón

70
Una mirada al papel de la mujer latinoamericana en el punk
Por Rogelio Dueñas

82
El americanime Los Jóvenes Titanes (Teen Titans)
Por Francisco Octavio Valadez Tapia

94
Los absurdos aforismos de la evasión
Por Fausto Bonilla

Contenido

100
Crónica de una trágica etnocracia
Por Luis Carlos Bosques Carmona

110
Gorki: Apuntes de una subversión
Por Gandhi Monter Corona

116
"Pídelo por los méritos de mi infancia y nada te será negado"
Por Brenda María Diaz Vargas

134
Los límites que precisa la democracia para no vivir una democracia limitada
Por Francisco Tomás González Cabañas

144
Los espacios separatistas como recuperación y resignificación de las reuniones de mujeres
Por Ximena Cobos Cruz

156
Sororidad y Primates
Por Carmen Rodríguez Martínez

Contenido

168
Enemigos del hombre
De José A. García

182
La película
De Ariel Azor

188
Poemas
De Yessika Rengifo

192
Encierros
De León de la Cruz

Positivismo y Anarquismo: una articulación de Manuel González Prada

Por Rafael Félix Mora Ramírez

1. Introducción

En el periodo posterior a la Guerra del Guano y el Salitre (Chile-Perú-Bolivia: 1879-1881) se desarrolló un pensamiento filosófico vinculado a la necesidad de una renovación de mentalidad. El personaje principal que destacó en esta época fue Manuel González Prada. Entre sus muchas obras podemos nombrar las siguientes: *Pájinas libres*, *Discurso del Politeama*, *Horas de Lucha*, *Bajo el oprobio*, *Anarquía*, *El Tonel de Diógenes*, *Minúsculas*, *Exóticas*, *etc.* En lo que sigue explicaremos su positivismo, su análisis de la realidad peruana y su anarquismo. Finalizaremos este trabajo tratando de explicar por qué González Prada opta en el campo político por el anarquismo y no por la propuesta comtiana.

2. Positivismo

El Positivismo peruano exaltó la ciencia como generadora de orden y progreso,[1] rechazó la metafísica y siguió una

[1] Como se sabe, Brasil tuvo un pasado positivista muy notable que permitió su transición de imperio a república. Esto se puede vislumbrar en su bandera

orientación más abocada a lo empírico. Manuel González Prada, representante del positivismo no-universitario, según Salazar Bondy (1965), invitaba a los jóvenes a acudir a la ciencia positiva, gran benefactora de la humanidad, y proclamaba una lucha por la vida, contra los dioses y su obra, para imponer el reino del hombre que es el reino de la justicia y de la libertad. Por ello, rechaza todo lo metafísico exigiendo la protesta social.

Según González Prada, la ciencia nos ayudará a superar nuestra ignorancia. Así lo plantea en un poema titulado *La Ciencia*, incluido en "Cantos del otro siglo" (1979)

> Eres el Dios del Porvenir, oh Ciencia: / Cuando vuelen rasgadas en jirones / Las Biblias de las falsas religiones, / Tú brillarás intacta en la eminencia. // Tú el hambre ahuyentarás y la indigencia, / Tú enlazarás naciones a naciones, / Y a siglo de placer y de ilusiones / Dilatarás acaso la existencia. // Tú penetrando en el sepulcro yerto, / Del fondo de la negra podredumbre / Harás, acaso, renacer al muerto; // Y al ser la Tierra habitación colmada, / Transportarás la densa muchedumbre / A la infinita bóveda estrellada (González Prada, 1985, t. III, vol. 7, 212).

Llama la atención este poema en particular y es, al mismo tiempo, interesante notar el casamiento entre letras y ciencias a través de estas líneas. Ahora bien, esta visión mesiánica de la ciencia se cristalizará luego en personajes que, como Daniel Alcides Carrión, no dudarán en dar su vida por probar una hipótesis del campo de la medicina. Su muerte, acaecida el 5 de octubre de 1885, significará para Carrión el bien ganado título de Mártir de la Medicina Peruana y, además, en su honor, dicha fecha será considerada "Día de la Medicina Peruana"

---

que dice: "orden e progresso".

Así pues, la ciencia positiva es la alternativa del siglo y de los nuevos tiempos. Lo siguiente aparece en el "Discurso en el Politeama" de la obra *Pájinas libres:*

> Si la ignorancia de los gobernantes y la servidumbre de los gobernados fueron nuestros vencedores, acudamos a la ciencia, ese redentor que nos enseña a suavizar la tiranía de la naturaleza, adoremos la libertad, esa madre enjendradora de hombres fuertes. No hablo, señores, de la ciencia momificada que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrógradas: hablo de la Ciencia robustecida con sangre del siglo, de la ciencia con ideas de radio jigantesco, de la ciencia que trasciende a juventud i sabe a miel de panales griegos, de la Ciencia positiva que en un solo siglo de aplicaciones produjo más bienes a la humanidad que milenios enteros de Teología i Metafísica (González Prada, 1985, t. I, 89).

En el fragmento anterior, ya es posible vislumbrar un futuro debate en torno a la educación que se dio entre Manuel Vicente Villarán (positivismo) y Alejandro Deustua (espiritualismo). El primero consideraba la educación técnica como el modelo pedagógico a privilegiar, mientras que el segundo tenía la educación en valores como la más importante. Específicamente, González Prada busca hablar de un conocimiento práctico que mejore la vida de los peruanos, que resuelva nuestros problemas más inmediatos. La pura teoría vale poco o nada, solo es un cúmulo de verdades provisionales. De ahí que su conexión con la práctica sea esencial. Además, ciencia y religión son cosas diferentes. La ciencia es inductiva, en tanto que la religión es deductiva. *La Ciencia observa los fenómenos y estudia sus dependencias y conexiones para inducir la ley, la religión establece una ley a priori y en seguida quiere someter a ella los fenómenos.* Así, propone ruptura total con las formas de pensamiento

colonial y pretende, mediante la educación científica, elevar a la población a la modernidad.

Incluso, con respecto al problema del indio asumió un enfoque socioeconómico. Defendió al indígena al que no consideraba un idiota, sino que pensaba que podía desarrollarse. Así, denuncia que se explote al indígena compatriota, ninguneándolo y embruteciéndolo como si fuera un enemigo. Esto lo plantea en su ensayo "Nuestros indios" que aparece en *Horas de lucha*:

> Bajo la República ¿sufre menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzados y el reclutamiento. Lo que le hacemos sufrir basta para descargar sobre nosotros la execración de las personas humanas, le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías como las de Amantani, Ilave y Huanta (1981: 184).

Esto le lleva a sostener que, con base en una ponderación de los estudios científico-sociales de su época, la cuestión del indio más que pedagógica es económica y social.

3. Realidad Peruana

Al analizar la realidad peruana, González Prada la crítica radicalmente y asume una postura pesimista. Así en el "Discurso en el Politeama" declara lo siguiente:

> En la orjía de la época independiente, vuestros antepasados bebieron el vino generoso i dejaron las heces. Siendo

> superiores a vuestros padres, tendréis derecho a escribir el bochornoso epitafio de una jeneración que se va, manchada con la guerra civil de medio siglo, con la quiebra fraudulenta y con la mutilación del territorio nacional (González Prada, 1985, t. I, 87).

Aquí González Prada es como un médico que analiza a un paciente. Y el diagnóstico es preocupante. Tal y como lo anuncia en "Propaganda i ataque" de *Pájinas Libres*: "hoi el Perú es organismo enfermo: donde se aplica el dedo brota pus". Esto resulta obvio si consideramos que nuestra sociedad no tiene libertad ni igualdad ni es democrática. Dice en el discurso que pronunció en el Polietama: "La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne i machacó nuestros huesos; pero los verdaderos vencedores, las armas del enemigo, fueron nuestra ignorancia i nuestro espíritu de servidumbre". Recordemos cómo en la Guerra del Pacífico no había unidad y cada quien luchaba por su caudillo. Parece que la fastidiosa frase "el peor enemigo de un peruano es otro peruano" nos cayera como anillo al dedo.

La vida en el Perú es muy dura y difícil, no hay orden ni progreso, es decir, no se dan las dos tendencias buscadas por el positivismo clásico. Así se nota su crítica en su poema "El Perú" que aparece en "Cantos del otro siglo":

> ¡Qué mezquindad! ¡qué desdicha! / Solo encierras, ¡Oh Perú! / Corazones de mosquito / Y cerebros de avestruz. // ¿Quién nos redime y nos salva? / Una ciega multitud, / Entre Cartouche y Licurgo / Escoge siempre a Cartouche; // Y una clase dirigente, / Sin grandeza ni virtud, / Infunde al odio y la náusea, / Pide azote y la cruz (González Prada, 1985, t. III, Vol. 7, 224).

Nos suele suceder pasar por esta misma situación a cada momento. En vez de escoger a un Licurgo termi-

namos conformándonos con el "cartucho", con el "poca cosa", con "el cartón". Y así, cada lustro tenemos que escoger entre "el cáncer o el sida" como si alguna de las dos opciones fuera buena o menos mala.

Por un lado, si leemos el mencionado *Discurso del Politeama* entenderemos que la conciencia peruana no tiene memoria y repite los mismos fracasos de antes: "versátiles en política amamos hoy a un caudillo hasta solicitar nuestros derechos en aras de la dictadura; y le odiamos mañana hasta doblarle y hundirlo bajo un aluvión de lodo y sangre". Como dice un conocido refrán: "un pueblo que no conoce su historia está condenado a repetirla". Pero, por otro lado, siguiendo el texto denominado "Grau" de *Pájinas Libres*, veremos que

> [s]in embargo, en el grotesco i sombrío drama de la derrota, surjieron de cuando en cuando figuras luminosas i simpáticas. La guerra, con todos sus males, nos hizo el bien de probar que todavía sabemos enjendrar hombres de temple viril. Alentémonos, pues: la rosa no florece en el pantano; i el pueblo en que nacen un Grau i un Bolognesi no está ni muerto ni completamente dejenerado. Regocijémonos, si es posible: la tristeza de los injustamente vencidos conoce alegrías sinceras, así como el sueño de los vencedores implacables tiene despertamientos amargos, pesadillas horrorosas (Gonzáles Prada, 1976: 41).

Finalmente, en el "Discurso en el Politeama», sostiene que hace falta formar un sentimiento patriótico pues en la Guerra con Chile cada grupo luchaba por su caudillo. Así, debido a que "los viejos deben temblar ante los niños porque la generación que se levanta es siempre acusadora y juez de la generación de la que desciende" hace un llamado a la juventud para que emprenda la reconstrucción nacional:

> En esta obra de reconstrucción i venganza, no contemos con los hombres del pasado: los troncos añosos i carcomidos produjeron ya sus flores de aroma deletéreo i sus frutas de sabor amargo. ¡Que vengan árboles nuevos, a dar flores nuevas i frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra! (Gonzáles Prada, 1976: 46).

4. Anarquismo

Con influencias del anarquismo, Gonzáles Prada establece una crítica a los grupos de poder tradicionales en el Perú, culpables del desastre de la guerra y de la ruina moral de las grandes mayorías indígenas. Así pues, considera que el individuo es el fundamento de las cosas, lo único real. No cree que el Estado tenga un papel vital, nuestra política es caótica e improvisada. Así lo declara en el "Discurso en el Politeama":

> [...] Vimos al abogado dirigir la hacienda pública, al médico emprender obras de ingeniería, al teólogo fantasear sobre la política exterior, al marino decretar en administración de justicia, al comerciante mandar en cuerpos de ejército... (Gonzáles Prada, 1976: 44).

Es como que el zapatero se dedique a vender panes, el panadero reparta periódicos y el carnicero tenga que arreglar calzado. Es decir, en nuestro país, políticamente hablando, nadie sabe para quién trabaja. Los cargos políticos los ocupa gente sin preparación. El congreso se llena de voleibolistas, de artistas cómicos, de delincuentes. Ni qué decir del poder ejecutivo. Por ende, el Estado es una falacia, una farsa que no tienen ningún sentido para el individuo. Su anarquismo, entonces, se basa en la defensa del papel de los derechos individuales frente a un Estado fraudulento y detestable. En este punto, son contunden-

tes sus palabras respecto a que el rol del Estado es repudiable. No hay una agenda política. Así, lo sostiene en "El intelectual y el obrero" de *Horas de Lucha*:

> Nadie espera ya que de un parlamento nazca la felicidad de los desgraciados ni que de un gobierno llueva el maná para satisfacer el hambre de todos los vientres. La oficina parlamentaria elabora leyes de excepción y establecen gabelas que gravan más al que pone menos; la máquina gubernamental no funciona en beneficio de las naciones, sino en el provecho de las banderías dominantes (1981: 47).

En ese sentido, el Estado no permite que las personas se realicen como tales porque pisotea sus derechos. Y resulta ingenuo que alguien crea que desde el poder político se puedan mejorar las condiciones básicas y vitales del ciudadano.

Con base en estas consideraciones, González Prada propone su anarquismo. De acuerdo a Sobrevilla, se puede decir que un anarquista busca la libertad ilimitada y el mayor bienestar posible del individuo además de la abolición del Estado y de la propiedad individual. Asimismo, rechaza toda autoridad pues implica abuso y sometimiento. Incluso, el anarquismo no comulga con la idea de patriotismo, más bien se declara internacionalista.[2] Finalmente, podemos decir que la cualidad más notable de una sociedad anarquista es la justicia, consistente en dar a cada ser humano lo que legítimamente le corresponde. (Sobrevilla, 2000).

[2] Aquí hay una diferencia muy marcada con el González Prada positivista del Discurso del Politeama que reclama un sentimiento patriótico legítimo por parte del peruano. Su posterior anarquismo ya no es compatible con esta idea.

5. La desviación de la política comtiana

Si bien la propuesta positivista fue muy extendida en el Perú, llama la atención que políticamente González Prada se haya desentendido de la misma en sus trabajos. Para Comte, una sociedad bien dirigida no debería estar en manos de abogados y de literatos que no conozcan nada acerca del modo de funcionamiento de la sociedad. (Reale y Antiseri, 1988, t. III, 277). De acuerdo a Marta de Vega:

> La finalidad social de la "doctrina orgánica" formulada por Comte no sólo subordinaba la voluntad individual a los postulados de la razón positiva. También sometía la libertad práctica a la legalidad natural, extendida a los fenómenos sociales. En este sentido, el positivismo se apoyaba sobre una concepción política autoritaria. Los sociólogos, depositarios del "poder espiritual" e integrantes de una oligarquía de "sabios", eran los "médicos sociales", llamados a dirigir el nuevo orden moral; a aplicar los principios de la filosofía positiva para curar la humanidad presente de la "enfermedad occidental" en la que se hallaba, confundida por la diversidad de opiniones y las tendencias anárquicas que impulsaban los que defendían el progreso en detrimento del principio de autoridad (1991: 89).

Entonces, son los científicos (los sociólogos o los filósofos positivistas) los que deberían ser los ordenadores de la sociedad para Comte. Con este planteamiento, tenemos elementos suficientes para entender por qué González Prada rechaza esta idea en particular de Comte, pues no es posible aceptar autoridades últimas y directrices de todo. Esto rompía con sus ansias de buscar libertad. Además, el cáncer ideológico había carcomido todo lo relativo a la dirigencia del sistema social peruano, a saber, fueron esas condiciones extremas las que llevaron a González Prada a no confiar en lo que había en su época, sino más bien en

preparar el terreno para lo que vendría en un futuro mejor. Y si bien se va a necesitar mucha preparación científica para poder enfrentar el porvenir, se trata de no intentar en vano conseguir un mero reformismo utilitarista conciliable con los intereses del establishment dominante. Por ello, no llega al convencimiento de que una sociedad gobernada por científicos sea la mejor. Antes bien, su rechazo por todo lo que representa el atraso y la decadencia lo hizo virar hacia el anarquismo. En suma, considero que no existe una ruptura entre el positivismo y el anarquismo de González Prada, sino que hay cierta continuidad y, a la vez, matices de un pensamiento integrador y original.

Bibliografía

González Prada, M. (1981). *Horas de lucha.* Lima: Universo

_____ (1985). *Obras.* 7 vols., Lima: Copé

_____ (1976). *Páginas libres. Horas de lucha.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Reale, G. y D. Antiseri. (1988) *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder.

Salazar Bondy, A. (1965). *Historia de las ideas del Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa Editores S.A., t. I.

Sobrevilla, D. (2000) "Notas sobre el anarquismo de González Prada", en *Logos Latinoamérica*. año 5, núm. 5, 2000. Disponible en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/logos/2000_n5/index.htm

LO QUE FUIMOS, LO QUE SOMOS,
NOS LO DEBEMOS A NOSOTROS MISMOS

Evolución morfológica y cambio semántico de la palabra mano

Por Isaac Gasca Mata

Ejemplificada en un corpus fraseológico constituido por siete apartados

Las palabras que constituyen la lengua de un pueblo son el reflejo de ese mismo pueblo. Y, como éste se encuentra en constante evolución, es natural que las palabras cambien parejamente.

Agustín Mateos

¡Ojo con las etimologías populares! Hay mucha "leyenda urbana" suelta, tanta que a veces resulta difícil separar el grano de la paja.

Virgilio Ortega

Introducción

En el transcurso de nuestro día es común escuchar a alguien pedir ayuda con la idiomatizada frase: *échame una mano*; o nombrar a un amante de lo ajeno con el cacofónico epíteto de *mano larga*; o reafirmar la confianza que alguien le tiene a su semejante arguyendo la comprometedora oración *metería la mano al fuego por él*. Estas frases, apenas un ejemplo minúsculo de los cientos que el hablante promedio emplea para referirse a las experiencias de su vida cotidiana, ya están implícitas en la cultura. Es decir, han sido legitimadas por el uso y la divulgación que los hablantes de una región específica han hecho de ellas. Si bien es cierto que *echarle una mano a alguien* no significa literalmente que un buen samaritano le arroje su mano al necesitado, o que un *mano larga* tenga dedos que midan más de 15cm, o que por *meter las manos al fuego* un valiente se atreva a sufrir quemaduras de tercer grado para garantizar la honradez de un hipotético acusado, las frases se usan y han logrado consolidarse como propias de un discurso socialmente compartido. Aunque denotativamente o en una traducción pierdan coherencia.

Para explicar el fenómeno metafórico y metonímico que hemos enumerado, en el presente trabajo nos proponemos realizar un rastreo diacrónico de la palabra "mano" desde sus orígenes greco-latinos hasta nuestros días con la intención de comprender los cambios semánticos que sufrió el término. Además, consideramos indispensable hacer una esmerada exposición del tipo semántico-histórico para entender el uso del vocablo en contextos específicos de la oralidad mexicana. Por tanto, en el presente ensayo, recurriremos a las teorías de Stephen Ullman, interpretadas por Ralph Penny en su libro *Gramática histórica del español* (2008), para comprender por qué la metá-

fora “mano” funciona de mil maravillas para determinados aspectos del habla coloquial. También acudiremos al libro *Etimologías greco-latinas del español* (1978) de Agustín Mateos, para seguir diacrónicamente el camino de los cambios semánticos que la palabra “mano” tuvo a lo largo del tiempo.

Antes que todo, es necesario definir la palabra “mano”. Porque si bien es cierto que a la mayoría de hispanohablantes no se nos complica diferenciar una mano de digamos… una rodilla, un cuello o unos hombros (por muy lindos que éstos sean), nos parece apropiado recurrir a la mayor autoridad en cuanto a la lengua española se refiere. La RAE, que “pule, limpia y da esplendor” con sus propias manos a la lengua, en la vigésimo segunda edición de su diccionario de uso nos indica que una mano es:

> Mano
>
> (Del Lat. Manus)
>
> 1. F. Parte del cuerpo humano unida a la extremidad del antebrazo y que comprende desde la muñeca inclusive hasta la punta de los dedos
>
> 5. F. Tipo de extremidad par cuyo esqueleto está dispuesto siempre de la misma manera, terminado generalmente en cinco dedos, y que constituye el llamado quiridio, característico de los vertebrados tetrápodos.

Curiosamente, el *Diccionario de la lengua española* no consideró necesario definir que una mano, por lo general, sirve para tomar, arrojar, rascar, señalar, romper, ordenar, ordeñar, acariciar, pellizcar, pulverizar, maniobrar, apretar… y un sinfín de actividades que sin la destreza de las manos no hubiésemos podido, como espe-

cie, llevar a cabo. La mano nos hizo humanos, le otorgó a la humanidad la tecnología necesaria para convertirse en la especie dominante del planeta. Con herramientas de manufactura rupestre, mancipamos a las especies animales que amaestramos. Debido a las manos, tanto derecha como izquierda, porque zurdos siempre hubo, manipulamos el entorno y construimos ciudades desde donde manejamos a nuestra conveniencia los recursos naturales y mancomunamos nuestros bienes. Cada cultura imprimió su particular huella en la civilización con distintas maneras de arte.[1] El trabajo de las manos, desde la era de las cavernas, llevó la manutención a los hogares con ayuda de las múltiples herramientas de caza que su destreza manufacturó. Desde el arte rupestre en las paredes de Rouffignac a esculturas como la pequeña Venus de Willendorf, la mano manifestó el dominio absoluto del ser humano sobre otros homínidos con los que compitió por la tierra, pero que cuyos pulgares no estaban tan desarrollados como los de la especie *Homo sapiens sapiens*.[2]

La mano fue la ejecutora de las ideas del cerebro. La religión, la política, la ciencia y el arte surgieron como resultado de la colaboración de ambos órganos. La humanidad se constituyó como una consecuencia, directa o indirecta, del uso de las manos. Quizá por ello en la mayoría de culturas alrededor del mundo las personas siguen mostrando las manos, estrechando las manos, rozando las manos o moviendo las manos, para saludarse, como muestra de amistad o para aplaudir como muestra de respeto. Así lo

[1] En el libro *La humanidad prehistórica* (1971) los arqueólogos Luis Pericot García y Juan Maluquert de Motes y Nicolau nos cuentan que es muy posible que la primera forma artística sea una mano impresa en una caverna como la de Altamira en España o Lescaux en Francia

[2] Leer De animales a dioses (2018) de Yuval Noah Harari.

prueban interesantes libros como *El mono desnudo* (1971) de Desmond Morris, La comunicación no verbal (2013) de Flora Davis o *El sexo invisible* (2008) de los antropólogos J.M. Adovasio, Olga Soffer y Jake Page.

Con el transcurrir de los milenios, la mano continuó maniobrando en la construcción de la civilización. Basta recordar uno de los momentos más importantes de la humanidad: la invención de los manuscritos. El evento marcó un hito entre las sociedades primitivas pues las *grafías* de la mano dejaron constancia de la evolución lingüística de los pueblos, de su pensamiento y cultura. La escritura marcó el fin de la prehistoria y el comienzo de la Historia. La humanidad (civilización de la mano) empezó a comunicarse sin importar las distancias. Y los idiomas, al inscribirse en papiro, yeso, piedra, piel y, mucho después, papel y pantallas electrónicas, se consolidaron como un registro del sistema social que representan.

Ahora ya sabemos la importancia histórico-cultural de la mano. Por tanto, es necesario continuar con el aspecto semántico de la palabra. Agustín Mateos, en su reconocido libro *Etimologías greco-latinas del español* (1978), señala doce consideraciones fundamentales para comprender la importancia del origen semántico de las palabras. De la docena propuesta por el estudioso únicamente recurriremos a la 11ª y la 12ª que sugieren: "11 Sirve de auxilio y es de casi imprescindible necesidad para el sólido estudio de la gramática particular de cualquier idioma. 12 El arte etimológico es una parte esencial de la lingüística" (Mateos, 1978: 15).

La palabra española *mano* proviene del vocablo latino *manus*. Tanto el *sermo nobilis* (la lengua de los nobles) como el *sermo vulgaris* (la lengua del vulgo), ambos sociolectos del idioma romano, la utilizaban. Por lo

tanto, el español heredó no solo la palabra, también la carga cultural en donde está vertida la semántica de la lengua. Es decir, heredó el signo lingüístico y los referentes culturales que lo revisten y le dan un sentido conceptual, que puede ser polisémico pero que no perdió su etimología.

Por su genealogía, las lenguas, en una perspectiva diacrónica, se dividen en dos tipos: lenguas de adstrato y lenguas de sustrato. El latín fue la base para la conformación del idioma español; es su lengua sustrato. Es cierto que existen otras lenguas muy importantes como el árabe y el griego que alimentaron profusamente el léxico y la cultura hispánica, pero es indiscutible que el español es la lengua adstrato del idioma de los antiguos romanos[3] y, por ende, ambas lenguas están emparentadas por múltiples relaciones tanto en el significado como en el significante de muchas de sus respectivas palabras. El latín es el sustrato de las lenguas romances: el español, el italiano, el portugués, el francés, el catalán, el provenzal y el rumano abrevaron de esta lengua el caudal de conceptos y referentes culturales que actualmente utilizan para definir su contexto social. Ahora bien, la palabra *manus* pertenece a la cuarta declinación latina y, por lo tanto, debido a las transformaciones fonéticas derivadas de la economía morfológica, el vocablo *manus* evolucionó a la palabra *mano* que se utiliza en la actualidad. Para ejemplificar el fenómeno de cambio diacrónico citaremos un cuadro comparativo que ilustra la declinación a la que pertenecía, en su origen de sustrato, el vocablo que motivó la presente investigación.

[3] Véase el diagrama de la proporción lingüística propuesto por Agustín Mateos en la página 37 de su libro *Etimologías greco-latinas del español* (1978).

CUARTA DECLINACIÓN. Su genitivo del singular acaba en us

Terminaciones	Modelos
M N	M N
S.N *us u*	sens-us gel-u
G. *us us*	sens-us gel-us
Ac. *um u*	sens-um gel-u
P. Ac. *us ua*	sens-us gel-ua

(Mateos, 1978: 99)

De esta forma, queda claro el cambio diacrónico en la morfología de la palabra mano. aunque es indispensable constatarlo en el uso que le dieron los hablantes. Sin embargo, por la enorme distancia temporal que nos separa del latín, recurriremos a una cita literaria en la que advertimos el evidente cambio morfológico que originó la divergencia, y posterior independencia, entre las dos lenguas.

> Eslando en su cuxta dixo un çibdadano
> que tomasen un rribal, un vellaco rromano:
> quales Dios le mostrase fer señas con la mano,
> que tales las feziese: fueles consejo sano.
> (De Hita, 1976: 32)

La cita del tetrástrofo monorrimo de Juan Ruiz, arcipreste de Hita, contrapone simbólicamente a un hablante del latín con un individuo perteneciente a la cultura griega. El desafío se lleva a cabo mediante un extraño juego de manos en el que los contrincantes no pronuncian una sola palabra y las manos se encargan de disputar dialécticamente sobre los presupuestos filosóficos que conlleva la competencia entre dos lenguas, dos culturas y dos cosmovisiones.[4] Es muy sugerente la selección de este exqui-

[4] Muchos escritores han reproducido el fragmento con más o menos los mis-

sito fragmento de la literatura medieval porque Juan Ruiz escribió su obra en el momento en que el idioma español adquiría su autonomía lingüística con respecto del latín. Además, es idóneo para nuestra investigación ya que en el texto las manos significan, mediante sus movimientos excéntricos, las palabras que la boca no puede pronunciar. Es un diálogo entre manos que dota de significado una charla entre personas adversarias que hablan distintas lenguas, la de sustrato y la de adstrato, y que se enfrentan en una dialéctica que anuncia las diversas cargas semánticas que tiene el mismo sustantivo para hablantes de culturas disímiles. La palabra mano indudablemente no es el mismo concepto para un antiguo romano que para un español medieval, aunque se evoque al mismo referente debido a que, entre múltiples causas, la cultura a la que se adscriben no es la misma. Además, el poema es un bello planteamiento de la infinidad de metáforas que la palabra *mano*, y la mano físicamente hablando, expresan.

II

Ralph Penny, en su libro *Gramática histórica del español* (2008), advierte que de los elementos lingüísticos que conforman la estructura de la lengua "el significado es el menos resistente al cambio" (Penny, 2008: 327). La variación se debe a numerosos factores que implican directamente a la evolución diacrónica de la lengua. Según el

mos elementos. Quizá el más famoso de ellos sea Françoise Rabelais quién en el capítulo dieciocho de su afamado *Pantagruel* describe que Panurgo, amigo del gigante, derrota a un sabio arrogante de origen inglés mediante idénticos movimientos manuales que describe el arcipreste en el *Libro del buen amor*. "Súbitamente, Panurgo levantó la mano derecha, después se metió el pulgar delante de la ventana de la nariz del mismo lado, teniendo los cuatro dedos extendidos y juntos en línea paralela al cartílago nasal..." (Rabelais, 1980: 442)

estudioso, las gramáticas históricas carecen de apartados que se ocupen específicamente de la evolución semántica de la lengua española. Por eso, las gramáticas no contemplan las variaciones diacrónicas que presentan la mayoría de palabras debido a que estas modificaciones están interrelacionadas con sucesos sociales que impiden hacer acercamientos analíticos puramente lingüísticos. Son muchos los factores implicados en el cambio, tantos que es impensable la constitución de un estudio que defina palabra por palabra la evolución significativa de toda una lengua a través del tiempo. No obstante, para que se origine el ciclo comunicativo el significante de las palabras permanece pues en él está vertida la concepción social y, por ende, la construcción mental que el hablante tiene de sus unidades léxicas. La comprensión de los mensajes se debe a que los cambios semánticos son consensos sociales y ocurren de manera paulatina para que todos los hablantes entiendan la nueva acepción que tal o cual término tiene en el habla coloquial. Además,

> no existe una relación directa entre las palabras de la lengua (o signos lingüísticos) y los objetos y hechos del "mundo real"; la relación es indirecta y se establece por medio de esas construcciones mentales (o conceptos) a través de los cuales nos representamos el mundo. Es la interrelación entre significante y objeto (ahí radica la esencia del "significado") la que cae dentro del campo de la lingüística, cualquier modificación de la misma constituye un caso de cambio semántico" (Penny, 2008: 328).

Para estudiar el cambio semántico, Ralph Penny se sustenta en las teorías del lingüista húngaro Stephen Ullman, quien distingue factores lingüísticos, históricos, sociales psicológicos, influencia extranjera, emergencia de neologismos, etimología popular y elipsis. Así como la

metáfora, la metonimia y los tres tipos de tabúes lingüísticos: tabú de la delicadeza, tabú del miedo y tabú de la decencia. Parafraseando las observaciones de Ullman,[5] Penny propone explicar las motivaciones que producen la transformación del significado.

> Ullman (1962, basado en Roudet, 1921) clasifica los cambios semánticos atendiendo a dos criterios. En primer lugar, distingue entre aquellos que se producen a causa de una asociación de sentidos y los que se deben a una asociación entre las formas de las palabras: luego, opone los cambios motivados por semejanzas [...] a los que resultan de la contigüidad (Penny, 2008: 366).

III

Una vez explicada la teoría que sustenta este trabajo, proseguiremos a analizar un corpus fraseológico conformado por el sustantivo mano. Las siguientes frases responden a la teoría expuesta por Stephen Ullman. No ignoramos la limitante acerca de la imposibilidad de construir un análisis lo suficientemente amplio como para elaborar un diccionario histórico del español,[6] pero valga la presente investigación como muestra de lo que podría ser un ejercicio de tal magnitud. Por eso, basándonos en ciento ochenta entrevistas realizadas en la ciudad de Puebla, Monterrey y Cabo San Lucas, a hablantes de ambos sexos, y edades entre 10 y 90 años. Recopilamos los siguientes datos que organizamos alfabéticamente: 1) *Andan de manita sudada*,

[5] "En cuanto a la estructura de nuestro estudio, sigue las observaciones de Ullman" (Penny, 2008: 327).

[6] "Cualquier estudio de las transformaciones en el plano semántico resultará inevitablemente incompleto y es probable que inexacto, por lo menos en parte" (Penny, 2008: 327).

2) *Échame una mano*, 3) *Es un mano larga*, 4) *Hubo mano negra*, 5) *Le pidió su mano*, 6) *Metería la mano al fuego por él*, 7) *Se hizo una Manuela*.

1. Andan de manita sudada

Esta frase se refiere a que dos personas, vinculadas por una relación amorosa, mantienen una actitud célibe respecto a sus caricias, que no pasan de tono y que, en su mayoría, se resume a besos tiernos (sin lengua ni boca abierta) y caminar cogidos de la mano, pero que en ningún modo implican intercambios sexuales ni situaciones pasionales subidas de color. El faje en este tipo de parejas es impensable.

Análisis: Según la teoría de Ralph Penny, *la manita sudada* es una metonimia en la cual el tipo de relación que mantiene la pareja implicada es resumida por apenas un aspecto de su vida en común. La *manita sudada* es solo una parte, lejos de representar la totalidad de su convivencia amorosa, pero sirve para definir su moral recatada y el moderado, o al menos discreto, deseo sexual. La frase también apunta un cambio en la afectividad de los hablantes:

> Los matices emotivos que acompañan a muchas palabras (y que revelan una actitud de hostilidad, desprecio, aprobación, simpatía, etc. hacia ese concepto por parte del hablante) están sujetos al cambio como cualquier otro componente semántico; en general, suele mostrar una evolución peyorativa (Penny, 2008: 341).

Lo anterior, debido a que la metonimia, legitimada socialmente, implica la aprobación o la burla de los interlocutores que son parte constitutiva del contexto donde

la pareja experimenta su noviazgo de *manita sudada*. *Significado final: Manita sudada = pareja recatada.*

2. Échame una mano

Esta expresión conlleva que una persona requiere ayuda física, moral, intelectual, espiritual, económica, etc. *Echarle la mano a alguien* proviene de una metáfora de empuje. Antaño, cuando un burro de carga se negaba, por lo general rebuznando, a caminar por el excesivo peso de los bultos que soportaba en el lomo, los campesinos pedían un empujón para su bestia a quien pudiera socorrerlos. El empujón se realizaba con las dos manos; la fuerza de dos personas coludidas para obligar al asno quejumbroso a avanzar. Por lo tanto, *echar una mano* originalmente significaba que un campesino requería la energía de la mano de un compañero, la potencia que le faltaba. El mismo fenómeno se observa actualmente cuando el motor de un automóvil defectuoso necesita de fuerza humana para iniciar la tracción de sus caballos de fuerza.

Análisis: En este ejemplo tenemos una causa social como el factor de la transformación semántica. En el capítulo cinco de la *Gramática histórica del español* (2008) se afirma:

> Puede producirse un cambio en el significado de una palabra en el momento en que ésta deja de formar parte del léxico usual de todos o casi todos los hablantes de esa lengua y se circunscribe al vocabulario técnico de un grupo social en particular [...] también poseemos numerosos ejemplos del proceso contrario, por el que una palabra amplía su significado al pasar del lenguaje de un grupo social restringido al de toda la comunidad (Penny, 2008: 230).

El uso original de esta frase era específico del gremio de los arrieros: las personas encargadas de transportar mercancías mediante animales de carga: mulas, burros o bueyes. No obstante, con el paso del tiempo la frase se generalizó a tal grado que en la actualidad *echar una mano* es sinónimo de ayuda y solidaridad. Ya no es necesario que "el empuje" sea físico, es más bien moral o depende de la situación en la que la frase se use. Ahora es una frase que el grueso de la sociedad ocupa para pedir ayuda en un contexto coloquial, entre personas familiarizadas o en ocasiones informales.
Significado final: Echar una mano = Ayudar

3. Es un mano larga

Es muy común escuchar que un individuo acusa a otro de ser un *mano larga*. Es decir, un cleptómano, un ladrón, un ratero, un robador. La acusación generalmente está sustentada por el conocimiento de los crímenes que el supuesto amante de lo ajeno realizó: sustracción de joyas, dinero en efectivo, aparatos electrodomésticos, libros, tarjetas de débito, cuadros renacentistas, computadoras, enseres de cocina, mascotas finas, celulares, ropa íntima y prácticamente todo objeto que alcancen sus manos largas. Los robos son pacíficos. Un *mano larga* se distingue de un asaltante porque no utiliza la violencia, sus atracos son sustracciones rápidas y disimuladas. Las víctimas de un *mano larga* ignoran que son robadas hasta tiempo después, cuando se percatan que alguien lo suficientemente ágil hurtó de su bolso, mochila o pantalón, la quincena, la cartera, el perfume o el reloj. Para entonces el diestro *mano larga* estará muy lejos de ahí.

Análisis: El epíteto *mano larga* es una metonimia que parte de una hipérbole (el tamaño de la mano, exagerado

por el discurso metonímico) en la cual la extremidad que realiza los hurtos pasa a definir las actividades criminales del dueño de esa mano. Una mano por sí misma no es buena ni mala,[7] pero la metonimia funciona a la perfección para resemantizar al miembro humano a tal punto que éste define una actividad ilegal, una anomalía moral en la conducta del individuo ladrón. "La sinécdoque puede también considerarse como un tipo de metonimia; consiste en la aplicación del nombre de una parte de un concepto a la totalidad del mismo" (Penny, 2008: 338). Las razones del cambio semántico son evidentes.
Significado final: Mano larga = Cleptómano

4. Hubo mano negra

En los juegos de azar, los de mesa o los sorteos de lotería, y prácticamente cualquier evento que convoque a la suerte, suelen presentarse problemas inexplicables desde el punto de vista organizacional. Por ejemplo: el mismo número repetido en varios boletos (con el fin de incrementar sustancialmente las probabilidades de triunfo), o un acuerdo ilegal entre dos o más personas coludidas que tienen como finalidad beneficiarse de sus trampas, o incluso beneficiar a un tercero. A esta conducta tramposa pero difícil de detectar se le denomina *mano negra*. Su ejercicio desencadena discusiones tabernarias entre tahúres, golpes, muertes y un sinfín de penalidades para la

[7] A menos que el ser humano al que pertenezca padezca el rarísimo síndrome de la mano autónoma. En ese caso la mano sí es una extremidad peligrosa, con plena conciencia de sus actos e irreprimibles impulsos hacia el mal. Como tratamiento se recomienda visitar a un especialista y, en caso muy graves, la amputación.

humanidad.[8] Por lo que una *mano negra* está relacionada con el ejercicio del mal.

Análisis: La *mano negra* implica la metáfora de la oscuridad. Es decir, del fraude auspiciado por el desconocimiento de la mayoría. La *mano negra* no se refiere a la extremidad de un individuo de piel morena, sino a los fraudes que, tras bambalinas y socorridos por las tinieblas (metáfora del secreto) se practica en muchos sorteos o juegos de azar. La desigualdad de condiciones, provocada por una actividad falsa y traidora, confronta a los participantes a una dialéctica que la mayor parte de las veces deriva en zafarranchos y grotescas escenas de cantinas destrozadas, plazas arrasadas o golpizas al por mayor. La *mano negra* es un ejemplo del Tabú del miedo y al mismo tiempo una metáfora del fraude. Según Ralph Penny el tabú

> Alude a la prohibición de mencionar una palabra concreta por diferentes razones, que varían de una cultura a otra, pero que muestran algunas constantes universales [...] Dado que el concepto que se enunciaba mediante una palabra tabú ha de ser designado de alguna forma, suele recurrirse a un eufemismo, esto es, a una voz o expresión que, por algún motivo, puede reemplazar al término prohibido (Penny, 2008: 331).

Conocedores de las desgracias que históricamente las trampas en este tipo de eventos han ocasionado las *manos negras*, los hablantes, por miedo, han optado por censurar el término "fraudulento", "tramposo" o "ruin" y lo han cambiado por el de *mano negra,* que es otra forma, menos directa, de referirse al mismo problema. La frase también implica una metáfora.

[8] Leer la novela *El jugador* (Biblioteca de la Literatura Universal, 2000), de Fiodor Mijailovich Dostoievsky.

> Muchas palabras han adquirido su sentido actual (o una de sus acepciones) por haber sido usadas en alguna época como metáforas. La metáfora es fundamentalmente una comparación en la que un concepto (que el hablante tiene en mente) se pone en relación con otro (que el hablante considera en relación con el primero) (Penny, 2008: 337).

porque "lo negro" en el imaginario popular está relacionado con lo oculto, con la oscuridad, con el mal. La *mano negra* actúa desde el anonimato (oscuridad) y realiza fraudes (el mal)
Significado final: Mano negra = Fraude

5. Le pidió su mano

En el léxico mexicano es común escuchar que alguien *le pidió su mano* a su pareja. Tradicionalmente son los varones quienes, acompañados de un anillo de compromiso, vestidos con sus mejores galas y envueltos en un ambiente romántico, se arrodillan frente a la sorprendida amada (en los últimos años la sorprendida amada también puede ser un sorprendido amado, sobre todo en las urbes que han legalizado, afortunadamente, el matrimonio homosexual) quien, ante el boato e ingenio y generalmente con lágrimas en los ojos, grita "¡Acepto!". Meses, o semanas, o días después, la enamorada pareja celebra su boda en un recinto religioso y unen sus vidas hasta la muerte o hasta el cada vez más frecuente divorcio, lo que ocurra primero.

Análisis: Según Ralph Penny, el proceso metonímico del cambio semántico puede ser de varios tipos. Para el ejemplo que nos ocupa, la metonimia idónea es la que incluye la sinécdoque pues "consiste en la aplicación del nombre de una parte de un concepto a la totalidad del mismo" (Penny, 2008: 338). Cuando un novio enamora-

do *pide la mano* de su venerada novia, no solo está pidiendo esa extremidad. Es decir, en caso de aceptar, la novia no está obligada a cortarse la mano de un tajo con un cuchillo de cocina para entregársela al novio en una cajita forrada de seda. Se sobreentiende que el novio está pidiendo "el todo por la parte". Por tanto, metonímicamente hablando, al *pedir la mano* está pidiendo la cara, los pies, los hombros, la cadera, los tobillos y demás dulzuras del cuerpo de la amada, pero como las reglas del galanteo han permanecido impuestas desde tiempos inmemoriales[9] y la mano ha sido un elemento constante en ellos,[10] el novio, para no contrariar las leyes del decoro y del buen gusto, pide mustiamente "la mano" cuando en realidad aspira a la... amada completa.
Significado final: Pedir la mano = Matrimonio

6. Metería la mano al fuego por él

En ocasiones, la confianza profesada a un semejante se ve comprometida por un evento poco grato que hace dudar de la integridad moral del individuo. Generalmente, es una negligencia de índole ética la que obliga a la mayoría de ciudadanos a "darle la espalda"[11] al sujeto en cuestión. No obstante, siempre quedan reminiscencias de épocas pasadas a las cuales algunos allegados se aferran para suponer la probidad o inocencia de quien consideran injustamente acusado. No falta quien asevera con el ceño fruncido que *metería la mano al fuego* por su amigo para respaldar con su propia integridad moral, la integridad menos-

[9] Tabú de la delicadeza.

[10] Léase la introducción de este documento.

[11] Metafóricamente: retirarle su apoyo.

cabada de su compañero, antaño irreprochable. *Meter la mano al fuego* por alguien que está en problemas aún no comprobados es el máximo apoyo moral que un sujeto puede prodigarle discursivamente a un compañero caído en desgracia y, por añadidura, es una muestra de inmensa amistad y ciega confianza.

Análisis: en este pequeño ejemplo nos encontramos frente a una transformación semántica derivada del proceso metafórico del cambio en la significación. En otras palabras, *meter la mano al fuego* no se entiende literalmente; solo en sentido connotativo, figurado. Quizá una máquina o un androide o el algoritmo de internet aún no comprenda esta riqueza semántica, pero los hablantes la atienden sin problemas. Según la teoría del cambio semántico expresada por Ralph Penny, existen distintos tipos de mutaciones en las palabras, provocadas por la semejanza que originan las metáforas.[12] En el caso que nos ocupa, el referente concreto es el sustantivo mano, mientras la noción no concreta es la confianza. *Dar la mano a alguien*, como hemos analizado previamente, significa apoyarlo en momentos difíciles. A esa significación se le agrega un valor metafórico: el fuego,[13] es decir, una prueba difícil de sortear que sirve para demostrar una sincera amistad, un respaldo incondicional, una fe ciega en la integridad de quien se presenta como víctima inocente de injustos atropellos, reclamos y calumnias.

Significado final: Meter la mano al fuego = Confianza

7. Se hizo una manuela

[12] "El uso metafórico de términos que inicialmente eran concretos para expresar nociones no concretas (esto es, abstractas)" (Penny, 2008: 337).

[13] Simbólicamente el fuego todo lo depura.

Esta frase se refiere eufemísticamente al acto, la mayoría de veces oprobioso, de masturbarse. Los varones jóvenes practican la autocomplacencia genital con frecuencia y deleite. No obstante, la moral de las generaciones mayores no les permite describir directamente la masturbación con el sustantivo que la define. Es un tema tabú, evidente pero velado. Por lo tanto, los jóvenes febriles que ejercen el poder de su mano en un momento de lubricidad íntima y pasional son obligados a ocultar sus prácticas solitarias con múltiples metáforas: jalar el cuello al ganso (?), cascársela (?), pajearse (?), sacudirse la sardina (?), etc. Su léxico cotidiano es acotado por el tabú de la decencia descrito en el libro *Gramática histórica del español* (2008), de Ralph Penny. *La Manuela*, es decir, la mano masturbadora, mantiene la raíz fonética de la palabra mano y, además, se le agrega un género sexual femenino. *Manuela* es una presencia abstracta que representa a cualquier mujer de las fantasías eróticas viriles que elevan la temperatura de su adolescencia. *Manuela* es una mujer conocida únicamente por los hombres ya que las mujeres, aunque se masturben, no se hacen Manuelas.

Análisis: según Ralph Penny existen causas psicológicas que provocan diacrónicamente un cambio semántico auspiciadas por el precedente emotivo y mental de los hablantes. Este tipo de cambio ha generado numerosas expresiones perifrásticas para referirse a un mismo significado. Para resolver este tema tabú los hablantes hacen alarde de creatividad en el uso de determinadas palabras, empleadas como metáforas, para referirse a "lo prohibido". En el caso que nos compete, el tabú de la decencia motiva a designar con el nombre de una mujer genérica, *Manuela*, a la actividad que los varones jóvenes, y no tan jóvenes, realizan cada noche, como un ritual bajo las sábanas blancas. Si bien la expulsión solitaria de semen

y el orgasmo que lo antecede son naturales y hasta cierto punto recomendables, la autocomplacencia implica un tabú para la sociedad de valores judeocristianos donde todo placer es pecado y la carne debe resistir este tipo de impulsos. Según Ralph Penny "el motivo del cambio ha sido evitar la mención de palabras relacionadas con el sexo o con ciertas partes del cuerpo y sus funciones" (Penny, 2008: 333). Por lo tanto, *hacerse una Manuela* es un eufemismo del placer masturbatorio y también es una evocación impersonal a la noción femenina que acompaña las emisiones nocturnas de los masturbadores. *Manuela* es la mano, pero también es el rostro, el cuerpo y la voz de una mujer imaginaria, deseada y venerada. Es un eufemismo de la añoranza, del deseo y la caricia. Los onanistas se beneficiaron con cierto lirismo en la palabra que define su práctica secreta. Pues si bien es cierto que el Tabú de la decencia está demasiado arraigado en la cultura occidental como para oponerse a él, los hedonistas encontraron en *Manuela* una nueva significación, mucho más bella, del anhelo de realizarse eróticamente en el cuerpo de una mujer.

Significado final: Hacerse una Manuela = Masturbación

Bibliografía

Davis, Flora (2013) *La comunicación no verbal*. España. Ed. Alianza editorial

De Hita, Juan Ruiz Arcipreste (1976) *Libro de buen amor*. México. Ed. Aguilar

Del Hoyo, Javier (2013). *Etimologicón: el sorprendente origen de nuestras palabras y sus extrañas conexiones.* España. Ed. Planeta

Grijelmo, Alex (2004). *El genio del idioma.* España. Ed.

Taurus
_____ (2007). *La seducción de las palabras*. España. Ed. Punto de lectura
Maluquert de Motes, Juan; Pericot, Luis (1971) *La humanidad prehistórica*. España. Ed. Salvat
Mateos, Agustín (1978) *Etimologías greco-latinas del español*. México. Ed. Esfinge
Morris, Desmond (1971) *El mono desnudo*. España. Ed. Plaza & Janés
Penny, Ralph (2008) *Gramática Histórica del Español*. México. Ed. Ariel
Rabelais, Francoise (1980) *Gargantúa y Pantagruel*. España. Ed. Círculo de lectores
VV.AA. (2008) *El sexo invisible. Una nueva mirada a la historia de las mujeres*. México. Ed. Lumen.
https://dle.rae.es/

¿Por qué no podemos prescindir del teatro?

Por Dora Gema Castillo[1]

[1] Filósofa y actriz teatral originaria de la ciudad de Puebla.

Quienquiera que sea usted...
Yo siempre he dependido de la
bondad de los extraños.
Blanche Du Bois

Por primera vez en cuatro meses, me he dispuesto a disfrutar y opinar de una puesta en escena en formato digital, *Un tranvía llamado deseo*. Solo puedo decir que Tennessee Williams es un completo salto al abismo que traemos dentro, un tranvía llamado desolación. He hecho lo mismo que hubiera hecho en un teatro é, incluso, he aplaudido al final. No hay sentido en renegar si haremos por un tiempo teatro en un formato extraño, siempre y cuando dispongamos la vida con la misma emoción en tal encomienda. Si me preguntan por qué no podemos prescindir del teatro, colocaría a ese individuo en una butaca, en un sillón, sobre cualquier sitio en que se sintiera cómodo y me pondría a actuar. No es retórico referirse al teatro como *aquel lugar al que acudimos a ser espectadores de nuestra propia existencia*.[2] Es, tal cual, recordarse lo irracionales, desdichados y condenadamente ridículas y ridículos que podemos ser, eso que, de manera curiosa, resulta tremendamente divertido, es

[2] Aludiendo a las palabras de Luis de Tavira.

más hasta afirmaría que en ese asomo radica la felicidad. No hay tragedia que no permita la risa, ni una risa que carezca de un ahogo de dolor al final. Conocí el teatro cuando me reconocí, sentí mi cuerpo tan vivo como jamás me había percatado que lo estaba, me ubiqué en el espacio preciso que ocupaba y, por primera vez, supe qué quería, aunque no previniera cuántos intentos me iba a llevar conseguirlo. Mi vida se hizo más genuina cuando acepté las contradicciones, la convención, la máscara, la presencia del otro que me hacía responder, cuando noté que el otro notaba mi presencia y que a veces parecía muy idiota no reconocernos. Nacía cada vez que me recibía la vida del público, aun siendo dos o tres personas, o el extraño silencio sonoro que hace una multitud de espectadores atentos y atentas. Cada vez que acudo a una buena obra de teatro, salgo pensando que sé un poco más de la vida, de la mía, y también segura de que voy a regresar. Carezco de palabras que digan lo que me perturba, emociona y apasiona hacer teatro, y me refiero a hacerlo, estar ahí; solo puedo asegurar que soy incapaz de dejarlo, de negarle su presencia aún con el mundo que hay. Leía sobre la presencia del teatro con marionetas entre los escombros de Siria, y de otra situación menos bélica pero igual de marginal en la sierra de Huamantla; la última vez que acudí a una función con títeres fue adentro de un panteón ¿Y nos atrevemos a decir que no vamos a inmiscuirnos en un espacio virtual? Estoy más que agradecida con quien tuvo la sensatez de grabar la obra que he visto esta tarde, porque además lo hizo de una forma realmente congruente con quien acude a ser espectador.

Si reniega del teatro virtual, mejor ocúpese de hacerlo, de su contexto, pero no se afane contra el teatro, no lo encapsule en una idea petulante, ni proclame que

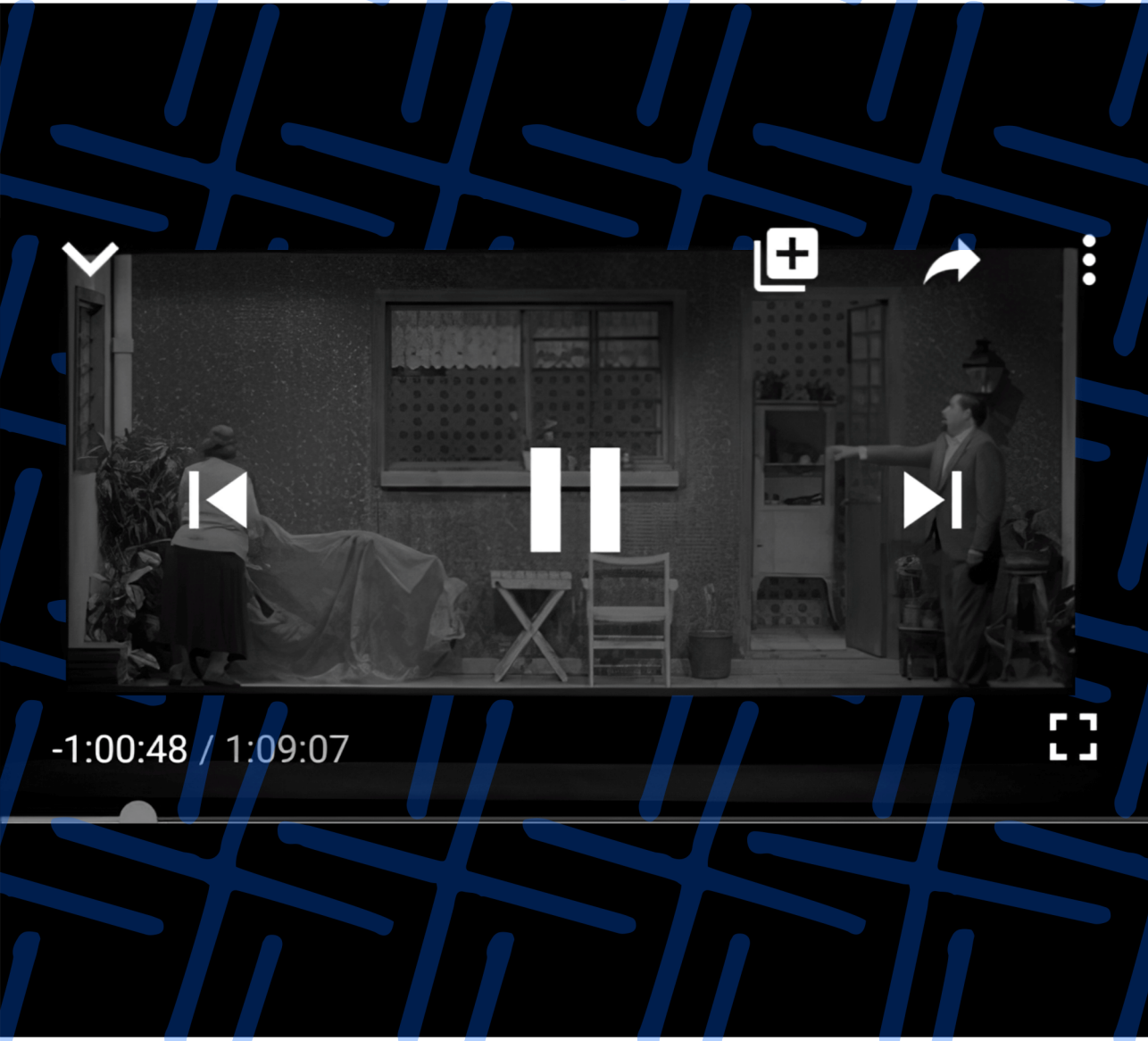
eso no es teatro, porque ni usted ni yo somos capaces de definirlo unívocamente, menos de delimitarlo. Si la teatralidad ya se ha desplazado entre bombardeos de mediáticos, gobernantes y voceros, incluso criminales que viven con mayor solvencia y protección jurídica que nosotros, entonces, cómo no va a ser nuestra responsabilidad devolver el teatro al teatro, y si por ahora su lugar es virtual, pues ahí debemos estar.

Las y los artistas no tienen que mendigar por su trabajo, clamar apoyo gubernamental, la cultura no es un privilegio, es una necesidad. Está para incidir en las estructuras profundas de la sensibilidad humana, en problemáticas que no logran solucionar por vías alternas. No se realiza una obra de teatro por capricho de quien la dirige, o porque ya obtuvimos una beca y hay que hacer uso del recurso. Lo que sí que necesitamos es tener la rigurosidad y temple para concentrarnos en identificar problemas ¿Cómo? Bueno, México es tierra de nadie, no sé por qué eso sería una dificultad. Propongo, desde mi humilde experiencia, que no hay mejor teatro que el que se hace sabiendo para qué, ni mejor medida que exigirse hacer un teatro de calidad, cuyo estatuto depende del compromiso que tengamos con hacerlo y de la rigurosidad a la que nos comprometamos darle, porque solo en dichos parámetros lograremos mostrarle a los demás que no podemos prescindir del teatro, ni nosotrxs, ni nadie.

Bibliografía

La prensa (11 de noviembre de 2019) Marionetas para hacer reír a los niños sirios *https://www.prensa.com/impresa/vivir/Marionetas-hacer-reir-ninos-sirios_0_5439955980.html*

Ubanel R., (6 de agosto de 2019) Los títeres, una tradición ancestral de México y Huamantla *El Sol de Puebla*
https://www.elsoldepuebla.com.mx/circulos/turismo/los-titeres-una-tradicion-ancestral-de-mexico-y-huamantla-3990667.html
Manuel Merlo (29 de octubre de 2015) *UN TRANVÍA LLAMADO DESEO – 1ª PARTE – CENTRO DRAMÁTICO DE CEUTA* [Archivo de video]
https://www.youtube.com/watch?v=klxYN5Acql4
“”2ª PARTE https://www.youtube.com/watch?v=cz-PuFg2EVI
“”3ª PARTE https://www.youtube.com/watch?v=vVi7Fj10Op0
“”4ª PARTE https://www.youtube.com/watch?v=AcGP0TXiz4Q
“”5ª PARTE https://www.youtube.com/watch?v=-w8_QKUGHKg


-1:00:48 / 1:09:07

Mujeres mexicanas: un instante en la vida de Juana de Asbaje

Por Verónica Ethel Rocha Martínez

En el marco del día internacional de la mujer, la Galería 40 ubicada en la calle Aldama en Zapopan, Jalisco reunió la perspectiva de diversos artistas gráficos acerca de las mujeres mexicanas, la fecha de inauguración de esta exposición desapareció definitivamente del mapa de eventos culturales debido a una pandemia de proporciones insospechadas, sin embargo, no deja de ser motivo de una constante reflexión el acontecer de las mujeres en México.

Juana Inés de Asbaje y Ramírez, nació en 1651 en una época que consideraba el rol de la mujer bajo parámetros muy acotados y siempre sometidas al yugo masculino. Fue una mujer que desafiando las barreras ideológicas de su época decidió, a los dieciséis años, dedicar su vida a la escritura e ingresar a la vida conventual bajo la orden de las carmelitas descalzas; esto ocurrió en 1667, pero su ingreso definitivo al convento de la orden de San Jerónimo sucedió dos años después. La decisión representó un hecho significativo que se retrata en la pintura "Un instante en la vida de Juana de Asbaje", pues implicó para esta singular mujer definir su vocación literaria por encima de la vida marital.

Ahora bien, ¿por qué resulta importante el día Internacional de la mujer, ¿qué representa actualmente esta

fecha para las mujeres mexicanas? Para empezar, cabe recordar que esta conmemoración se propuso en 1975, y desde hace ya 25 años en la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing se planteó como meta mundial alcanzar la igualdad de género; si bien es cierto que en este lapso de tiempo se han logrado enormes avances, también es importante señalar que, de acuerdo al Informe presentado por el Secretario General de las Naciones Unidas en fecha reciente, se advierte que la violencia contra las mujeres y las niñas sigue siendo un problema generalizado (PNUD, 2020).

Ante este panorama, es preciso preguntar cuál ha sido el rol de las mujeres en México, quiénes han destacado en la constante lucha por otorgar derechos, espacios, respeto y posibilidades a otras voces femeninas en un país francamente machista.

El trayecto recorre siglos de emancipación femenina, destacan los nombres de Sor Juana Inés de la Cruz, Elvia Carrillo Puerto, Carmen y Natalia Serdán, Leona Vicario, Hermila Galindo Acosta, Rosario Castellanos, Matilde Montoya, Frida Kahlo y María Izquierdo entre muchas otras mujeres mexicanas que han roto las barreras del silencio y los estigmas de la tradición para desencadenar trayectos posibles en aras de un país que pueda distinguirse por erradicar la violencia en todas sus formas contra las mujeres.

Romper el silencio es comprender que ningún acto de violencia que las someta debe callarse, de esta forma, recuperar sus voces, su trayectoria, su memoria es hacer presente un compromiso constante, una lucha perenne que debe rendir frutos en un porvenir equitativo y solidario.

Por su parte, “Un instante en la vida de Juana de Asbaje” bastó para tomar la decisión más importante en la

vida de una poeta y escritora quien sin ser feminista era profundamente consciente de las desigualdades que las mujeres vivían en la época colonial.

A su vez, para Elvira Carrillo –maestra, poeta y activista social– lograr el sufragio femenino, legalizar el control de la natalidad como un acto primordial para la libertad de las mujeres, trabajar a favor de la libertad sexual entendida como "el derecho de las personas a vivir su sexualidad de una manera libre y lúdica más acá o más allá de los fines reproductivos" (Citado en Senado de la República, Reconocimiento Elvira Carrillo Puerto) y pugnar por el derecho al divorcio constituyeron las posibilidades de futuro de nuevas generaciones. (Argueta, Mujer Ejecutiva). Asimismo, la Revolución mexicana guarda memoria de las mujeres que sumándose a la lucha perdieron su vida esperanzadas en un cambio social.

Por último, es fundamental reconocer que en el siglo XXI se viven realidades diversas y contextos que favorecen o limitan el desarrollo de las mujeres. En un país machista por arraigo, pesa reconocer las capacidades y posibilidades de las mujeres pues implica un compromiso ineludible en la apertura de espacios laborales, culturales y educativos libres del acoso, de la transgresión a sus derechos, de la difamación mediática, del uso indiscriminado del cuerpo femenino como gancho publicitario y mercancía, en fin, de la violencia en sus múltiples formas.

La garantía al respeto femenino debe abarcar los espacios públicos y privados. Como sociedad, representa un reto para dejar el lenguaje simulado y las turbias intenciones políticas, precisa un trabajo comprometido y veraz, constante y realista que no calle las realidades inadmisibles en las que las mujeres en México son orilladas a vivir en tanto condiciones de pobreza, acoso, violencia, transgresión a su intimidad, sumisión y pérdida de la dig-

nidad. Es por esto que el esfuerzo de reunir trabajos de diversos artistas que continúen colocando en el centro de la reflexión y la discusión temas tan transcendentales no dejará de ser un acto de resistencia que debe voltear a mirarse.

Bibliografía

Argueta, F. (s.f.). "4 mujeres mexicanas que hicieron historia", en *Mujer ejecutiva*. Disponible en: *https://mujerejecutiva.com.mx/liderazgo/4-mujeres-mexicanas-que-hicieron-historia/*

Universidad el Claustro de Sor Juana (s.f.). *Biografía de Sor Juana Inés de la Cruz*. Disponible en: *https://www.elclaustro.edu.mx/dec/sjm/documentos/biografiaLAS.pd*

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2020). *Día Internacional de la mujer 2020*. Disponible en: de: *https://www.mx.undp.org/content/mexico/es/home/presscenter/speeches/2020/03/dia-internacional-de-la-mujer-2020.html#:~:text=D%C3%ADa%20Internacional%20de%20la%20Mujer%202020,Generaci%C3%B3n%20Igualdad%20de%20ONU%20Mujeres*

Senado de la República (s.f.). *Biografía Elvira Carrillo Puerto*. Senado de la República LXII–LXIII Legislaturas. Disponible en: *https://www.senado.gob.mx/hoy/elvia_carrillo/biografia.php*

Una ~~verdad~~ duda histórica

Por Oliver Muciño[1]

[1] Ciudad de México, 1990. Artista plástico y visual. Ha colaborado en diversas revistas literarias y de divulgación cultural, actualmente es columnista en la *Revista Littengineer*. Participó en el proyecto "Los acentos de la voluntad", enfocado en la investigación y la creación socio-artística con poblaciones callejeras. Labora como promotor cultural en la SeCult CDMX, en el área de Gestión, Acompañamiento y Apoyo Prioritario (GAAP), particularmente en el eje de personas en situación de calle.

Reseña de Una novela criminal de Jorge Volpi

En nuestra época, la manipulación de la realidad se ha vuelto una herramienta frecuente para la comunicación cotidiana. La veracidad de los hechos se deja de lado en favor de generar verdades "apropiadas o adecuadas" a intereses particulares y poderes hegemónicos. En un escenario como éste, ¿cómo encontramos la verdad?, ¿de qué manera se construye? y ¿a servicio de quién está? En *Una novela criminal* chocan estos cuestionamientos. Volpi llama a su libro una novela sin ficción, pues está basada en su investigación sobre el caso judicial "Cassez-Vallarta"; sin embargo, a causa de las características de su escudriño y a las incógnitas que sugiere el proceso acusatorio, nos señala su abordaje haciendo una advertencia: "[...] para llenar los incontables vacíos o lagunas, en ocasiones me arriesgué a conjeturar –imaginar– escenas o situaciones que carecen de sustento en documentos, pruebas o testimonios oficiales [...]". También es ahí donde conocemos lo que motivará el argumento del libro, lo cual se nos presenta de manera inteligente –y con cinismo–: "[...] cuando así

ocurre, lo asiento de manera explícita para evitar que una ficción elaborada por mí pudiera ser confundida con las ficciones tramadas por las autoridades Así inicia el libro, sabiendo el lector de antemano que los sucesos que está por conocer, a pesar de haber sido recogidos de los datos oficiales de una "verdad histórica", carecen de la objetividad necesaria para ser creíbles, consecuencia de la alteración de la información por parte del sistema de justicia del estado. Por todo esto, considero que el sentido más profundo de la novela recae en la búsqueda de la verdad —o la falta de ella— y no en un reclamo de justicia.

La mañana del 9 de diciembre del 2005 se transmitió por las televisoras principales del país la liberación en vivo de tres personas secuestradas, así como la captura de sus secuestradores: la ciudadana francesa Florence Cassez y su pareja sentimental, el mexicano Israel Vallarta. Después de innumerables faltas al debido proceso, un sinfín de alteraciones en las declaraciones de las víctimas, detenciones arbitrarias en apariencia inventadas por parte de la entonces SIEDO, el CISEN, la Secretaría de Seguridad Pública y la extinta Agencia Federal de Investigación —dirigida por Genaro García Luna y el que fuera su mano derecha, Luis Cárdenas Palomino—; asimismo, la intervención constante de los medios masivos de comunicación y de la opinión pública, la intervención de personajes ajenos a la política poseedores de una voz importante en los asuntos internos del país, la tortura como práctica común por parte de los policías y demás inconsistencias judiciales y constitucionales, se construyó un caso contra ambos detenidos y se les presentó como los líderes de "Los Zodiaco", una banda de secuestradores que parece nunca haber existido. Se les hizo responsables de varios delitos, entre ellos la privación ilegal de la libertad y la portación ilegal de armas de uso exclusivo del ejército. La primera sentencia para Florence

fue de 96 años de prisión. Contra Israel, en cambio, no se ha dictado sentencia. El caso tomó tal relevancia que provocó un conflicto diplomático entre México y Francia de una magnitud no vista desde la intervención francesa en el siglo XIX.

A partir de un trabajo de dos años de investigación, Volpi nos retrata la incapacidad y los vicios de un sistema judicial mexicano al que pareciera no haberle importado la impartición de justicia más que demostrar la legitimidad de su poder, construyendo los estribos de la verdad desde la arbitrariedad. Para evidenciar dichas inconsistencias, el autor expone los documentos oficiales y las entrevistas realizadas a los personajes involucrados con el virtuosismo de una narración clara y fluida. Queda a la razón de cada lector la tarea de identificar los asomos de la verdad, si es que los hubiere, o si es que ésta se encuentra extinta entre espejismos, artificios y demás artimañas.

Si bien es claro que se trata de una novela documental, en su labor literaria, resulta interesante la evolución de sus protagonistas. El escritor se encarga de relatar en retrospectiva particularidades de sus vidas antes de ser aprehendidos y se sitúa en el presente cada que tiene entrevistas con ellos, haciendo parte al lector de sus impresiones inmediatas, cual si estuviéramos presenciando la charla junto a él. De esta manera, se develan los matices de sus reflexiones, sus temores, sus deseos y también la maduración de su carácter durante su estadía en la cárcel. Estos elementos, que no son ajenos a la opinión pública, dejan ver las cualidades subjetivas que poco a poco van permeando el caso; pasan de ser dos delincuentes detenidos a ser dos personalidades en el centro del debate público, cruzando del asunto judicial a una cuestión política y social.

Por un lado, está Florence, quien llegó a México por invitación de su hermano, siguiendo una búsqueda personal de aventura y bienestar. Sabemos de ella –gracias al autor– que desde muy joven ha sido una mujer emprendedora, que ha tomado riesgos en su vida por conseguir lo que anhela y que, aunque no siempre ha salido victoriosa, la mayoría de las veces ha podido sortear las situaciones adversas que se le han presentado. Desde el momento de su detención se ha declarado inocente. Podemos presenciar durante su estancia en la cárcel cómo es que el temor termina forjando su valentía, de igual forma constatamos "tanto su lado encantador como su lado recio", en palabras del autor. En ella podemos encontrar, hablando en términos novelísticos, un personaje cabal, con sus confrontaciones íntimas y disponiendo sus fortalezas a luchar por su absolución. Luego de conseguir su libertad, observamos a una persona que ha triunfado en su causa, pero que conserva las cicatrices de su pasado, lo cual le supone una nueva lucha por encontrar su estabilidad personal.

Con Israel no sucede lo mismo, acaso por la preponderancia que adquirió la situación de Florence sobre la de él. Se mantiene a su sombra, a pesar de que la lasitud de los procesos es igual en ambos, lo vemos contraído ante su culpabilidad aparente. Existe un misterio velado en su carácter que no nos permite conocerlo del todo; sabemos parte de su pasado y es verdad que existen aspectos que son causa de sospecha, como el negocio de compra y venta de autos usados. Al momento de su detención se declara culpable de participar en los secuestros –ante los medios nacionales de televisión abierta–, aunque días después rechaza su declaración acusando haber sido torturado por la policía para aceptar los cargos. Con el paso de los años en reclusión, parece ir adquiriendo una madurez progresiva, así como un crecimiento

espiritual y religioso, por lo que termina expresando que Dios lo ha puesto en tales circunstancias por una razón divina y que su estancia en prisión le ha quitado todo, pero que al final ha logrado encontrarse consigo mismo. Es curioso si analizamos su discurso, pues se puede entrever un cierto tono de resignación –¿quizá aceptando su culpabilidad?, no tengo la certeza.

Volpi nos muestra a Israel como una persona inteligente, quien en cierto momento decide llevar su propia defensa legal. Una persona con dotes naturales de líder. Esto último es interesante pues, al inicio de la construcción de su caso, un especialista en perfiles psicológicos de la Procuraduría de Justicia determina esto mismo como una característica elemental de su personalidad, motivo por el cual se justifica su liderazgo en la banda de "Los Zodiaco". Durante una de las entrevistas, Israel relata una fábula, la cual resumiré de la siguiente manera: era invierno y un pájaro estaba a punto de morir de frío tendido sobre el pasto, llegó una vaca y se cagó encima de él, con el calor de la mierda recobró fuerzas y comenzó a piar de felicidad, entonces llegó un zorro que lo había escuchado, lo sacó de la mierda y lo devoró. Israel termina el relato con dos moralejas, la primera es que "no todo el que te llena de mierda es tu enemigo" y la segunda, "si estás cómodo, pero con la mierda hasta el cuello, es mejor quedarse calladito". La fábula –de autoría anónima– incluye una tercera moraleja que no es tomada en cuenta, "no todo el que te saca de la mierda es tu amigo". Las reflexiones posibles son las de una realidad inquietante, Israel la menciona haciendo referencia a su postura adoptada de guardar silencio; a diferencia de Florence, quien mantuvo su voz presente a cada momento. Si analizamos a profundidad, son sorprendentes las relaciones de la fábula con el desarrollo del caso de Israel, quien sin duda representa

al pájaro. ¿Qué nos quiere dar a entender al mencionarla?, ¿que está de acuerdo con su encierro y corre más peligro estando libre que preso? o, una vez más, ¿acepta indirectamente su culpabilidad?

Casi quince años después de esa mañana del 9 de diciembre de 2005, Florence se encuentra libre e Israel sigue preso esperando su sentencia. Florence salió libre por las faltas al debido proceso y bajo la idea de que ha sido víctima, entre otras cosas, de una violencia de género, en la cual, sin tener conocimiento de las actividades delictivas de su pareja sentimental, fue arrastrada a ser participe. La libertad de Florence se logró a causa de reafirmar la culpabilidad de Israel; tal vez era la única manera en que el sistema de justicia mexicano podía permitir su liberación. Sobre el presunto culpable, las posibles razones de su captura apuntarían a una venganza personal orquestada por Eduardo Margolis, empresario con gran poder en el país; y, aunque hay pruebas no oficiales de esto, el asunto no queda del todo claro. Respecto a Israel me sucede igual que a Florence en la última charla que tiene con Volpi, ya en libertad y viviendo en su país: "A estas alturas, si tú me dices que es inocente, te creo, si me dices que es culpable, te creo también".

Ahora bien, para entender los alcances de esta novela en el ámbito de la literatura mexicana es importante mencionar a "La generación del *Crack*", de la cual Jorge Volpi es uno de los autores más prolíficos. El movimiento se forma a finales del siglo XX por un grupo de escritores mexicanos con una nueva visión y compromiso hacia la literatura. Dentro de sus intereses principales se buscaba hacer una ruptura con los esquemas del realismo mágico y su visión exótica y folclórica de Latinoamérica, estilo que, según ellos, había perdido vigencia. Tomando como referencias directas a autores como Jorge Luis Borges

y a los mexicanos Sergio Pitol y José Emilio Pacheco, a través de temas políticos, de la investigación científica y periodística, de la intención de retratar la realidad de las ciudades y sociedades contemporáneas y su conjugación en la conformación de estructuras narrativas complejas dotadas de un lenguaje fecundo, se buscaba generar un nuevo movimiento literario.

Del contexto anterior me surge la siguiente cuestión: ¿dónde se encuentra lo literario en Una novela criminal? Si bien resulta lo más obvio pensar que dicho género literario permite conjeturar –imaginar–, como nos advierte al inicio del libro, sobre los hechos de la verdad "oficial" expuesta por las autoridades para dar orden y coherencia a la estructura novelística, me parece que el motivo se centra en otro criterio: la duda. Este es un elemento clave que nos presenta al narrador como un personaje más, con constantes discusiones internas que lo van llevando progresivamente a involucrarse en la historia, no como un juez, pero sí como un interlocutor que irremediablemente inclina su mirada hacia un posicionamiento particular.

Por último, me atreveré a hacer una comparación, sin mayor afán que el de clarificar mi punto, con la "not fiction novel" (novela sin ficción), término utilizado por Truman Capote para clasificar su libro *In cold blood* y que Volpi usa para nombrar su trabajo. En ambos observamos diferencias en cuanto al distanciamiento de la realidad. Por ejemplo, en el célebre autor estadounidense encontramos a los protagonistas con una personalidad compleja, dibujada con una cantidad importante de matices que nos dejan conocer su esencia a profundidad, aspecto que a su vez denota el fuerte involucramiento del escritor. Con el autor mexicano no ocurre así, de manera sucinta los personajes *son lo que son* y hasta donde alcanzamos a conocerlos, lo que resulta adecuado en función de las inten-

ciones de Volpi de intervenir lo menos posible la realidad, cual si fuera *la verdad* el personaje principal, elemento que no logramos asir sino por el cúmulo de alteraciones que ha sufrido y que nos alejan de ella y nos sitúan en un espacio preciso para la duda.

Portada del libro
"Una novela criminal"
Jorge Volpi

En búsqueda del precariado

Por Andrea Gómez Martínez[1] y Fiorela Nathaly Monforte Chacón[2]

[1] Estudiante de la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Urbana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

[2] Estudiante de la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Urbana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

La propuesta teórica de Guy Standing[3]

El economista inglés Guy Standing (2011, 2013) argumenta que las tesis neoliberales[4] que se implementaron durante la década de 1980 favorecieron la *flexibilidad del mercado laboral*. Si no se insertaba tal flexibilidad, se generaría el fenómeno de la deslocalización debido a la cual, al incrementar el costo salarial, emigrarían la inversión y la producción de las empresas a lugares en los cuales los costos fueran mínimos.

[3] Este artículo forma parte de una investigación más amplia que las autoras están realizando para la tesis *La identificación del precariado en México: el caso de los empleados del supermercado Walmart–Tláhuac, 2020*, bajo la dirección del Dr. Julio Cesar Salas Torres.

[4] Siguiendo a David Harvey (2007:6): "El neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio".

La flexibilidad de la década de 1980 conjuntaba varias dimensiones. La flexibilidad salarial remitía al aceleramiento de los ajustes a los cambios en la demanda, particularmente a la baja. La flexibilidad del empleo significaba la capacidad sin costos para las empresas de modificar su nivel, particularmente a la baja, lo que representaba una disminución en la seguridad social y la protección del empleo. La flexibilidad en las labores y puestos de trabajo refería a la capacidad para desplazar a las personas empleadas a diferentes lugares de las empresas y para modificar las estructuras de empleo con la menor oposición y costo. La flexibilidad en la destreza se refería a la capacidad para ajustar de forma fácil las habilidades de los trabajadores.

La flexibilidad promovida por los economistas neoclásicos[5] daba como resultado el aumento progresivo de la inseguridad de las personas empleadas, costo a pagar ineludiblemente para mantener la inversión y el empleo. Conforme avanzaba el proceso de globalización y los gobiernos y las empresas de buena parte del mundo se aprestaban a flexibilizar las relaciones laborales, se multiplicaba el número de personas en trabajos inseguros. Al extenderse el empleo flexible se profundizaron e incrementaron las desigualdades. También la estructura de clase en la que se soportaba la sociedad industrial del pasado siglo XX se transformó en un fenómeno más complejo que incluyó la precariedad.

[5] De acuerdo con Morales (2019: página web): "La economía neoclásica es un enfoque de la economía que relaciona la oferta y la demanda con la racionalidad de un individuo y su capacidad para maximizar la utilidad o el beneficio. También utiliza ecuaciones matemáticas para estudiar diversos aspectos de la economía. Este enfoque se desarrolló en el siglo XIX, basado en libros de William Stanley Jevons, Carl Menger y León Walras, y se hizo popular a principios del siglo XX".

> La precariedad entendida como una *pauta cultural* no comienza ni finaliza con la temporalidad laboral. Nos encontramos ante un fenómeno transversal, interclasista e intergeneracional, que ha afectado las formas de regular, entender y definir las trayectorias laborales y biográficas de cada vez un mayor número de trabajadores. [La] precariedad constituye la consecuencia más palpable de esta nueva lógica del mercado (Gálvez Biesca, 2008: 212-213).[6]

Por ende, la precariedad procede de las necesidades y contradicciones del modo de producción citado, junto con un *empleo incierto*, es decir, una "relación laboral que descansa en una situación de continua incertidumbre para el trabajador en relación con la duración del empleo; relación y condición que, por otra parte, se ha visto obligado a aceptar" (Marshall, 1990, *cit. por* Guimenez, 2012: 142).

Desde otra postura, Robert Castel (2013) ubica el centro de la transformación en el nivel de la organización del trabajo que se convierte en un deterioro del estatus profesional. La precariedad se da al interior del empleo y viene a insertarse en el desempleo de las personas. Ya no es posible concebir la precariedad como un pésimo instante por el que hay que atravesar antes de hallar un trabajo estable, dado que hay un número creciente de personas que se emplaza en la precariedad es que pasa a instituirse en un estado permanente. Esto es, para Castel, un efecto de la transformación del sistema capitalista.

> En efecto, creo que, desde el inicio de los años 1970, salimos del capitalismo industrial que se había implantado en la Europa occidental durante un siglo y medio. Hacia fines de este período, logramos encontrar un equilibrio relativo,

[6] Los corchetes son nuestros. A partir de este momento cualquier añadido a las citas corresponden a la fuente consultada, salvo que se mencione lo contrario.

> bien digo, relativo, entre los intereses del mercado, la productividad, la concurrencia y un cierto número de protecciones y de seguridades respecto al trabajo. En mi opinión, la crisis, que inicialmente pensamos como algo provisorio, esperando la reactivación, comienza a aparecer más como un cambio de régimen del capitalismo. Aún no estamos en condiciones de poder definir bien ese cambio, pero con la exacerbada concurrencia que se ha desplegado a nivel mundial, tenemos que vérnosla con un capitalismo más salvaje, menos regulado. Desde el otoño de 2008, el último episodio de la crisis, con sus catástrofes financieras, ilustra bien esta evolución (Castel, 2013: entrevista).

Para Robert Castel, el precariado corresponde a una nueva condición salarial o, mejor dicho, infra-salarial, que va más allá del convencional empleo y sus garantías, implicando que las categorías sociales desfavorecidas –básicamente obreros– no sean ya las únicas en ser afectadas por la expansión de la precariedad.

Sí, los obreros menos calificados, los jóvenes que intentan por primera vez entrar en el mercado del trabajo son, en términos cualitativos, las categorías más afectadas por la expansión de la precariedad. Sin embargo, pienso que no hay que olvidar por eso que la precarización es una suerte de línea de fractura que atraviesa el conjunto de nuestra sociedad. Existe una precariedad de "gama alta", que alcanza una parte de las clases medias y de los altos diplomados. Para aprehender la amplitud de la transformación hay que incluir también ese fenómeno (Castel, 2013: entrevista).

Como puede apreciarse, Castel (2013) no aborda una categoría social como Guy Standing (2011, 2013), sino que restringe su significado y lo equipara con una precariedad que persiste a través del tiempo, pues, para este pensador, "al revés de las políticas actuales, el desafío a resaltar es el de conciliar la inestabilidad del empleo

con la instalación de nuevos derechos" (Castel, 2013: entrevista).

En principio, el término *precariado* se formuló teniendo en cuenta grupos sociales que tenían problemas para encontrar un empleo y contar con un trabajo estable y seguro. Se trata de segmentos que se aproximan peligrosamente a un estado de exclusión social y que se acercan al denominado lumpemproletariado de Marx, "ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida, está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras" (Marx *y* Engels, 2011:44). Ciertamente, los grupos sociales del *precariado* en ocasiones logran ser los grandes triunfadores de las sociedades postindustriales del conocimiento y la educación, pero la mayoría de las ocasiones sólo consiguen sobrevivir –ofertando su fuerza cognitiva de trabajo–, evitándose hundirse en una profunda precariedad como amenaza intrínseca (Mayos Solsona, 2013).

Jan Breman (2014), a partir de la crítica hacia el precariado como concepto espurio, hace un acercamiento de mayor profundidad al término. Sus orígenes etimológicos se hallan en el latín *precari*: pedir, rezar, rogar; en lo que subyace inseguridad, dependencia del favor de otro, inestabilidad, exposición al peligro; con una incierta permanencia. La precaria situación del trabajo se reconoció en el siglo XIX como un estado que define la proletarización en el sentido clásico: sujetos despojados de los medios para sobrevivir vinculados a la tierra, por lo que los trabajadores únicamente podían sobrevivir vendiendo su fuerza de trabajo; la precariedad de sus medios de subsistencia es mencionada en el *Manifiesto del Partido Comunista*: "Como resultado de la creciente competencia

de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales que ella ocasiona, los salarios son cada vez más fluctuantes; el constante y acelerado perfeccionamiento de la máquina coloca al obrero en situación cada vez más precaria" (Marx *y* Engels, 2011:42).

> En la tradición católica, mientras tanto, *precarità* también se refería a un orden basado en las donaciones. En la década de 1990, en Francia, *précarité* describía la situación de aquellos que vivían al día, en medio de un elevado desempleo juvenil y trabajos basura; el sentido de peligro se intensificó en las protestas masivas de 1995. En Italia, el inevitable neologismo *il precariato* –combinando "precario" con "proletario"– había sido acuñado no mucho después de las protestas de Génova contra el G8 en 2001. Fue enarbolado como un eslogan por militantes *postoperaisti* en Milán que organizaron a trabajadores eventuales en un Primero de Mayo alternativo en 2004 (Breman, 2014:148).

Breman (2014) cuestiona el concepto de precariado en cuanto clase social al compartir únicamente los regímenes laborales o modos de organizar la economía, dado que no conllevan formaciones de clase por compartir únicamente situaciones laborales de contratos temporales o a tiempo parcial. Para Breman (2014), la situación resulta de la flexibilidad laboral que ha agravado las condiciones de empleo, depreciando el papel del trabajo y debilitando la acción colectiva solidaria, acción que no se circunscribe "a defender tan sólo su meta particular, sino que existe un horizonte compartido, una aspiración de transformación social de más amplio alcance. Esta es una de las singularidades que [la] separa de la filantropía de carácter individual y refuerza su dimensión pública" (Funes Rivas, 1995:30).[7]

[7] Los corchetes son nuestros.

Otra crítica de Breman (2014) deriva de que Guy Standing se ha focalizado en los países desarrollados cuando en otros países, como la India, el 90% de la población se encuentra en condiciones de economía informal. Frente a esta crítica, Standing ha respondido lo siguiente:

> He argumentado con vehemencia que no tiene ningún sentido analítico meter a campesinos, pequeños productores, vendedores ambulantes y trabajadores ocasionales bajo una noción unívoca de sector informal. Eso es lo que hace Breman cuando dice que "más del 90 por 100" de los trabajadores hindúes se hallan en la economía informal. Habiendo proclamado la falta de definición de precariado, él no ofrece ninguna definición de los conceptos que utiliza, por ejemplo "sector informal", "regímenes laborales", "clase obrera". Además, contradictoriamente utiliza clases obreras [en plural], mientras argumenta que la clase obrera no debe ser dividida (Standing, 2014:13).[8]

Por último, Breman (2014) destaca la variedad de trabajos o empleos de índole precaria o informal, pero aduce al mismo círculo vicioso de estancamiento. Sin embargo, Standing le responde que hay aspectos de las relaciones de producción específicas del precariado que el mismo Breman ignora de forma intencionada.

> El precariado, generalmente, debe emplear muchos más recursos en trabajo no remunerado, "trabajo para buscar trabajo", de lo que jamás lo hizo el proletariado. Este último era explotado en el lugar de trabajo, en tiempo de trabajo remunerado. Normalmente, el actual precariado debe dejarse la piel en el trabajo y además trabajar fuera de las horas o de los días de trabajo remunerado. Estos, además, tienen que dedicar mucho tiempo, al margen de

[8] Los corchetes son nuestros.

> su trabajo, a buscar trabajo a través de papeleos burocráticos, haciendo colas, rellenando impresos, reciclándose, etcétera. Esta serie de factores otorgan al precariado estas relaciones de producción distintivas. Para Breman [...] decir que el precariado es sencillamente lo mismo que el proletariado es no entender todas estas diferencias (Standing, 2014:9).

Guy Standing enfatiza que el precariado es una clase social en formación. Así, define al precariado como un grupo socioeconómico con características propias que le permiten identificar si una persona pertenece a éste o no, como un *tipo ideal* (Standing, 2013:26).[9] En esta tesitura, el precariado se describe como un neologismo que combina el adjetivo *precario* y el sustantivo *proletariado*, sentido que Standing usa en sus textos. Inclusive, agrega que el precariado global no es aún una clase en el sentido marxista, al hallarse internamente dividido y conjuntado sólo por su miedo —término que se le confiere a la incertidumbre, "a nuestra ignorancia con respecto a la amenaza y a lo que hay que hacer (a lo que puede y no puede hacerse) para detenerla en seco, o para combatirla, si pararla es algo que está ya más allá de nuestro alcance" (Bauman, 2008: 10)—. Pero se trata de una clase en formación, que se aproxima a la conciencia de una vulnerabilidad común. No únicamente se integra

[9] Conviene aclarar que para Georg Jellinek, "el tipo ideal tiene un carácter esencialmente teleológico: no es algo que es, sino que debe ser; es un ideal, un momento de lo que debe ser" (Fariñas Dulce, 1989:114), mientras que para Max Weber el método tipológico para la elaboración del tipo ideal expone "cómo se desarrollará una forma especial de conducta humana, si lo hiciera con todo rigor con arreglo al fin, sin perturbación alguna de errores y afectos, y de *estar* orientada de un modo unívoco por un solo fin (...). Pero la acción real sólo en casos raros [...], y eso de manera aproximada, transcurre tal como fue construida en el tipo ideal (respecto a la finalidad de tales construcciones)" (Weber, 2002:9). A este último sentido es al que Standing se adscribe.

de aquellas personas que se encuentran en un empleo inestable, pese a que muchas son eventuales, trabajan a tiempo parcial, están en centros de atención al cliente o en servicios deslocalizados. El precariado se integra de quienes tienen la sensación de que su vida cotidiana y sus identidades están hechas de retazos deshilvanados, con los que no pueden construirse una historia de vida o dotarse de una formación profesional satisfactoria, articulando formas de trabajo y tareas, juego y momentos de ocio de una manera sostenible; de aquellos trabajadores "precarios con carreras universitarias [que] no se sienten cómodos definiéndose como clase obrera, pero como no tienen propiedades ni salario, tampoco se sienten a gusto bajo la etiqueta de clase media, [teniendo una] confusión identitaria relacionada con inconsistencias de las autodefiniciones de los padres y sus descendientes" (Standing, 2014: 12).[10]

En definitiva, el precariado de Guy Standing se percibe como un colectivo sumamente heterogéneo de personas migrantes, personas trabajadoras sobrecualificadas o infracualificadas, madres solteras, personas jóvenes procedentes de zonas deprimidas, personas paradas de larga duración, entre otras, cuyo mínimo común denominador es su *estatus truncado* resultado de su exposición extrema a los vaivenes del mercado, "que consideran que se les niega un futuro, que se les deniega la posibilidad de construir una vida y una carrera profesional, que se rompe la promesa de progreso individual basada en la educación. Experimentan una sensación de privación relativa o frustración de estatus" (Standing, 2014: 14).

[10] Los corchetes son nuestros.

Referencias

Bauman, Z. (2008). *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires: Paidós.

Breman, J. (2014, enero-febrero). "Un concepto espurio". en *New Left Review*, Segunda Época, núm. 84. Ecuador: New Left Review Ltd./Instituto de Altos Estudios Nacionales, pp. 143-152.

Castel, R. (2013, 14 de julio). "La precariedad se ha vuelto un estado permanente" (entrevista), en *Pétalos en las grietas. Programa educación en contextos de encierro del Consejo de Educación Secundaria*. Uruguay: Consejo de Educación Secundaria. Disponible en https://petalosenlasgrietas.blogspot.com/2013/07/robert-castel.html

Fariñas Dulce, M. J. (1989). *La sociología del derecho de Max Weber*. México: IIJ-UNAM.

Funes Rivas, M. J. (1995). *La ilusión solidaria: Las organizaciones altruistas como actores sociales en los regímenes democráticos*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Gálvez Biesca, S. (2008). "El movimiento obrero en la España del tiempo vivido: del 'sujeto político' al nuevo 'precariado'", en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 30. España: Universidad Complutense de Madrid, pp. 199-226.

Guimenez, S. (2012). "Neoliberalismo y precariedad laboral en el Estado argentino (1990-2007)", en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 1-2, núm. 135-136. San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica, pp. 141-150.

Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

Marx, Carlos *y* Engels, Federico (2011 [1847-1848]). *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx.

Mayos Solsona, G. (2013). "Cognitariado es precariado. El cambio en la sociedad del conocimiento turboglobalizada". En: Román, B. *y* Castro, G. de (*coords.*). *Cambio social y cooperación en el siglo XXI [vol. 2]. El reto de la equidad dentro de los límites económicos*. Madrid: EDUCO, pp. 143-157.

Morales, R. (2019). "¿Qué es la Teoría Neoclásica de la Economía?". En: *lifeder.com* (página web). Estonia: Lifeder.com Media OÜ. Disponible en https://www.lifeder.com/teoria-neoclasica-economia/

Standing, G. (2011). *The Precariat: The New Dangerous Class*. Londres: Bloomsbury Academic.

_____ (2013). *El precariado: una nueva clase social.* Barcelona: Pasado y Presente.

_____ (2014, otoño). "Por qué el precariado no es un "concepto espurio"". En: *Sociología del Trabajo*, Nueva Época, Núm. 82. Madrid: Siglo XXI, pp. 7-15.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2ª ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Una mirada al papel de la mujer latinoamericana en el punk

Por Rogelio Dueñas

Hablar de la escena punk subterránea latinoamericana es zambullirse en un vasto universo donde, muchas de las veces, la ruptura y radicalidad quedan inmovilizadas en algún panfleto hecho canción, sin llegar a encarnar un espacio real de organización y lucha. Es asomarse a una escena que a pesar de pendular entre banderas libertarias y discursos de igualdad, sigue siendo nido de masculinidades empecinadas en reducir a un plano secundario y de subordinación a las mujeres que se adentran en las aguas de este mundo alternativo. Así, regidos por lo que parece ser un pacto tácito, muchos de los hombres que aquí se conglomeran sabotean la rábida creatividad de las mujeres punks al limitar su presencia dentro de los espacios destinados para la difusión de las producciones culturales nacidas dentro de la escena, pretendiendo de esta manera que sean las voces masculinas las únicas que cobren eco mientras las mujeres desempeñan un papel mucho menos activo y mantienen en silencio sus interpretaciones de la realidad. Por fortuna, la historia demuestra que poco han valido sus esfuerzos, pues al indagar en los archivos del punk latinoamericano nos encontramos con varios casos en los que la mujer fue protagonista de momentos clave para la construcción y consolidación de dicha escena.

La Zappa, Virginidad Sacudida y SS-20

Casi una década antes de que surgiera el movimiento riot grrrl, en la escena latinoamericana ya se gestaban bandas lideradas e incluso conformadas en su totalidad por mujeres, quienes buscaban abrirse paso en una escena cada vez más misógina y hacerle frente a una sociedad criminalmente machista. Tal es el caso de Virginidad Sacudida, banda mexicana conformada por tres mujeres y nacida a mediados de los 80's en la Ciudad de México, siendo liderada por su vocalista Patricia Moreno, mejor conocida como "La Zappa"; quien decidió plantarle cara a los rancios preceptos de la moral hegemónica con organización y furiosas letras cargadas de inconformidad hacia un sistema patriarcal que busca hacer de las mujeres un producto más para consumo masculino:

> Pinche virginidad, / virginidad sacudida/ ¡tú estás podrida! / Movimientos bruscos, / virginidad sacudida / ¡Sin valor! / ¡Sin valor! / A tu edad la tienes, / otras ya la pierden, / ¿para qué presumes, / si de nada sirve? / ¡Virginidad sacudida! / ¡Tú estás podrida! / ¡Virginidad sacudida! / ¡Tú estás podrida!/ Te califican sexualmente. / ¡Escúpelos / y exige que te cataloguen mentalmente! / ¡Virginidad sacudida!

Asimismo, La Zappa formó una organización denominada C.H.A.P.S. (Chavas Activas Punk's) enfocada en la reflexión y acción política femenina dentro del punk, en donde varias adolescentes de la Ciudad de México y zonas aledañas se reunían para trabajar en torno a la elaboración y publicación de un fanzine en el que abordaban diversos temas relacionados con la subjetividad femenina y la conquista de derechos para las mujeres. De igual forma, las C.H.A.P.S. organizaban conciertos de punk en diversos locales de la Ciudad de México, a la vez que hacían circular

su fanzine en el Tianguis Cultural del Chopo. Toda esta organización les valió ser objeto de recriminaciones y burlas por parte de miembros de otros colectivos punks (conformados en su mayoría por hombres), quienes las acusaban de querer polarizar esta incipiente escena con sus ideas feministas; tal y como lo declarara La Zappa durante una entrevista realizada en 1988 por la Dra. Maritza Urteaga:[1]

Zappa: Ayer salió en la plática del *CCRFP* (*Colectivo Cambio Radical Fuerza Positiva*) el que nosotras los marginábamos. Luego saltaron bromas sobre nuestra organización y nos dijeron que éramos anti-hombres, que por qué nos organizábamos aparte. Nosotras les dijimos que los problemas como mujeres son diferentes a los problemas de los chavos, ¿no? Que nosotras tratábamos de darnos una explicación sobre rollos de tal naturaleza: el embarazo, de desarrollo mental y físico de la mujer y que todo eso no tendría por qué interesarles a ellos o sí interesarles, pero, primero los debemos platicar entre nosotras, no es un rollo de querer que ellos no escuchen, pero es que siempre entre chavas, entre nosotras hay más... O el rollo del aborto, ellos no pueden salir embarazados y menos abortar y nos organizamos porque vimos que casi no había comunicación.

Lo anterior deja una vez más de manifiesto cómo el sexismo y la misoginia han acompañado al punk subterráneo desde su nacimiento. No obstante, La Zappa continuó con sus proyectos artísticos y de concientización. Dio fin a Virginidad Sacudida para iniciar como vocalista con *SS-20 (Secta Suicida Siglo 20)*, con quienes logró grabar un longplay homónimo en formato vinil, mismo que hoy en día es considerado un disco de culto y que ha sido reedi-

[1] Urteaga, Maritza (1996). Chavas activas punks: la virginidad sacudida en Estudios Sociológicos del Colegio de México, Vol. XIV, núm. 40, p. 112.

tado en un par de ocasiones, una de ellas en formato CD. Su intensa actividad junto a SS-20 se prolongaría durante algunos años más, mientras continuaba participando en la organización de talleres de sexualidad junto con otras mujeres, así como en diversas actividades artísticas en pro de los derechos de la mujer. Cabe destacar que La Zappa ha participado en más de una ocasión en distintos proyectos de cine documental, entre los que destacan *¿Cómo ves?*, *Ciudad Adicta*, *La década podrida*, *Gritos Poéticos de la Urbe* y *Las chavas: El primer aullido*.

Hoy en día, La Zappa reside en la aguerrida colonia San Felipe de Jesús, al norte de la Ciudad de México. Es vocalista del grupo Convulciones y se gana la vida mediante la confección de ropa alternativa, pues ella misma ha declarado haber encontrado en la autogestión una alternativa al trabajo asalariado.[2] Su activismo y presencia dentro la escena punk mexicana de los años 80's fue fundamental para que las generaciones venideras de mujeres encontraran una escena sin tantos prejuicios, con mucha más apertura hacia el trabajo musical de las mujeres.

María T-Ta, Empujón Brutal y La Concha Acústica

Mientras La Zappa incordiaba y reventaba los tímpanos de los punks falócratas chilangos, a finales de 1986 en Lima, Perú, nacía *Empujón Brutal*; banda que tenía como vocalista a Patricia Roncal, conocida en el mundo del punk limeño como María T-Ta. Así, en medio de un clima de

[2] Suárez, Eduardo (2018). "Zappa Punk, pionera del punk en México", en *Revista Corónica*. Disponible en: *https://www.revistacoronica.com/2018/01/zappa-punk-pionera-del-punk-en-mexico.html*

terror instaurado por el gobierno de Alan García y la guerrilla fundamentalista Sendero Luminoso, la escena punk peruana cobraba fuerza y atestiguaba el nacimiento de una mujer legendaria que, al igual que La Zappa, combinaba su trabajo musical con la publicación de fanzines; naciendo así *Punto de Placer*, una publicación dirigida por María y que se volvería elemental para conocer la ruta de la denominada movida subterránea limeña. Su formación teatral y dancística la llevaron a realizar presentaciones en las que el histrionismo jugaba un papel vertebral, pues como la misma María llegó a comentar en una entrevista, los temas eran interpretados por personajes femeninos caricaturizados que expresaban las situaciones por las que atraviesan las mujeres. Sin embargo, esto no fue del todo comprendido dentro de la escena, lo que causó malestar y ocasionó que en más de una ocasión la ridiculizaran gritándole *poser* durante sus presentaciones. A pesar de ello, María T-Ta cobró mucha notoriedad. Sin embargo, el hecho de que una chica se apropiara de un espacio dentro del movimiento, así como de los escenarios para lanzar canciones contra el conservadurismo social no dejaba de causar escozor entre los punks, pues todo parece indicar que eso era "trabajo de hombres".

Así pues, las letras escritas por María T-Ta representaron una clara afrenta contra el patriarcado, sin importar de donde viniera. Aquí un fragmento de *El amor es gratis*, en donde podemos apreciar una clara crítica hacia el modelo tradicional de familia latinoamericana:

> Y me dice mi mamá, "no te quites el disfraz, ya verás que al matrimonio llegarás, y por la Avenida Arequipa no andarás". Y me dice mi papá, "a tu cama sola y temprano regresarás, y a la calle sin tu hermano no saldrás". Me comenta mi abuelita, "en los tiempos de Pepita, así no eran las putitas". Ya las primas y las tías, chismoseando a las ve-

> cinas se preguntan todo el día, "¿en qué andará metida?" Y mis amigas me marginan, con sus celos y su envidia, ni siquiera se imaginan qué es tener vagina. En cuclillas y a escondidas, para gozar de la vida con mi costillo, confundida ya nos duelen las rodillas.

La persecución por parte del Estado peruano hacia Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru se intensificaba, lo que llevó a las fuerzas policiales a organizar redadas en los conciertos de música punk, pues habían determinado que las guerrillas utilizaban esta escena para reclutar militantes. Al respecto, el antropólogo Shane Greene escribe lo siguiente:

> A fines de los ochenta, la escena punk, originalmente un espacio underground para la expresión de la rebelión juvenil de la clase media de Lima, también se convirtió en un espacio altamente cargado que reflejaba directamente las ideologías políticas en disputa que circulaban en todo el país. Sendero y el MRTA vieron en la escena punk un lugar fértil para distribuir propaganda política y reclutar a posibles militantes. De hecho, para los noventa, docenas de punks peruanos terminaron muertos, desaparecidos, encarcelados o buscando refugio en el extranjero por miedo a la persecución política.[3]

Así, en 1986, María T-Ta fue secuestrada por las fuerzas antiterroristas peruanas acusada de tener nexos con la guerrilla y llevada a las instalaciones de la DIRCOTE (Dirección Contra el Terrorismo) para luego ser torturada. Esta experiencia la dejó plasmada en el segundo número de *Punto de placer*. Al respecto, María T-Ta llegó a comentar lo siguiente en una *entrevista* realizada por el periodis-

[3] Greene, Shane (2012). "Hay chicas a las que les gusta tirar: los límites del feminismo punk en el Perú de los ochenta", en *Revista Tabula Rasa*, p. 70.

ta Álamo Pérez Luna y que luego fuera integrada en 1996 para el programa de televisión La Revista Dominical:

> Yo he tenido la oportunidad, la feliz oportunidad de estar presa pues...Y me acuerdo, pues, que atentaron, pues, contra mis derechos como persona, ¿no? Claro, sin dejarme marcas. Estuve en una pequeña tortura de cinco horas. Me vendaban, me asfixiaban, me metieron la cabeza al wáter, me empujaban, me mareaban. Todo. Y me decían palabras gruesas, así como 'iputa!' Y un montón de vainas. Pero adentro de mí yo me reía, porque esa agresión está en todas partes. En los mismos conciertos tus mismos patas [amigos] te dicen todo eso, ¿no?

Continuando con su lucha contra las normas de género impuestas, María T-Ta formó a finales de 1987 un proyecto musical integrado exclusivamente por mujeres al que llamó *La Concha Acústica*, el cual fue recibido dentro de la escena con agresiones físicas y verbales, tal y como lo dejó de manifiesto en una entrevista la investigadora Fabiola Bazo:

> La recepción [de la banda] fue terrible. Las agredieron físicamente, las insultaron. Y qué insultos, ¿no? Puta, perra, pacharaca. Eran insultos que tienen una connotación de género, que solo se los puedes dar a una mujer. O si se los das a un hombre es para feminizarlos, para devaluarlos.[4]

Para el año siguiente, *La Concha Acústica* desapareció, y sólo un año más tarde, María T-Ta también lo haría, pues decidió cortar con la escena *subte* al emprender un viaje a Alemania, donde permanecería hasta su muerte en 2012.

---

[4] Rodríguez, Luis (2020). "Una transgresión llamada María T-Ta", en *Garaje del Rock*. Disponible en: *https://garajedelrock.com/articulos/una-transgresion-llamada-maria-t-ta/*

Así, es inútil e insultante seguir pensando en masculino al hablar de punk latinoamericano. Las mujeres mucho han trabajado en esta escena como para que se les niegue su lugar en la historia. Como hemos visto, incluso les ha costado sangre.

La mujer punk en la actualidad: El caso de *Áspides* y *La obra del capitalismo*.

Los cambios que se generaron en la escena punk, gracias a los esfuerzos que las mujeres de la vieja escuela emprendieron con el fin de generar espacios en los que pudiera discurrir con mayor seguridad, son innegables. No obstante, la violencia de género sigue siendo un fenómeno constante en la escena punk latinoamericana actual; y su erradicación forma parte de la agenda política de las mujeres que en esta escena cada vez cobran más fuerza. Y la evidencia la tenemos con Áspides, una agrupación anarcopunk (conformada mayormente por mujeres) oriunda de Santiago de Chile, que con su álbum titulado *La obra del capitalismo* nos recuerdan que el enemigo a vencer sigue siendo la dupla capitalismo/patriarcado. Así, en este material integrado por nueve potentes tracks que hacen honor al viejo adagio de *play fast or die*, abordan temáticas de suma vigencia y relevancia: la mujer como objeto en la sociedad de consumo, la destrucción de los ecosistemas como consecuencia de la rapacidad empresarial, los estereotipos de género y la zombificación de la sociedad a causa de las redes sociales; cerrando con un tema titulado *Kurdistán*, dedicado a las mujeres que conforman las Unidades de Protección Popular que luchan contra el Estado Islámico.

En definitiva, considero que estamos ante un trabajo que vale la pena ser difundido y escuchado a todo volumen, hasta que se nos desprendan los prejuicios y los

falsos valores que aún nos unen a la moral burguesa. Sin duda, pretender que la mujer dentro del punk se limite a figurar como *groupie* o simple espectadora es una insensatez. Y aquellos que estamos relacionados de alguna manera con esta escena tenemos la responsabilidad de frenar y evidenciar cualquier atisbo de sometimiento hacia las mujeres. Hay mucho trabajo por hacer. Y podríamos comenzar por hacer eco de la rabia femenina.

El americanime Los Jóvenes Titanes (Teen Titans)

Por Francisco Octavio Valadez Tapia[1]

[1] Licenciado en Comunicación y Cultura por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Licenciado en Ciencia Política y Administración Urbana por la UACM. Maestro en Ciencias Sociales, con Especialidad en Estudios Políticos, por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Doctorando del Posgrado en Estudios de la Ciudad de la UACM. Estudiante de la Licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas de la UACM.

Breve análisis desde la sociología de la producción de los mensajes

La sociología de la producción de los mensajes (SPM) es un paradigma para el estudio de la producción mediática, siendo esta última la primera dimensión del proceso de la comunicación –las otras dos dimensiones son los mensajes y la recepción–. Considerando que la pregunta central de la cual parte la SPM consiste en: "¿Qué factores, desde dentro y desde fuera de las organizaciones de medios, afectan el contenido de los mensajes?" (Shoemaker *y* Reese, 1991:1 *cit. por* Lozano Rendón, 1997:58), es que bajo dicho marco teórico se realiza en este artículo un breve análisis de la producción de *Los Jóvenes Titanes* –o *Teen Titans*, en inglés– a partir de la condicionante individual del sexo y de los valores pro-

fesionales que son inherentes a quienes realizaron dicho producto comunicativo.[2]

La serie *Los Jóvenes Titanes* trata del equipo formado por los superhéroes adolescentes *Robin*, *Cyborg*, *Raven*, *Starfire*, *Chico Bestia* –o *Beast Boy*, en inglés– y *Terra* –esta última parte del equipo sólo por un breve tiempo–. El equipo tiene sus cuarteles generales en la *Torre Titán* –un edificio con forma de T– y defienden *Jump City* –una metrópoli que tiene un vago parecido con la ciudad estadunidense de San Francisco– que se supone está en la costa oeste de Estados Unidos.

Los Jóvenes Titanes está basada en el cómic de la década de 1980 *The New Teen Titans* de Marv Wolfman y George Pérez. La serie ha tenido algunas críticas de fanáticos de la historieta original y de los *otakus*,[3] pues ambos sienten que la apariencia visual de *anime* –animación japonesa– está fuera de lugar y no es otra cosa que asunto de mercadotecnia.

El argumento principal de las dos primeras temporadas de *Teen Titans* puso su atención en el personaje antagónico *Slade* y su intención de que *Robin* fuera su aprendiz; en tanto que la tercera temporada trató del vínculo entre *Cyborg* y el personaje antagónico *Hermano*

---

[2] Los productos comunicativos refieren tanto a creaciones simbólicas que aluden a territorios culturales, en los cuales emergen y se desarrollan tales creaciones, como a dispositivos técnico-industriales, que son sus condiciones materiales que permiten su existir (Martínez Flores *y* Valadez Tapia, 2012).

[3] De acuerdo con Luz Olivia Domínguez Prieto (2016: conferencia): "Para el caso de México y el resto de América Latina el término *otaku* se adapta por lo general para referir a los conocedores del *manga* y del *anime*, y hemos preferido su uso para tener una precisión más allá de solamente referirnos al *fandom*, puesto que el *fandom* englobaría otros pasatiempos más allá de los que se desprenden de la cultura japonesa contemporánea, pero sobre todo lo empleamos porque para muchos individuos, también es importante señalar que, se trata de un elemento auto-descriptivo, ellos mismos se asumen como parte de una cultura *otaku*".

Sangre (*Brother Blood*), que terminó con la conformación de un nuevo grupo paralelo de *Teen Titans*. Por su parte, la cuarta temporada se desarrolló en torno a una profecía que advertía sobre la intervención de *Raven* para acabar con el mundo. La quinta y última temporada giró en torno a la denominada *Hermandad del Mal*, una organización criminal que captura jóvenes superhéroes relacionados con antiguos enemigos de *Los Jóvenes Titanes* originales.

En un principio, la serie fue pensada como una suerte de versión juvenil de la *Liga de la Justicia*,[4] ya que reunía a los compañeros adolescentes de los principales miembros de dicho grupo, tales como *Robin*, *Kid-Flash*, *Wonder Girl* o *Aqualad* —asistentes de *Batman*, *Flash*, *Wonder Woman* y *Aquaman*, respectivamente—, sin embargo, más tarde comenzaron a incluir personajes propios, como *Raven*, *Cyborg* y *Starfire*, que no estaban directamente relacionados con otros superhéroes.

Aunque difícilmente se le pueda considerar a la altura de otras series como las de *Batman* de 1992 o *La Liga de la Justicia* de 2001, no por ello *Jóvenes Titanes* deja de ser interesante, con una animación de calidad y una distinguible influencia japonesa que, no obstante, le otorga algunos de los mejores toques de comedia. En los episodios se combina la aventura juvenil y la intriga urbana[5] con un tono que puede variar de la comedia al drama.

Ahora bien, a partir de la información que se muestra

[4] La *Liga de la Justicia* (*Justice League of America*) es un cómic –posteriormente adaptado a dibujos animados–, propiedad de la empresa estadunidense DC Comics, que presenta "un equipo de superhéroes que incluía a la Mujer Maravilla (Wonder Woman), Flash, Linterna Verde, Aquaman, Detective Marciano y otros, reunidos para luchar juntos contra el supervillano del mes" (Kakalios, 2006: 63).

[5] Siguiendo a Manuel Delgado (1999:23), lo urbano refiere a "un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres relacionales deslocalizadas y precarias".

en el Cuadro 1 se realizan algunas consideraciones que tienen que ver con *Los Jóvenes Titanes* en cuanto a lo que a la dimensión de su producción concierne, retomando para ello algunos aportes de la sociología de la producción de los mensajes.

Cuadro 1. Información general de Teen Titans

Autores:	Sam Register y Glen Murakami
Directores:	Michael Chang y Ciro Nieli
Diseñador de personajes:	Norm Ryang
Música:	Michael McCuistion
Género:	Superhéroes / Serie / Americanime / Combinación Timmverso – Modelo Tartakovsky
Año:	2003
Empresa:	Warner Bros.
Emisión original:	Cartoon Network || Desde 19/07/2003 – Hasta 16/01/2006
Retransmisiones:	Cartoon Network – Canal 5 de Televisa (México)
Episodios:	65 episodios de 22 minutos en promedio
Películas:	– Problema en Tokyo (Trouble in Tokyo) – ¡Los Jóvenes Titanes en Acción! vs. Los Jóvenes Titanes (Teen Titans vs Teen Titans Go!)
Especial:	El Episodio Perdido (enero, 2005) (The Lost Episode)
Opening y ending:	Teen Titans Theme interpretado por Puffy AmiYumi

Fuente: Elaboración propia.

En primer lugar, se ha de precisar que si una de las condicionantes individuales que más incidencia tiene en la creación y producción de programas y productos audiovisuales es el sexo, puesto que, "dadas las importantes diferencias en la socialización de hombres y mujeres en la mayoría de las sociedades, es lógico encontrar contrastes en los énfasis, ángulos y percepciones de los mensajes según hayan sido producidos por comunicadores de uno u otro género" (Lozano Rendón, 1997: 62). En el caso de *Los Jóvenes Titanes*, esto es de suma relevancia, ya que la mayoría de quienes participaron en este proyecto son hombres –empezando por los autores Sam Register y Glen Murakami–, lo cual explica en buena medida que el papel central de la serie sea ocupado por personajes masculinos, ya sean presentados como buenos, como *Robin*, o verdaderas mentes malignas, como *Slade*, pues los responsables de la serie trasladan a ésta un estereotipo[6] dominante: "es un hombre; por lo tanto, es fuerte y racional" (Vela Barba, 2012:51). No obstante, resulta oportuno señalar que, considerando que *Teen Titans* va destinada hacia niños y niñas, fue preciso que también se empleara la parte femenina dentro del proyecto. Así lo demuestra el hecho de que, en la serie, de forma continua se insertaran los personajes de *Starfire* y *Raven*, y que el tema musical sea interpretado por el grupo japonés *Puffy AmiYumi*, el

[6] Respecto a los estereotipos, Rebecca Cook y Simone Cusack señalan que: "Asignar estereotipos es parte de la naturaleza humana. Es la forma en la que categorizamos a las personas, con frecuencia inconscientemente, en grupos o tipos particulares, en parte para simplificar el mundo que nos rodea. Es el proceso de atribuirle a un individuo características o roles únicamente en razón de su aparente membresía a un grupo particular. La asignación de estereotipos produce generalizaciones o preconcepciones concernientes a los atributos, características o roles de quienes son miembros de un grupo social particular, lo que significa que se hace innecesario considerar las habilidades, necesidades, deseos y circunstancias individuales de cada miembro" (Cook *y* Cusack, 2010: 1).

cual está integrado por Ami Onuki —originaria de Tokio— y Yumi Yoshimura —proveniente de Osaka—, intentando que la serie advirtiera —aunque fuera mínimamente— sobre lo dañino que son aquellas ideas que sustentan la inferioridad o superioridad de *cualquiera* de los sexos o las funciones estereotipadas de mujeres y hombres.

En segundo lugar, retomando que si bien "los valores profesionales parecerían pertenecer al nivel de los condicionantes individuales [...], la mayoría de los autores los sitúan en un nivel distinto, debido a que son las instituciones de medios las que imponen códigos de conducta y aspiraciones de profesionalismo a sus comunicadores" (Lozano Rendón, 1997:68), es menester relacionar esto —los valores profesionales— con el objetivo que guió la realización de *Los Jóvenes Titanes*, ya que según Glen Murakami —autor y productor de la serie—: "*Con Teen Titans queríamos crear una nueva visión de las series de animación de superhéroes. [...] Estamos intentando contar historias en las que los niños se vean reflejados, mostrando problemas que los adolescentes reales tienen*" (Murakami *cit. en* Asociación MundoPlus TV, 2005: página web). Asimismo, el productor estadunidense señala que: "*El look de Teen Titans es diferente al de cualquier otra serie creada para el mercado americano u occidental porque ninguna otra serie ha estado tan profundamente influenciada por el anime*" (Murakami *cit. en* Asociación MundoPlus TV, 2005: página web),[7] sin embargo, esto no estaría completo si no se toma en cuenta que para el productor de televisión estadunidense Sam Register: "la idea de crear el show fue [porque] se dio cuenta de cómo los niños de ahora crecen con el *manga* y el *anime* y decidió 'reencontrarlos con sus raíces'" (Register *cit. en* Pikaflash, 2005: página we-

[7] Las cursivas son del original.

b),[8] raíces que, dado lo expuesto en el Cuadro 1, fueron establecidas por la compañía que produce la serie: Warner Brothers.[9]

De esta forma, dicho *reencuentro con las raíces* dio como resultado un nuevo género conocido como *americanime* o combinación *Timmverso – Modelo Tartakovsky* en donde se combinan los trazos del dibujo americano al estilo del dibujante Bruce W. Timm, en donde resalta la elegancia de trazos, la exquisita síntesis de las formas y la dinámica solidez de los personajes, aunque también "prima el hiperrealismo y el color, y, claro está, los héroes y heroínas con músculos hasta en las cejas" (Wang, 2003:5), con los trazos propios del *anime* japonés, en donde lo sobresaliente son:

> Ojos exageradamente grandes, pelos de colores imposibles, una estética entre *vamp* e infantil, [además de que los] dibujos a simple vista [son] sin rasgos orientales, de ojos y cabezas grandes y con unos cuerpos que oscilan entre lo andrógino total o los atributos hiper desarrollados, es decir, en caso de las chicas, curvilíneas y neumáticas heroínas y en el caso de los chicos, músculos por doquier. Pero para ser sinceros, los héroes masculinos de pectorales y abdominales como una tabla de lavar son los menos (Wang, 2003:4-5).[10]

Así, lo anterior originó una nueva generación de dibujos animados, que bien tuvo su antecedente más reconocido en el animador estadounidense de origen ruso Genndy

[8] Las cursivas y los corchetes son míos.

[9] Warner Bros. Entertainment Inc. o Warner Brothers –abreviada como WB– es una compañía estadunidense fundada en 1923 que se dedica al cine, la televisión y los videojuegos. Es filial de WarnerMedia –propiedad de AT&T– y tiene su sede en Burbank, California, Estados Unidos.

Tartakovsky, quien —utilizando un estilo sencillo y retomando algunos trazos del cómic americano y del anime japonés— ha creado narraciones complejas, imaginativas y en ocasiones irreverentes, produciendo tensión mediante la utilización de herramientas cinematográficas de situaciones cotidianas, pues como el propio Tartakovsky ha expresado: "quiero ver algo que nunca se me hubiera ocurrido y quiero que me sorprenda. Si es algo visceral y diferente, y provoca sentimientos al verlo, puede diferenciarse y hacer que la gente se vincule, sin importar qué sea" (Tartakovsky *cit. por* Spelling, 2018: periódico en línea).

En definitiva, y por lo hasta aquí expuesto, *Los Jóvenes Titanes* o *Teen Titans* se aprecia como un producto comunicativo que analizado bajo la perspectiva teórica de la sociología de la producción de los mensajes ha implicado ser muestra de una producción que representa un nuevo género de animación: el *americanime*, mismo que ve afectado el contenido de sus mensajes por la condicionante individual del sexo y los valores profesionales de quienes fueron responsables de su realización: Sam Register y Glen Murakami. En lo concerniente a la categoría del sexo, se identifica la inclusión de un mensaje que aún sostiene un estereotipo de *dominación masculina* (Bourdieu, 2000), junto con una mínima advertencia sobre lo dañino de tal estereotipo; mientras que la contraposición de sus propios productores respecto de sus valores profesionales termina por generar una serie que quiere conservar las características del cómic americano y lo que culturalmente eso conlleva, pero que termina integrando aspectos del *anime* japonés, como parte de un proceso globalizador que aún produce *culturas híbridas* (García Canclini, 1990), aunque ello sea materia de un análisis de mayor envergadura.

Bibliografía

Asociación MundoPlus TV (2005, abril). "Cartoon Network estrena 'Teen Titans' y 'Código Lyoko'". En: *MundoPlus.tv* (página web). España: Asociación MundoPlus TV. Disponible en *https://www.mundoplus.tv/noticias/?seccion=programacion&id=38*

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Cook, R. J. *y* Cusack, S. (2010). *Estereotipos de género. Perspectivas legales transnacionales*. Colombia: Profamilia.

Delgado, M. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*, 4ª ed. Barcelona: Anagrama.

Domínguez Prieto, L. O. (2016, 26 de octubre). "La cultura *otaku* en México y su desarrollo en la actualidad" (conferencia). En: *Ciclo de Conferencias sobre Cultura Japonesa Contemporánea*. México: Comisión de Relaciones Exteriores, Asia-Pacífico del Senado de la República / Embajada del Japón en México / Círculo de Estudios sobre Subcultura Japonesa en México / Anime-Latam.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.

Kakalios, James (2006). *La física de los superhéroes. Cómo los comics pueden explicar leyes científicas de manera sencilla y divertida*. Barcelona: Ma Non Troppo.

Lozano Rendón, J. C. (1997). *Teoría e investigación de la comunicación de masas*. México: Alhambra.

Martínez Flores, E. *y* Valadez Tapia, F. O. (2012). *Análisis e interpretación de los productos audiovisuales que los partidos políticos elaboraron en la campaña electoral de 2009 dirigidos a la ciudadanía del Distrito Federal* (tesis), Dir[a.] María Teresa Mckelligan Sánchez. México: Uni-

versidad Autónoma de la Ciudad de México.
Pikaflash (2005, 23 de enero). "El Futuro de *Teen Titans*". En: *Pikaflash* (página web). Disponible en: *http://www.pikaflash.com*
Spelling, J. (2018, 15 de julio). "El ruso que conquistó a Estados Unidos a puro dibujo". En: *El País* (periódico en línea). Uruguay: El País. Disponible en *https://www.elpais.com.uy/domingo/ruso-conquisto-estados-unidos-puro-dibujo.html*
Vela Barba, E. (2012). *El derecho a la igualdad y la no discriminación en México*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación / Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación / Instituto Electoral del Distrito Federal (Colecc. Equidad de género y democracia, 2).
Wang, S. (2003). "Shojo, Shonen, Hentai, Yaoi... ¿¡Qué es el Mangai?". En: *Micro Dingo: Especial Manga*. España: IXO Publishing Ibérica.

Jóvenes titanes
DC Comics

Los absurdos aforismos de la evasión

Por Fausto Bonilla

“A los hombres también nos matan, all lives matter, y a los blancos también nos discriminan” son sólo algunos de los muchos y evidentes ejemplos del esfuerzo de los opresores por desviar las conversaciones en términos de derechos y respeto a la integridad humana.

Es una práctica común que al invitársele a un individuo miembro de estos grupos opresores —sean los varones, las personas de tez blanca, o los y las privilegiadas económicamente— a realizar una reflexión sobre cómo es que sus formas de expresión y sus dinámicas de vida coartan los derechos de sus conciudadanos y conciudadanas, estos miembros orienten la conversación a otra zona. Y para que esta tarea les resulte más simple, acuden a los aforismos de la evasión: sentencias prefabricadas cuyo objetivo es simular horizontalidad entre los opresores y los oprimidos.

Si no somos más privilegiados que ellos ¿entonces por qué luchan? Si a nosotros también nos matan y nos discriminan, ¿por qué debemos combatir la violencia contra la mujer y contra el pueblo indígena? Es a través de simples oraciones que los miembros de estos grupos pueden ocultar una relación subordinada entre clases, colores de piel, o sexos, pretendiendo colocar en condiciones so-

ciales idénticas a los opresores de los oprimidos. Al emplearlas rebajan las condiciones de vida del victimario, y las equiparan con las del oprimido, por ende, descubren la oportunidad de señalar una lucha social como carente de sentido. El empleo de éstas, además de ser un obvio intento de adquirir protagonismo en cualquier lucha, tiene como fin último y principal el deslegitimar una verdadera insurrección.

Cabe aclarar que el uso de estos aforismos no se practica siempre de manera consciente. Se escuchan diaria y continuamente de gente que poco profundiza en su resonancia social. Después de un tiempo buscando una explicación de por qué es que se recurre constantemente a estos, comprendí que podría ser casi una respuesta automática, una especie de defensa orgánica elaborada por el ego, y que es en cierto grado comprensible. Pese a ser claramente nosotros los victimarios, esta etiqueta y los adjetivos que de ella emergen, nos molestan, dañan parcialmente nuestro orgullo. Bien dentro de la mente humana, parece que nos gusta ser racistas y machistas sin que se nos identifique como racistas y o machistas.

Si bien estos aforismos podrían limitarse a ser eso, expresiones, una forma de argumento en contra de una ideología de la cual se discurre, no obstante, poseen una connotación y un impacto mucho más graves. Pues estos, promovidos por los grandes medios de comunicación, obtienen la fuerza y legitimidad necesaria para justificar crímenes e injusticias, además de invisibilizar a las víctimas. Si suponemos igualdad entre el homicidio perpetrado por un hombre contra un sujeto de su mismo sexo, y el perpetrado por un varón contra una mujer por razón de género, simplemente estamos realizando un análisis poco objetivo, con una visión sesgada sobre el origen y el significado del crimen, que, aunque es el mismo (un homicidio) no

surge de la misma especie de odio, ni puede ser prevenido ni penado de igual manera. Así sucede también con las muestras de racismo y clasismo en México. Suelen equipararse las expresiones discriminatorias como “Güero”, ¨Fresa” o ¨Fifí¨ con aquellas como “Prieto” o “Naco”, lo cual es una falta grava. El error recae en la nula comprensión de la transcendencia práctica que encuentran estas expresiones en la vida social del país. En que, si asumimos que poseen la misma resonancia pública, no sólo no estamos afrontando el problema, sino que ni si quiera nos percatamos de él.

Es por ello por lo que resulta necesario erradicar estos aforismos de la conversación común. Y por supuesto no comprenderlos como argumentos válidos para legitimar así otras formas de expresión que inciten al odio como la comedia o los discursos orientados al desprecio de grupos violentados.

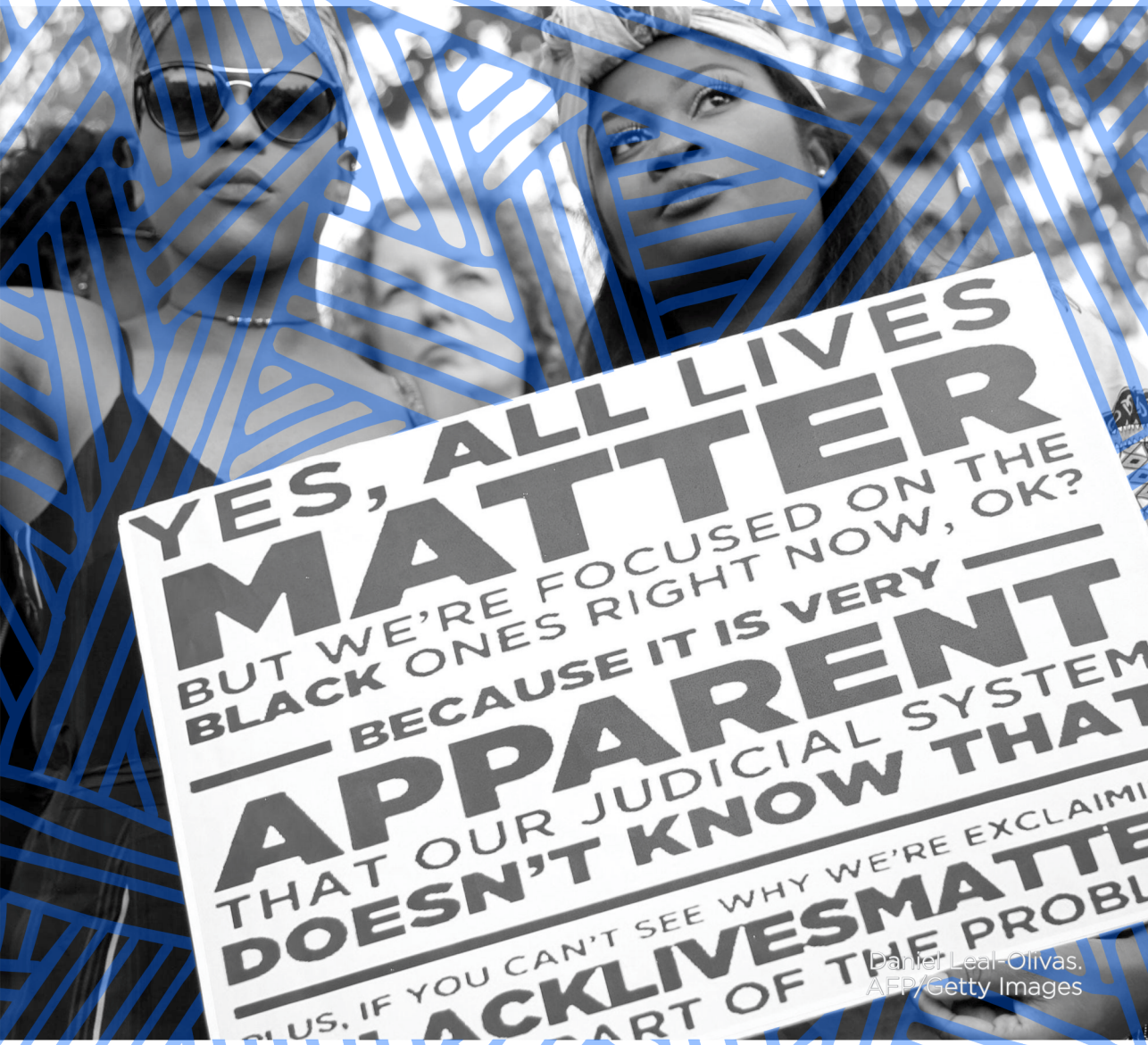
Si de verdad existe la intención de los opresores por mejorar las condiciones de vida de los oprimidos, deben comenzar por admitir que son ellos los opresores, que no hay igualdad entre unos y otros, y que sus diferentes actitudes, incluyendo claro, expresiones comunes y mediáticas, sirven sólo para sustentar este sistema de opresión.

Es momento de admitirlo sin máscaras, en México, la mujer es violentada a causa de un sistema de creencias machista que la mayoría de sus ciudadanos continúa perpetuando, y sus condiciones laborales son inmensamente más adversas que para el varón. En México, las personas con tez más oscura poseen una menor calidad de vida que las personas de tez blanca, y sus posibilidades de escapar de la pobreza son mínimas. En México, los medios masivos están dominados por gente de tez blanca, que imponen cíclicamente estándares de belleza y de vida asociados con la cultura europea. Además, las y los indígenas siguen

siendo asesinados sistemáticamente (Ayotzinapa, Tlatlaya, San Mateo del Mar.), sin que una gran mayoría social se muestre conmocionada e iracunda por los crímenes.

En suma, si queremos colaborar en las luchas de estos sectores oprimidos, o por lo menos, no estorbar, debemos, en primera instancia, reconocer el grave error que significa repetir estos aforismos. Y en segunda, erradicarlos y conversar sobre estos problemas de manera frontal, asumiendo como una verdad inapelable que el campo de juego es desigual, y que el mismo acto perjudica de maneras muy distintas a los diferentes sectores sociales.

Estoy firmemente convencido de que no hay acto más revolucionario que cuestionar nuestros privilegios. Y eso incluye también, nuestra amplia y a veces malversada libertad de expresión.



Daniel Leal-Olivas.
AFP/Getty Images

Crónica de una trágica etnocracia

Por Luis Carlos Bosques Carmona

Si la historia la escriben los que ganan, eso quiere decir que hay otra historia.
Litto Nebia

Hoy por hoy, el mundo resiste dos virus mortales que atormentan a la humanidad. Estos males — el COVID-19 y la xenofobia— se han sincronizado para revelar los defectos del Estado y la comunidad política que lo componen. Estas pestes se han propagado por el mundo, cubriendo cada rincón y espacio, y una cosa es segura: nadie está a salvo.

Tan solo cinco días después del asesinato de George Floyd en Minneapolis, el mismo rostro de la intolerancia y la discriminación institucionalizada se muestró en Tierra Santa con la ejecución de Iyad Hallak, un ciudadano palestino desarmado y que padecía de autismo. ¿El verdugo? La misma policía quien le disparó en repetidas ocasiones. Los paralelismos de esta xenofobia institucionalizada han movilizado a la sociedad civil para detener estas prácticas repulsivas, al menos en Occidente.

El Estado israelí ha convertido estas tragedias en rutinas, y a pesar de la indignación que esto provoque se ha normalizado dentro del sistema opresor resultante de un proyecto de construcción nacional y la conformación de

una cultura societaria contraria a los valores de las democracias liberales.

Israel —quien es denominada como la "única democracia del Medio Oriente"— viola las libertades y derechos fundamentales de las minorías nacionales —los árabes palestinos— así como el derecho internacional con el objetivo de satisfacer las aspiraciones del establecimiento de una cultura dominante a cualquier costo.

Empero, con el fin de comprender la coyuntura israelí-palestina que presenta distintas aristas inflexibles es pertinente mostrar (brevemente) lo que nos ha llevado a analizar uno de los temas que han predominado y que persiste en la agenda regional e internacional.

Los orígenes de esta cuestión que se discute provienen de la visión de una población judía heterogénea en diáspora a lo largo de Europa, por lo que también se constituían como una minoría. La concesión de derechos, así como la creciente inclusión y participación de los judíos en la sociedad europea fue respondida por un marcado antisemitismo violento, como se vio con los pogromos en Europa Oriental. Para el pueblo judío era claro que ni la asimilación o el respeto a sus derechos eran opciones viables.

En respuesta a este fracaso, surge el sionismo como alternativa, proponiendo el fin de los judíos como una minoría dependiente y vulnerable a través de la movilización y retorno al Sion, en la cual el pueblo judío se establecería como una mayoría dentro de un Estado independiente. Sin embargo, a pesar de la fuerte conexión mística, una mayoría étnica constituida ya habitaba la región —los árabes— quienes eran descendientes de los antiguos ocupantes llegados en el año 637 y quienes poseían una cultura homogénea basada en el Islam y el uso del árabe como lengua materna (Augusto, 2015: 44).

La llegada de inmigrantes judeo-sionistas revertirían las tendencias demográficas, sociales y políticas; por una parte, los primeros 25,000 colonos rurales pronto se convirtieron en 650,000 personas asentadas en ciudades pseudo-industriales. Esto, a su vez, impulsaría a que los árabes desarrollaran una identidad propia —la palestina— como respuesta, además de fortalecer su conexión con la tierra en la que han vivido por siglos. Rápidamente, tanto judíos como árabe-palestinos formarían guerrillas para defenderse y la región se vería sumida en la violencia y caos.

La solución aparente por parte de la comunidad internacional fue la de partir Palestina en dos Estados —uno judío y otro árabe—, aliviar las tensiones entre ambos grupos y poner fin a la violencia.

Sin embargo, el resultado fue todo lo contrario, tanto Palestina como el Medio Oriente se convertirían en zonas de guerras. La chispa de estatismo israelí convertiría en cenizas todo lo que se interpusiera en su camino.

Por una parte, la declaración de independencia israelí vincula al pueblo judío con la tierra de Israel a través de una relación histórica-mística-religiosa que reivindica el derecho a establecerse dentro de un Estado, mismo que "permanecerá abierto a la inmigración judía" (Brieger, 2010: 23). Es por esta razón que este "Estado judío" les pertenece exclusivamente a los judíos sin tomar en cuenta la nacionalidad, por lo que automáticamente a los no judíos se les excluye de la vida política del Estado.

La consideración de la etnicidad sobre la ciudadanía tiene implicaciones que se abordaran a continuación, sobre todo en los mecanismos para privilegiar al judío sobre al árabe-palestino especialmente en la igualdad frente a la ley, los derechos y libertades civiles, así como en la identidad.

Para erigir un Estado étnicamente puro –incluyendo la construcción de un proyecto nacional, de identidad y

una cultura societaria– fue necesario que se desarrollaran políticas institucionales que fomentaran la adquisición de territorios, la segregación, la expulsión y el desconocimiento de la existencia de un pueblo palestino, así como la hebreización de la región.

En primer lugar, el nacimiento de Israel supuso a su vez la automática expansión territorial mediante la violencia; los líderes israelíes afirmaron que "si derrotaban a los árabes y se conquistaban más territorios éstos formarían parte del Estado judío" (Brieger, 2010: 22). Dicho esto, un día después de declararse independientes se procedió a la expulsión y desposesión de propiedad privada de 500,000 árabes-palestinos, evento al que se le conoce como Al Nakba, a la vez que se incorporó la mitad del territorio propuesto para el Estrado árabe. Posteriormente, en 1967 la Franja de Gaza y Cisjordania fueron ocupadas.

En vísperas de la inminente anexión del Valle del Jordán, estamos obligados a repensar la historiografía y la geopolítica hebrea, así como el funcionamiento del Estado mismo. Las altas esferas políticas sionistas han desdibujado la delgada línea entre lo legal y lo legítimo, creando un reclamo sin forma pero con fuerza que resuena en la memoria histórica de algunos, justificándose en la misma para imponerse sobre el derecho internacional. En tiempos actuales, la expansión territorial y el desprecio a las normas internacionales son inaceptables.

Asimismo, como lo menciona Will Kymlicka (s.f) "la supervivencia de una cultura es si su lengua es una lengua gubernamental", tal es el caso con los sistemas educativos públicos quienes son el pilar principal de la cultura societaria a través de la enseñanza de algún idioma en específico con el fin de erigir una identidad sólida y generalizada. Es por ello que las escuelas judías desde los tiempos del Mandato Británico lideraron "un proceso revolucionario

de socialización, que creó al nuevo ciudadano israelí, un hebreoparlante a quien el uso de la lengua nativa como idioma educacional proporcionó su identidad personal y nacional" (Kashti, 2000: 109). Este modelo hebreizador imposibilitó la oportunidad de los no judíos para involucrarse en la vida social de los nuevos colonizadores, y automáticamente fungió como un aparato de segregación.

De igual forma, tras Al Nakba, los nombres de aldeas y pueblos árabe-palestinos fueron hebraizados, como señala Dayan (s.f.) "no hay un solo lugar adonde nos hayamos establecido que no hubiera habido un poblado árabe", sin embargo, estas prácticas institucionalizadas perduran hoy en día, tal es el caso de Cisjordania, territorio que fue renombrado administrativamente como Judea y Samaria, También, 300 calles en Al Quds han cambiado su nombre del árabe al hebreo con influencias judeo-cristianas para así modificar la identidad cultural e histórica de la ciudad y de los palestinos para instaurar una cultura societaria.

Además, se suman otras prácticas que contravienen el derecho internacional y las obligaciones de Israel como Potencia Ocupante. No es ningún secreto que Israel ha ocupado innecesaria y desproporcionadamente territorios del pueblo palestino, en Cisjordania, a la vez que el Estado israelí promueve la construcción y vivienda de asentamientos ilegales a costa de la confiscación de 100,000 hectáreas de tierra demoliendo a su vez 50,000 viviendas, escuelas y clínicas de salud palestinas. Estos asentamientos tienen como objetivo el judaizar demográficamente estos territorios, los cuales "son el núcleo del Estado judío", el cual además "data de tiempos previos a la memoria" (Morris, s.f.), para así intentar legitimar los planes de anexión. Las repercusiones migratorias y de desplazamiento que a su vez constituyen una crisis humanitaria son estratosféricas.

De igual forma, Israel asfixia a los palestinos mediante embargos, restricciones de movilidad y subsistencia, y un Muro del Apartheid. Las realidades que se viven en ambos lados del Muro son totalmente distintas, mientras un Israel cosmopolita brilla, Cisjordania intenta sobrevivir en las tinieblas de la ocupación. Una cosa es segura: ninguna de estas políticas desmedidas se puede justificar bajo la premisa de la seguridad nacional.

A diferencia de los judíos, los árabes-palestinos sufren de una sistemática violación a sus derechos y libertades. Para aquellos que viven en la Cisjordania ocupada es necesario cruzar por puntos de control —se estiman más de 400 de estos checkpoints— para llegar a sus hogares, escuelas o trabajos, sin embargo, a muchos se les niega el paso suponiendo un serio obstáculo para el desarrollo de la vida social, académica, cultural y laboral de miles de palestinos.

Israel debe apegarse estrictamente a sus obligaciones como Potencia Ocupante, empero este se ha deslindado y ha establecido una política penal discriminatoria y severa contra los palestinos en los Territorios Ocupados. El debido proceso no es una realidad para aquellos que se encuentran detenidos en arresto administrativo, los niños son juzgados en tribunales militares usualmente con audiencias en hebreo sin traductores y las protestas o marchas públicas necesitan ser aprobadas a través de permisos, pero corren el riesgo de ser dispersadas mediante el uso de la fuerza y acompañados de arrestos masivos.

El Estado de Israel no solo no es neutral frente a esta cuestión etno-cultural, sino que ha promovido una política institucional y sistemática de discriminación contra los no judíos que ha prevalecido, mientras que en otras democracias Occidentales multiculturales existe una igualdad política y legal entre los grupos culturales.

¿Israel es una democracia? Técnicamente, sí. Pero la pregunta no debería girar en torno a si lo es, sino más bien si es que se comporta como una. Diversos autores críticos han establecido sus perspectivas. Oren Yiftachel (2006) describe a Israel como una etnocracia, similar a la nación étnica antiliberal de Kymlicka, porque la pertenencia étnica (judía) se superpone al concepto de ciudadanía (israelí o palestina), como ya se ha mencionado. Además, es necesario cuestionar la noción de un Estado judío "democrático", por los judíos y para los judíos cuando el veinte por ciento de quienes lo habitan no lo son.

Cuando el régimen y el aparato estatal sirven de instrumento para una mayoría étnica (judía) en detrimento de una minoría (árabe) nos cuesta creer que hay una democracia cuando los valores de la misma no existen realmente. ¿Cuál sería entonces la esencia de la democracia israelí? La narrativa manufacturada con una calidad de calibre industrial sobre los derechos históricos del porqué establecer un Estado judío, se enfrenta a la contradictoria realidad de la única democracia de la región y su nulo interés en velar por los derechos de millones de personas. No es necesaria la guerra para que el Estado sea violento, solo se necesita un individuo ajeno a los ideales de la nación.

¿Será el sitio sagrado que engendró valores como el amor al prójimo testigo de la intolerancia moderna?

Bibliografía

Augusto, C. (2015). Los orígenes del conflicto árabe-israelí: 1880-1948 (tesis de grado). Universidad de Cantabria, Cantabria, España. *https://repositorio.unican.es/xmlui/bitstream/handle/10902/7277/AugustoSomohanoCristina.pdf?sequence=1*

Avraham, R. (2013). The Jewish Connection to Judea & Samaria. 2020, de United with Israel Sitio web: *https://unitedwithisrael.org/the-jewish-connection-to-judea-samaria/*

Barnavi, E. (s.f.). Jewish Immigration to Pre-State Israel. 2020, de My Jewish Learner Sitio web: *https://www.myjewishlearning.com/article/jewish-immigration-to-palestine/*

Brieger, P. (2010). El conflicto palestino-israelí. 100 preguntas y respuestas. Recuperado de *http://www.stes.es/ceuta/archivos/brieger.pdf*

Freedom House. (2020). Israel | Freedom House. 2020, de Freedom House Sitio web: *https://freedomhouse.org/country/israel/freedom-world/2020*

Freedom House. (2020). West Bank | Freedom House. 2020, de Freedom House Sitio web: *https://freedomhouse.org/country/west-bank/freedom-world/2020*

Izquierdo, F. (2006). Sionismo Y Separación Étnica En Palestina Durante El Mandato Británico: La Defensa Del Trabajo Judío. Revista Electrónica De Geografía Y Ciencias Sociales, X, 1. 2020, De Scripta Nova Base de datos *http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-227.htm*

Kashti, Y. (2000). Educación Y Construcción Nacional En Israel. Educere, 2, 1. 2020, De Redalyc Base de datos *https://www.redalyc.org/pdf/356/35620823.pdf*

Mandate for Palestine. 24 de julio de 1922.

Merriam-Webster (s.f.). Zion. En Merriam-Webster Dictionary. Recuperado en 17 de abril de 2020, de *https://www.merriam-webster.com/dictionary/Zion*

Oña, F. V., & del Águila, R. (2014). La democracia en sus textos. Alianza Editorial.

Yiftachel, O. (2006). Ethnocracy: Land and identity politics in Israel/Palestine. University of Pennsylvania Press.

Delil Souleiman/AFP/Getty Images

Gorki: Apuntes de una subversión

Por Gandhi Monter Corona

I
De lo literario y de lo político

Las obras anarquistas y, a menudo, bastante crudas de Gorki no encajan de ninguna manera en el marco de los Premios.

Comité evaluador del premio Nobel, 1918.

Alekséi Maxímovich Péshkov, de sobrenombre "Gorki" (amargo, en lengua rusa), es reconocido históricamente por ser el padre del llamado *realismo socialista,* el mismo que terminará imponiéndose hegemónicamente como la línea oficial en una naciente nación que vio desfilar las vanguardias más creativas del siglo XX de la mano del nacimiento de la primer Revolución Socialista de la historia. Los rusos, más que nadie, comprendieron que una revolución sólo puede ser *social* si subvierte la experiencia de la cotidianidad, pero, también, aprendieron muy rápido que una revolución *política* enfrenta la disyunción de sobrevivir a punta de bala o perecer. Gorki atraviesa ese convulso

momento de la historia rusa; como el primer presidente de la Unión de Escritores Soviéticos sepultó ese "arte burgués" y encumbró un abigarrado realismo que no se cansaba de alabar los triunfos del estalinismo.

Sin embargo, Gorki es algo más que un propagandista del régimen y esta serie de entregas pretende mostrar un poco del autor que nos hemos perdido por los convulsos años del siglo pasado. Releer, por tanto, a Gorki implicaría atreverse a abandonar la idea canónica y hasta *solzhenitsyniana* de ver en él a un ideólogo y pensarlo más como una "pluma vagabunda", no sólo en sus vivencias sino, también, en su práctica política. Sin renunciar al contexto histórico de la "disciplina revolucionaria", Gorki es capaz de trazar fielmente a los marginados, los vagabundos y los desheredados. Aunque, también, de plantear su propia voz aún en las convulsas revoluciones de febrero y octubre de 1917. No hay en él el espíritu de un dandi que sublima y reivindica la herejía; su voz es la que apenas puede soportar la vida entre la descarnada violencia, la desesperanza y la miseria.

La prosa de Gorki puede caracterizarse como una propuesta por la asimilación y crítica del mundo a través del relato *realista*. En la constitución de su realismo está en conflicto aún con el realismo burgués de corte más bien trágico. En su favor, en cambio, Gorki *fotografía* el bajorrelieve de la sociedad capitalista de la periferia mundial, con sus sombras y juegos de luz. La agudeza de su relato es la exposición de crueldad y la violencia mientras que su afinidad política es el marco autobiográfico que atraviesa toda su producción. No hay una superposición de política sobre literatura sino que se presenta más bien una sincronía. Esto diferencia su obra de la de posteriores autores soviéticos. El acercamiento a detalle de la condición miserable es su estrategia narrativa; no pretende de

modo alguno "dar voz" sino de hermanar al lector desde las experiencias limite que ofrece el capitalismo. De este modo, cuando Alekséi Maxímovich construye sus relatos lo hace "desde dentro" de la psicología de sus protagonistas de las clases bajas. La burguesía y la aristocracia no existen sino como "sombras "culpables de los males del mundo. Aunque constituyen una otredad diseccionada cuidadosamente.[1] Es coherente con la estructura que pretende plasmar que, igual que el mundo que describe, los opresores sólo sean distinguibles cuando aparece despegando su brutalidad. György Lukács,[2] por ejemplo, afirma con claridad que en *La Madre* (la primera gran novela del *realismo socialista*) falta el mundo capitalista en contraposición de la caracterización poliabarcante de Liev Tolstói o de Thomas Mann en donde los autores exponen los universos de sentido de las diferentes clases sociales que componen sus obras.

En este sentido, Gorki comprende su actividad artística como una compleja manifestación de la vocación política. No subsumida una a la otra, sino en constante simbiosis del compromiso revolucionario, entendido éste como una apuesta por transformar la vida por completo. Si pudiéramos proponer una línea general de la propuesta política en la obra literaria de Gorki, ésta sería que apuesta por la acción transformadora en un mundo donde "la desgracia se ve, se comprende, ¡pero no hay otra salida!".[3] Su

[1] En el relato "Uno de los reyes de la republica" perteneciente a la obra *La ciudad del diablo amarillo,* se desarrolla un diálogo entre un proletario europeo y un capitalista neoyorquino en donde el primero va guiándonos en la conversación de tal modo que el acaudalado empresario termina por exponerse, con orgullo, tal cual es.

[2] *Cfr.* Lukács, *Ensayos sobre el realismo,* p. 115.

[3] Maksim Gorki, *La Madre,* Porrúa, México, 12ª ed., prólogo Rosa María Phillips, p. 38.

línea creativa resulta, de algún modo, afín a lo que pensará Walter Benjamin de los tiempos venideros de la literatura:

> Una verdadera actividad literaria no puede pretender desarrollarse dentro del marco reservado a la literatura: esto es más bien la expresión habitual de su infructuosidad. Para ser significativa, la eficacia literaria sólo puede surgir del riguroso intercambio entre acción y escritura.[4]

Y Gorki así lo entiende, comprometiéndose con el trabajo político y el ejercicio coherente y crítico aun cuando le costase el exilio encubierto a Capri, Italia, tras defender a los artistas no alineados al naciente régimen.

Es de notar, además, que dentro de la propuesta ético-política de Gorki, los lazos se establecen desde la empatía, el espacio común de un mismo sufrimiento. Frente a la *lógica de la crueldad* desatada por despotismo zarista y el incipiente capitalismo, la respuesta es la construcción de una *ética de la ternura.* Es a través de la externalización (de la rabia, del amor, de la tristeza, etc.) que se puede formar un sentido político. De este modo, el socialismo en Gorki no es un mero activismo político, sino una *poética* de la transformación social. La obra literaria de Péshkov es ya una *crítica* en primer nivel de la vida capitalista. Y en tanto tal, atraviesa los modos de la cultura burguesa y sus instituciones; una crítica de la economía política es aquella que recorre su convicción de radicalidad en todo espacio de la vida social, ya sea una novela, un cuento o un Tratado. En Gorki hay tematizaciones que van desde la familia burguesa, la anquilosada violencia a la mujer, el papel de la alta cultura, los valores morales de un zarismo decadente,

[4] Walter Benjamin, *Calle de dirección única.* Disponible en: https://cuadernodetrabajo.wordpress.com/2010/09/27/la-literatura-hoy-la-literatura-necesaria-segun-walter-benjamin/

etc. Dentro de esta narrativa compleja la convicción revolucionaria resulta un tomar partido por la vida misma

Aunque también es de notar que la vocación por el socialismo no es de modo alguna ideológica. Se fotografía el mundo capitalista y se plantea lo "deseable", pero sin negar que sea una "apuesta" meramente. Es decir, Alekséi Maxímovich plantea la lucha política como un paso "dignificante" en la lucha por el nacimiento de un mundo nuevo, pero jamás lo subsume a un marco teleológico del materialismo histórico vulgar: *La Madre, Konovalov, La vida de un hombre inútil, Mis universidades* (este último expuesto en primera persona a modo de reflexiones autobiográficas) nos muestran la crudeza con la que el régimen es capaz de asfixiar la lucha revolucionaria y como la convicción irreconciliable («infantil», dicha en más de una vez por Gorki, y que por demás también un tema crucial en su obra) es un arma de transformación desde su práctica cotidiana.

Cierro con una cita de *La Madre:*

> ¿qué vida es la nuestra? Tienes cuarenta años, y dime: ¿has vivido en realidad? Mi padre te pegaba; yo ahora comprendo que en tu cuerpo descargaba su pesar, el pesar de su existencia [...] ¿Qué alegrías has conocido tú?, ¿qué de bueno recuerdas de tu pasado?
>
> Nadie sabe explicar porque el vivir es algo tan penoso.[5]

[5] *La Madre*, p. 13.

“Pídelo por los méritos de mi infancia y nada te será negado”

Por Brenda María Diaz Vargas[1]

[1] Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad la Gran Colombia y Magister en Comunicación-Educación de la Universidad Distrital, amplia trayectoria en el campo educativo.

La resignificación del mundo social en el santuario del divino niño Jesús del 20 de julio

Resumen

El estudio buscó comprender hasta qué punto algunos procesos constitutivos de la Modernidad, tales como la secularización, han resignificado las prácticas religiosas asociadas a la imagen del Divino Niño Jesús, ocurridas en la iglesia del Divino Niño del 20 de Julio, al sur de la ciudad de Bogotá. La metodología trabajada en esta investigación estuvo inscrita en el enfoque cualitativo con la dinamización del diseño de la Etnografía, permitiendo describir, analizar e interpretar la postura de algunos de los asistentes a la Iglesia del 20 de Julio, frente al problema de

un posible desencanto de las prácticas religiosas. Después de todo el análisis de la información lograda *in situ*, resultaron cuatro hallazgos importantes, a saber: la imagen del Divino Niño evidencia una postergación de la Modernidad, si se entiende como proceso unificador de progreso social a través del empoderamiento racional, siendo esta imagen clave de inclusión social, al tiempo que símbolo de nación; finalmente se confirma que todo esto está condensado en un referente que sostiene regímenes conductuales místico-populares.

Introducción

La devoción al Divino Niño Jesús se viene cultivando desde hace unos 300 años y se practica en todos los continentes. Entre las representaciones icónicas más acreditadas tenemos el Niño Jesús de Praga (Checoslovaquia), el Santo Niño de Atocha (México), el Divino Niño de Arenzano (Italia) y el Niño Jesús de Bogotá (Colombia); este último se instauró en un barrio popular hace unos 85 años atrás y, junto con la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, son las representaciones más acreditadas para respaldar la fe de muchos colombianos, convirtiéndose, con el paso de los años, en una piedad que se ha ampliado a varios países de América Latina. Su importancia es tal, que se celebran, en promedio, 21 misas un domingo, entre las 5:00 am y las 7:00 pm; dentro de la parroquia se celebran 15 y en la plazuela principal 6, repartidas a lo largo del día. La más masiva e importante es la misa de las 12 de la tarde, donde varios de los sacerdotes la ofician en la plaza:

> [...] Hay misas cada hora, desde las cinco de la mañana hasta las siete de la noche. Pero quince oficios religiosos

> no han resultado suficientes y, por eso, hacia el mediodía, es común que se celebren misas simultáneas en el templo y en la plaza principal del barrio, a pocos metros de distancia. Al menos cuarenta y cinco mil personas llegan cada domingo hasta este barrio para pedir y para agradecer (Quiroz, 2017, p. 23).

Así pues, la subsistencia de este fervor religioso en torno a la figura infantil de Dios, conservada en un barrio popular, pero con masiva asistencia de muchos fieles de toda condición social y económica, hace que no pase desapercibida para los ojos de los humanistas y estudiosos de las ciencias sociales; mucho menos, para los investigadores inscritos en el campo de Comunicación-educación, pues es sabido que las instituciones religiosas actúan como un potente crisol de pedagogía socio-urbana y, muchas veces, actúa ora prolongando un *estatu quo*, ora generando discursividades de resistencia y reconstrucción de identidad local o nacional.

Marco teórico

La Modernidad es un fenómeno esencialmente europeo que inicia en el siglo XV con la Reforma protestante, y luego se enriquece con eventos sociopolíticos y económicos tales como la Revolución Francesa, la Ilustración y la Revolución Industrial. Estos acontecimientos son fundamentales para entender el origen de los hombres racionales y la separación de la Iglesia en los diferentes estamentos de la vida. En este sentido, la Ilustración permitió el surgimiento de la secularización como la decadencia de las prácticas y creencias religiosas en las sociedades modernas. Sin embargo, América Latina no vivió los mismos procesos que Europa, ya que mientras se desarrollaba la Modernidad

allá, aquí se estaba viviendo el proceso de colonización, lo que implicó que la civilización moderna tuviera dominio sobre los pueblos originarios, iniciando esto con apoyo de las prácticas religiosas, la imposición de deidades foráneas y la implantación a la fuerza de un credo que era, en principio, ajeno del todo a los nativos de la Nueva España.

En efecto, La conquista de América se caracterizó por la exaltación del orgullo español por cumplir la misión divina de afrontar el mundo de las tinieblas e incorporar al reino de Dios (o reino de la luz) 'los nuevos terrenos'. Este argumento, de "recompensa", se unió a otro, de corte político, a saber: debido a la retirada progresiva de la Iglesia española al protestantismo europeo, el descubrimiento de América se interpretó como una "compensación"; por lo que, desde el comienzo, estuvo trazada por el imaginario de la Virgen, pues es Colón quien arriba al continente en el navío bautizado "La Santa María". Esa España enroscada por el discurso de los teólogos del convento dominico de San Esteban de Salamanca, generalizó un esquema mental para afrontar el encuentro de América*: la religión de los conquistadores, única y absoluta, debía infundirse*. Los misioneros, "portadores de la luz", lograrían la conversión por medio de la palabra, el fuego y la espada. La espada y la cruz formaron así un binomio indisoluble, pues, en nombre de la fe, la espada sometería a los hombres. Tal método fue guiado por esa misión de "conquista espiritual de los indios", cuyo celo misionero se concentró en "arrancarlos del diablo" (Sanabria, 2004).

Es así como *la colonización* fue posible gracias a catecismos ilustrados, además de servirse del teatro para hacer comprender a los indios los misterios de la religión católica; mientras que los atrios eran la morada de imágenes de la pasión de Cristo, sirviendo, a su vez, de escenario para las celebraciones dramatizadas de la Virgen María,

cuya figura más usada fue la de la Virgen purísima o Inmaculada Concepción de María. Es el caso de la aldea de Bogotá, donde el primer obispo, Don Juan de Quevedo, la usó para conquistar el alma de los indígenas. Para tal efecto, utilizó altares de madera recubiertos con láminas de oro y, en los techos de los claustros, sendas imágenes de santos y ángeles, así como hermosos cuadros de esta Virgen, expuestos a la veneración de los indios (Friede, 1989).

Todo esto sucedió así en la época colonial bogotana, controlada por una lógica religiosa y ávida de iglesias en su casco histórico. Mientras que, a nivel nacional, la iglesia conservó su predominio hasta el siglo XIX, por la dilación con que llegan algunas ideas europeas; si bien suponemos que la Modernidad generó cambios profundos en las sociedades occidentales que, posteriormente, se expandieron en todo el mundo y, en este sentido, la vida moderna se consolida con la Ilustración y con la Secularización por ser un proceso histórico donde el hombre se convierte en el centro de todo cuanto puede ser, para el caso de Colombia, las prácticas religiosas sufren algunos cambios a partir del siglo XX, por la secularización que marcó una renovación eclesial gracias al reconocimiento de otras prácticas religiosas asentado en la Constitución de 1991.

En efecto, a finales del siglo XX, se desestimó políticamente la pérdida de símbolos, doctrinas y modelos de comportamientos religiosos, lo que implicó darle más valor a los símbolos mundanos que antes eran censurados por la Iglesia. Sin embargo, cabe aclarar que aunque la secularización se haya dado desde este orbe, hoy en día, la Devoción al Divino Niño sigue aglutinando devotos de todas las clases sociales y de diversos grados de formación, que buscan espacio propicio para alimentar su fe, sus creencias, así como encontrar respuestas a los distintos problemas que aquejan la vida diaria. Es por ello que

en los siguientes apartados se hará un análisis teórico para comprender si la imagen del Divino Niño ha sido resignificada o no en la época actual, caracterizada por la eclosión de religiones y libertad de cultos y creencias.

Marco metodológico

Como se sabe, esta investigación buscó comprender algunos procesos constitutivos de la Modernidad, tal como la secularización y sus posibles resignificaciones a propósito de las prácticas religiosas asociadas a la imagen del Divino Niño, que tienen lugar en la iglesia del Divino Niño del 20 de Julio, al sur de la ciudad de Bogotá.

La secularización, en épocas pretéritas, fue condenada en todas sus posibles acepciones; no obstante, el magisterio de la Iglesia Católica se ha tomado el trabajo de seguir funcionando a pesar de algunas evidencias de secularización, las cuales ya se presentan, con un inicio jurídico, en la Edad Media, manifestado en el proceso de "reducir" algunos elementos considerados sagrados al plano pagano o civil. Siglos después, la sociedad ha visto como imprescindible la sana división entre lo que es considerado sagrado para un colectivo de personas (por ejemplo, los cristianos) y lo que no lo es para otros grupos religiosos. Es así que la secularización, que pudo tener un inicio transgresor, termina siendo un devenir que se ha venido aceptando lentamente. Para el caso de la República de Colombia, gracias a su nueva Constitución Política de 1991, se permite el abandono a la vinculación con la Iglesia Católica desde su carácter identitario para convertirse en un Estado Laico.

No obstante, América Latina y Colombia no vivieron de igual manera esta tensión porque, mientras en Europa

se abrían puertas a la Ilustración como proceso final de la Modernidad, en los países latinos se luchaba por la liberación de las colonias europeas, lo que generó una profunda desigualdad de pensamiento.

Ahora, en el ámbito propiamente religioso, hay posturas diversas, incluso opuestas, acerca de los conceptos aquí relacionados: secularización y prácticas religiosas. Uno de los puntos de vista que se puede considerar más adecuado es la oportunidad que la autonomía de la Modernidad ofrece a la sociedad secular sin restricción religiosa. Es decir, las personas o los colectivos tienen la oportunidad de llevar a cabo un ejercicio propio e independiente de elección del sentido vital de sus vidas, del direccionamiento existencial-religioso para la profundización de su vida en lo sagrado, sin un condicionamiento ni una presión, elementos que sí son propios de la premodernidad.

Bajo tales premisas, esta investigación se trazó las metas de avanzar en una descripción, un análisis y una interpretación de lo que comentaron y explicaron algunos de los asistentes a la Iglesia del 20 de Julio frente al problema de posibles cambios o resignificaciones debido a posibles influencias de la secularización en/desde las prácticas religiosas (y, como veremos más adelante, subordinados a tres grupos diferentes de asistentes), y cuyo centro de culto es la imagen del Divino Niño. Por lo tanto, pensamos que la mejor manera de abordar esta problemática fue con la apropiación del camino trazado por el diseño etnográfico que, con el uso de instrumentos como el diario de campo, las entrevistas y algunas muestras fotográficas, durante varios domingos, día donde suele haber más confluencia de asistentes ya que se celebra la eucaristía, nos arrojó un material de análisis o *corpus* importante para poder indagar sobre nuestro derrotero investigativo.

Hallazgos

Descubrimientos más notables

Ahora bien, si nos preguntamos, entonces, cuáles son las resignificaciones posibles de estas prácticas en las actuales condiciones de la vida moderna en la ciudad de Bogotá, aunque se ha insistido ya en que estas prácticas reflejan condiciones tradicionales en buen número de asistentes, y con tantos casos de actividades que otrora se han venido gestando en el orbe de los cristianos, tales como el de pedir indulgencias, milagros y orar por intenciones, bajo el costo de un trueque evidente, entonces, debemos sostener que lo que sí podemos exponer como efectos de re-significación son los siguientes aspectos:

1. Elemento visible de postergación de la Modernidad (tardomodernidad)

Como se sabe gracias a los estudios multidisciplinares, Colombia mantuvo una lógica social y unas ciudades coloniales hasta bien entrado el siglo XIX, y la época republicana no mejoró el asunto, pues hasta el mismo Libertador Simón Bolívar prohibió la entrada de doctrinas filosófico-sociales seculares y estructuras civiles que permitieran que la sociedad se sacudiera de las dependencias trascendentes o metafísicas para la consolidación de un cuerpo civil que superara ese aislamiento y esa actitud pacata y miedosa frente al mundo exterior (Jaramillo, 1998).

Más aún, tal como lo deja ver el historiador Jaime Jaramillo Uribe (1982), el siglo XIX enraizó más esa falta de organización que llevó a apuntalar en la personalidad colectiva un *ethos* de irregularidad y la indisciplina industrial,

pero, también, una educación no secular, lo cual perpetúa el matrimonio de la cultura colombiana con el espíritu español que eleva la concepción metafísica entre el pueblo y, claramente, la creencia en la caridad del otro y la salvación ultraterrena centrados en diversos principios de deidad, base de la cosmovisión española de la vida social y en la que no sólo los hidalgos, sino los criollos y luego los burgueses mantuvieron la tradición hispánica que iba en contravía de todo posible triunfo de la racionalidad, la felicidad y la autonomía; o lo que es igual, a evitar todo rasgo de Modernidad, según la versión de Tracy o de Bentham, y más bien cambiadas por la doctrina alemana de Heinecke, que entroniza toda acción para la trascendencia dentro de un marco de providencialismo o, lo que es igual, un Estado que condena la modernidad y superpone el esquema colonial que es el hacendario, donde hay un patrón-padre y un súbdito-hijo, que obedece ciegamente la autoridad (Jaramillo, 1998).

Y, aunque la hegemonía conservadora, con su Constitución de 1886, había dejado un matrimonio sólido entre Estado e Iglesia, la Revolución en Marcha de la República liberal afecta este lazo de manera parcial, pero se relega tal escisión Iglesia-Estado para calmar al partido Conservador; de suerte que, durante el siglo XX, primó la lógica hispano-católica. Es por esto que la valoración de los profesores Medófilo Medina y Óscar Murillo es significativa en la medida en que

> [...] Por haber sido la religión católica la confesión protegida de manera especial por el Estado y por el hecho de que por largo tiempo a Colombia no afluyó una migración extranjera significativa que hubiera traído otras influencias en materia de fe, la hegemonía cultural-religiosa del catolicismo ha sido incontrastable. Por otro lado, se trata de una religiosidad de obvia raíz hispánica, inclinada a la

> práctica del culto ostentoso y ritualista que no orienta hacia la interiorización de una ética aceptada que lleve a la gente a obrar correctamente (2013, p. 101).

Esto siguió prolongando la existencia nacional de un mundo social centrado en formas soterradas de esclavismo, de exclusión bajo la lógica del burgués y el proletario, la imposibilidad de valores equivalentes. Es por eso que la imagen del Divino Niño, ya re-semantizada y adaptada a un colectivo, el de los excluidos, se populariza muy bien en un mundo que sostiene como única salida ante la injusticia y la segregación a los pobres el fanatismo ritual, la milagrería y la superstición, todo esto, claro está, controlado por la tolerancia y, por tanto, libertad religiosa que, aunque se promulgue en la constitución, se vive como única salida para atenuar la dura vida enemiga. Estos son los matices históricos de nuestra modernización sin modernidad, de nuestra modernidad postergada, de nuestra secularización pirata.

Estas características tan coloniales y tan pre/modernas, tardo/modernas o para/modernas, empatan muy bien con una época social/nacional aún infantil porque prima una ingenuidad todavía conservada en el pueblo, más si la comparamos con la Modernidad como concepto que respalda la autonomía y la toma de riendas de la vida individual y colectiva. Todo esto permite, pues, calificar las masas de doblemente infantiles: por un lado, infantiles en cuando no son maduras a propósito de los ideales de la modernidad; e infantiles porque, hijos de una nación aún infantil comparada con las europeas, piden intervenciones ultraterrenas a la representación de un niño, lo cual es digno de explicar de alguna forma, por ejemplo, afirmando que es a través del hijo querido como se llega a la madre intercesora, para que, por medio de ella, se cumpla el milagrito. Es así que creemos que detrás del Divino Niño y

su éxito en el orbe hispano-católico colombiano, está la Virgen María.

2. Imagen que apuesta por una semiosis que se detiene en la inclusión social

Ahora, si se analiza la imagen, constatamos rápidamente que ésta tiene dos orbes claramente analizables, a saber: lo icónico y el mensaje lingüístico. La imagen revela un niño, de rostro feliz, con vestimenta simple y unicromática, de color rosa (que, como se sabe por semiosis connota las rosas, el rosario y, por tanto, la divinidad femenina, la bella intercesora), un cinturón azul cielo, los brazos abiertos y los pies descalzos. A esto se suma el hecho de las ausencias de imágenes, es decir, ausencia de un acompañante-tutor y ausencia de una cruz.

Nótese que allí reposa una sintaxis visual que permite leer que esa imagen admite consuelo a los más sufrientes, al tiempo que actúa como una reacción a la tradición excluyente de la sociedad colombiana. En efecto, tenemos que /rostro alegre/ y /ausencia de cruz/, connotan no dolor, ausencia de sufrimiento y, por tanto, felicidad, todo lo cual se opone a la imagen de Jesús adulto, esto es, /Jesús postrado en la cruz/ y /rostro herido/ que connota desconsuelo y muerte. Además, el hecho de que esté con un traje simple y descalzo recuerda que es un niño humilde, con lo cual se puede establecer con mayor facilidad un proceso de identificación, si se piensa en los participantes primigenios de su ritual, a saber: gente popular de un barrio obrero en la creciente ciudad de Bogotá, a nivel de barrios populares, en la primera mitad del siglo XX.

No obstante, el mejor indicio del ícono aquí revisitado es que al mezclar /brazos abiertos/ y /rostro alegre/, se lee claramente la inclusión (social), lo cual se refuerza con el mote lingüístico que lo suele acompañar: */El amigo que nunca falla/* + /niño tradicional/ + /rostro alegre/. Sumando esto, tenemos que hay un alguien con el que se *cuenta* para las acciones buenas.

Todas estas líneas de sentido se refuerzan en lo pragmático con un panorama que completa la *performance* social así establecida, a saber: las ventanillas para recibir mercado donado y limosnas, rodeados de puestos ambulantes que ofrecen a bajo precio la imagen del Niño (en afiches, llaveros, estampas, almanaques, porcelanas, postales, cuadros, novenas, imanes y altares), pero también artículos de primera y segunda necesidad.

Conclusiones

Hasta aquí, recordamos que esta investigación tuvo como finalidad comprender de qué manera el posible proceso de secularización, como parte de las condiciones de la vida moderna, ha podido afectar y resignificar, y en qué medida, las prácticas religiosas asociadas a la imagen del Divino Niño Jesús acontecidas en la iglesia el Divino Niño del 20 de Julio, en el sur de la ciudad de Bogotá.

Pues bien, se recopilaron varios registros etnográficos y, a través de sus indicios, afirmamos, por lo menos de manera parcial, que frente a dicho cuestionamiento, se pueden proponer resignificaciones relevantes a partir de una secularización marcada con las ventajas en términos de libertad de credo religioso gracias a la nueva carta constitucional y en relación concreta con la imagen del Divino Niño Jesús porque se pudo evidenciar que los

procesos que involucran la Modernidad en Latinoamérica y, concretamente en Colombia, son fracturados o, por lo menos, postergados, para usar la feliz terminología del filósofo colombiano Rubén Jaramillo Vélez (1998), haciendo que las dependencias en la dirección de la vida de varios feligreses aún sean sujetas a un destino puesto en poderes y decisiones sobrehumanas; lo que, por otro lado, hace que las instituciones religiosas funden instituciones educativas y participen e impacten en la política, tal como se vio de manera frontal con el Plebiscito de 2016, sólo para poner un ejemplo reciente.

Efectivamente, al analizar los diarios de campo y las nueve entrevistas escogidas a vendedores, sacerdotes y feligreses, se logró corroborar que las posturas investigadas, como la de Rivas (2010) y Taylor (2006), no son confirmadas de manera absoluta, pues mencionan la secularización como premisa para la decadencia de las prácticas religiosas. Frente a estos teóricos, se pudo vislumbrar que la imagen del Divino Niño Jesús sostiene el significado ritual y social que se comenzó a instaurar desde su divulgación en el año 1935 debido a las piruetas del Padre Juan del Rizzo; de suerte que sigue representando la humildad de las clases menos favorecidas, y sigue siendo el pretexto para que el gobierno de las vidas sea delegado a una entidad supraterrenal que no son los mismos participantes. Aún más, los devotos han ido aumentando al pasar los años, pues la imagen-símbolo o simimago del Divino Niño Jesús ya se instala como parte de la identidad social y nacional de los colombianos e, incluso, de un buen puñado de extranjeros, quienes toman la simimago como un referente de fe y ritualización.

En este sentido, la secularización se desarrolló en Europa, empero, en el caso de Colombia, las estructuras políticas, sociales y económicas han tenido una contrariedad

con la Modernidad, porque mantiene la misma estructura que dejaron los colonizadores, es por eso que todo lo relacionado con la imagen del Divino Niño se desarrolla de manera alterna a los principios autonomos, propios de una Modernidad filosófica, muy a pesar de los cambios sustanciales inscritos en la Constitución de 1991, donde se aplica la Libertad de cultos, y que —como analizamos en el apartado anterior— obedece a una sedimentación de rasgos de la cultura hispánica que la vida republicana ingenuamente quiso extirpar pero que evolucionó hasta nuestros días.

Por otro lado, dentro del conjunto de las resignificaciones posibles, constatamos cómo la imagen refuerza su calidad de signo y se hace símbolo de nación que se amarra con las ideas imaginarias (pues, finalmente, es una imagen) y a las imaginerías de inclusión y de poder hacia un futuro incierto. En efecto, se puede decir que el Divino Niño es símbolo de nación pues es masivo para los devotos, vendedores y feligreses, ya que esta imagen se puede encontrar en todas partes como en los buses, en programas televisivos como *Los puros criollos*, transmitido hasta el 2018 por Señal Colombia, además de la diversidad de publicidad como la de Idartes y el aviso de Revista Cromos, entre otros; indicando que el Niño es importante para el país por el significado que tiene para quienes creen en adorar una imagen infantil del Salvador y que se refuerza en la novena navideña, tan tradicional en Colombia aún.

Lo interesante de esto —y esta fue otra forma de dar respuesta a nuestra pregunta de investigación— fue que la peregrinación, que propiamente es una per-urbanización, actúa como una nueva forma, muy sutil, de carnavalización, ya que allí se instaura efímeramente un otro orden social donde todos son iguales. Así pues, la religión, en suma, permite la cohesión social de los diferentes, y ya

hermanos, se siente un mundo más aliviado, emocionalmente más ameno: *religare*. Esto es significativo, sin duda, en una nación que, desde la Colonia, ha cultivado la exclusión, la segregación social y la clasificación diferencial de los cuerpos como mecanismo de devenir sociocultural.

Bibliografía

Arango, C., & Sojo, J. (2018). *Yo Reinaré. El divino niño en la comunicación publicitaria*. Bogotá: Editorial UTADEO.

Arias, F. (2006). *El Propósito de Investigación. Introducción a la metodología científica*., Caracas: Editorial Episteme y Ariel.

Constitución de Colombia.com. (2019). Recuperado 19 septiembre 2019, de *http://www.constitucioncolombia.com/titulo-2/capitulo-1/articulo-19*.

Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del» mito de la modernidad»*. Plural.

Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad* (Vol. 3035). Madrid: Katz editores.

Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (1996). *Metodología de la Investigación*. XXVI Mc. Graw Hill.

Historia de la Devoción. (2019) Recuperado 21 octubre 2019, de *https://www.ewtn.com/spanish/DivinoNi%C3%B1o/Historia.htm*.

Jaramillo Vélez, R. (1998). *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Argumentos.

Kant, I. (2004). *¿Qué es la ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (Vol. 4455). Bogotá: Alianza Editorial.

Proyecto Curricular Maestría en Comunicación-Educación. (2017). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Taylor, M. C. (2011). *Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política.* Madrid: Siruela.

Viviescas, F. (1991). *Colombia: El Despertar de la Modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia.

DIVINO NIÑO BENDICENOS

Los límites que precisa la democracia para no vivir una democracia limitada

Por Francisco Tomás González Cabañas

Ya no se trata de los de arriba o de los de abajo, como se pregonaba desde trincheras intelectuales recientes. Que, en Eritrea, haya existido, además con éxito, un movimiento "Marxista-Leninista" que tomó el poder en nombre del ¿proletariado? de tal país es la muestra cabal del tongo, del timo, en que han caído algunos con respecto a tal interpretación política como subproducto de un poder que se entroniza, elecciones condicionadas (por la pobreza, la marginalidad y la promoción del miedo) mediante. El paradigma de crisis en que estamos insertos, producto de la pandemia, pone en evidencia la carencia de la intelectualidad reciente de no proponer vacunas o remedios para autoritarios disfrazados de democráticos, que diseminan temor y pavor, so pretexto de defender la vida ante la contingencia de lo desconocido. Esta demarcación del limo o límite tendría como finalidad que quepan todos los mundos posibles dentro de un mundo, en donde lo único que no tenga lugar sea la violencia de quiénes seguirán buscando excusas para actuar, así como arrebatárselas con política y filosofía, como límites, por sobre todo.

Eugenio Trías, filósofo español contemporáneo, en su obra Límites, explicita que éste, el límite, era el surco físico donde terminaba el imperio Romano, en ese "limo", en ese

barro, el mundo ya no era tal, esa delimitación era taxativa, concreta, real y de allí se hizo palabra significante.

A más complejidad de ciertos conflictos, las respuestas esclarecedoras podrán llegar desde los lugares más sencillos. Así pues, tras el fragor electoralista, se debe ahondar en los aspectos más fundantes de nuestro sistema político y su razón de ser, el qué, porqué y para qué del Estado y lo democrático. El sentido de las cosas sólo puede estar en las primeras o últimas causas y, en caso de que no existan, deben ser inventadas, como las abstracciones de la igualdad y la libertad, general y política, aquellas que surgieron como la bonita idea, que supuestamente sostenemos, de un gobierno de mayorías. Si la democracia queda reducida a votación y a obtener la mayoría de votos un domingo, por lo menos debemos volver a las fuentes para repasar ciertos conceptos.

Estas palabras podrán llegar por vía de excepción, o si creyésemos en deidades, diríamos milagrosamente, apelando al sentido humanitario que tal vez indique que algo tenemos en común; podrías incorporarlo, incluso, como parte de tu subjetividad, o tal vez, compartirlo en tu muro de red social, como se comparten las solicitudes indulgentes para que no se extingan las hormigas californianas. De lo contrario, promocionar pensamientos desde instituciones constituidas con fines determinados promocionará, a su vez, la difusión de meros dogmas, que sólo demandan adhesión o rechazo, pero nunca reflexión o un razonar crítico. Del otro lado de las rejas, no tan imaginarias, sino del envoltorio de plástico fino en donde mueren nuestros pensamientos, dudas, sensaciones y expresiones, está el mundo por vosotros conocido, el mediático, el virtual, el de la encuesta, el del debate, el del formal gobierno. Este es otro límite, como el geográfico o el temporal. Como el que nos marcan los gobiernos, de todos los sig-

nos y colores, para hacer frente a la pandemia, para que no salgamos de casa, pero que nada nos dicen acerca de cómo hacer para recuperar nuestras libertades mínimas que vemos cada días más restringidas, y que producen el goce en los alocados deseos de autoritarios que se ufanan de democráticos.

Así pues, Grecia, como cuna de la democracia, por intermedio de uno de sus hombres más lúcidos, Platón, dispuso en otros estados griegos lo que consideraba el Estado ideal, dirigido por Gobernantes o filósofos, aquellos que eran inteligentes, racionales; apropiados para tomar decisiones para la comunidad, estos formaban la "razón" del alma. Más allá de esta experiencia, debemos dejar en claro que no abonamos en ningún sentido una pretensión tan determinista, pero no por ello, se puede dejar de mencionarla como una búsqueda sostenida en razones y argumentos, por una celebridad del pensamiento como lo fue Platón, en el campo de la filosofía y de la humanidad en general.

Podemos dar el salto a Hegel, en "La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas", cuando afirma "La esencia del Estado es lo universal en y para sí", lo racional de la voluntad, pero en tanto está sabiéndose y actuándose es subjetividad simplemente y en tanto realidad efectiva, es un único individuo. Con referencia al extremo de la singularidad como multitud de individuos, su obra consiste, en general, en algo doble: por una parte, en sostener a estos individuos como personas y, por tanto, en hacer del derecho una realidad efectivamente necesaria, promover luego el bienestar de aquellos individuos (bienestar que cada uno procura para sí en primer término, pero que tiene simplemente un lado universal), proteger a la familia y dirigir a la sociedad civil. Con respecto a la libertad política, o sea, la libertad en sentido de la participación

formal en los asuntos del Estado por parte de la voluntad y actividad de los individuos que, por lo demás, tienen como tarea principal los fines particulares y los negocios de la sociedad civil, se debe advertir que, por una parte, se ha hecho corriente llamar constitución solamente a aquel aspecto del Estado que se refiere a una tal participación de esos individuos en los asuntos generales, y se ha hecho también corriente considerar como Estado sin constitución a aquel que no da lugar formalmente a esa participación".

Una de las verdades incontrastables de la política en su hacer, no desde su perspectiva de ciencia, es la condición circunstancial, es decir, por más que permanezca un tiempo largo o considerable el poder no puede anidar eternamente en mismas manos, por la finitud del sujeto básicamente y por definición; de allí que para legitimarse desde el poder se construyen razones, argumentos, o representaciones, en un intento de validar esa tenencia del poder que practican los tenedores. La autoridad constituida, mientras se funde en razones más argumentadas, plasmadas en sofisticadas leyes o cuerpos normativos, será más difícil de desandar para los que no estén de acuerdos con las mismas. Es decir, si la construcción de una autoridad de poder se sostiene en principios de autoridad que hacen referencia a situaciones poco racionales, desligadas de la misma y basadas en la informalidad de caprichos o de decisiones plagadas de irracionalidad, seguramente, será mucho más circunstancial su permanencia o latencia en el poder, puesto que tendrá que ratificar tales principios, con un incremento de la fuerza irracional del Poder que, al acrecentar su nivel de presión, se convierte en opresión, culminando en un estallido de las normas hasta entonces aceptadas (de allí que las "revoluciones" o crisis siempre, o casi, conlleven sangre y fuego").

Los sistemas políticos son límites y limitados en sí mismos. Son reglas que definen pautas de convivencia social. Lo democrático, de un tiempo para acá, se comparaba como un límite ante lo dictatorial. Tras décadas, es decir, el transcurso de diferentes límites, de tiempo y geográficos, el reinado de lo democrático es cuasi totalitario, absoluto, es preciso redefinirlo, readecuarlo, resignificarlo, en suma, limitarlo.

> Existe una especie de opresión con la que están amenazados los pueblos democráticos [...] Veo una innumerable muchedumbre de hombres, semejantes e iguales, que giran sin descanso sobre ellos mismos, con el fin de satisfacer los pequeños y vulgares placeres con los que colman su alma. Cada uno de ellos se ha retirado aparte, como ajeno al destino de todos los otros; sus hijos y sus amigos particulares constituyen para él toda la especie humana. En cuanto a sus conciudadanos, está junto a ellos sin verlos, los toca sin sentirlos, solo existe en sí mismo y para sí mismo, y si todavía le quedaba una familia, por lo menos, puede decirse que ya no le queda patria. Por encima de todos, éstos se elevan un poder inmenso y tutelar que se encarga solo de garantizar sus placeres y de velar por ellos. Ese poder es absoluto, detallado, regular, previsor y apacible. Se parecería al poder paternal si, como éste, tuviese como objeto preparar a los hombres a la edad viril, pero, por el contrario, sólo busca fijarles, irrevocablemente, en la infancia; no le disgusta que los conciudadanos gocen, siempre y cuando, solo piensen en gozar; trabaja con gusto para serles felices, pero quiere ser el único agente y el único árbitro; subviene a su seguridad, prevé y garantiza sus necesidades, facilita sus goces, gestiona sus principales asuntos, dirige su industria, regula sus sucesiones, divide su herencia. ¡Ah! Si pudiera quitarles la molestia de pensar y el dolor de vivir.

Ciertos sistemas políticos se edifican desde la identidad cultural de los pueblos a los que conducen y de allí su permanencia por períodos considerables, no obstante, son desplazados por otros grupos que reinterpretan mejor los cambios o ajustes que esa cultura precisa de su identidad cultural-social-política. Internarnos en estas cuestiones ameritaría, al menos, un tratado pormenorizado, empero, solo nos limitaremos a nominalizar o señalar en verdad como ejemplos a los que estamos refiriendo o tratando de referir.

> Desde esta época —es decir, con el desarrollo de los estados modernos y la organización política de la sociedad—, el papel de la filosofía ha consistido también en vigilar los abusos de poder de la racionalidad política, lo que le proporciona una esperanza de vida bastante prometedora [...] más que preguntarse si las aberraciones del poder del Estado se deben a un exceso de racionalismo o de irracionalismo, sería más sensato centrarse en el tipo específico de racionalidad política producida por el Estado [...] la doctrina de la razón de Estado intentó definir cuáles serían las diferencias, por ejemplo, entre los principios y los métodos de gobierno estatal y la manera en que dios gobierna el mundo, o el padre a su familia o un superior a su comunidad [...], el gobierno racional se resume en lo siguiente; dada la naturaleza del Estado éste puede abatir a sus enemigos durante un tiempo indefinido, pero no puede hacerlo más que incrementando su propio poder. Sus enemigos hacen otro tanto, por lo que el Estado que únicamente se preocupa de perdurar terminará con toda seguridad catastróficamente [...] la razón de Estado no es un arte de gobernar que sigue las leyes divinas, naturales o humanas. Este gobierno no tiene por qué respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno en correspondencia con el poder del Estado. Es un gobierno cuyo objetivo consiste en incrementar este poder en un marco

> extensivo y competitivo, [...] los que se resisten o rebelan contra una determinada forma de poder no deberían contentarse con denunciar la violencia o criticar la institución. No basta con hacer un proceso a la razón en general; es necesario poner en cuestión la forma de racionalidad vigente actualmente en el campo social [...], la cuestión consiste en conocer cómo están racionalizadas las relaciones de poder. Plantearse esta cuestión es la única forma de evitar que otras instituciones, con los mismos objetivos y los mismos efectos, ocupen su lugar (Foucault, La Vida de los Hombres Infames).

Volvemos al límite, en este caso de la hoja, o del artículo, para finalmente destacar de la filosofía del Límite de Trías la siguiente interpretación del Dr. Jacobo Muñoz Veiga:

> El límite de Trías deja de ser muro para ofrecerse como puerta [...] Estaríamos, pues, ante un mapa de los mundos que comprende el Mundo... y su más allá. Un mapa de un vasto y plural territorio de-limitado, pero abierto por eso mismo a lo que queda del otro lado. Un mundo cuyo ser pasará a ser, en consecuencia, el "ser del límite", siendo un límite del mapa –su puerta y su muro a un tiempo– lo que conferirá activamente un sentido a ese ser, oficiando de razón del mismo. De "razón fronteriza", por tanto, como fronterizo es el sujeto que en él tiene su morada. Y más allá de ese límite, el misterio.

La cura, remedio o vacuna para evitar que, producto del virus, terminemos de reducir la experiencia democrática a un mero valor simbólico, tiene estricta relación con los límites que se dispongan a los que, so pretexto de cuidarnos, protegernos o salvarnos, nos limitan en grado sumo, nos reducen a una mera contingencia, de las tantas existentes y por existir, para que no seamos un número

de la única estadística que les ocupa y preocupa. Hacer de la presente realidad pandémica la única existente es la muestra más acabada y palmaria de que no son pocos los gobernantes que no dudan en ejercer el poder, teniendo como base la noción poco democrática e institucional del pensamiento único.

Foto: Portal oficial AMLO

Los espacios separatistas como recuperación y resignificación de las reuniones de mujeres

Por Ximena Cobos Cruz

Si la cultura es resultado de la relación de los grupos humanos con el espacio en que viven, en el contexto de sociedades patriarcales, donde la heterosexualidad como régimen legitima y sostiene la división sexual del trabajo, por lo que las mujeres han sido relegadas y sujetas únicamente a ocupar el espacio que Giménez Montiel (2005, pp. 11-12) considera más elemental o primario dentro del modelo escalar, la casa, resulta no tan difícil entender que las reuniones de mujeres sean una práctica cultural bastante común. Pensando en el espacio de lo público y lo privado, los hombres tienden a salir del hogar y de los territorios próximos, se reúnen en asambleas para tomar decisiones sólo entre ellos, mientras las mujeres históricamente han sido apartadas de los espacios políticos —vistas no en igualdad, sino en oposición absoluta al hombre, no pueden compartir los espacios de toma de decisiones—, la socialización de las mujeres, entonces, es "naturalmente" conducida a agruparse entre ellas. Así pues, las mujeres no ocupan los mismos lugares en los espacios sociales porque existe una relación de poder desigual entre la clase mujeres (la clase oprimida/subalterna) y la clase hombres (opresores/hegemónica); el capital cultural, económico y social se les niega y restringe, al tiempo que causa la es-

tigmatización de sus espacios, de aquí puede derivar que las reuniones de mujeres, enmarcadas bajo el estigma de un código restringido,[1] se consideren mero discurso fútil, chisme. Ante este panorama, parece necesario estudiar los espacios de mujeres que se empiezan a configurar a voluntad y como reclamo ante los espacios mayoritariamente masculinos, cada vez con más fuerza, en la última década —quizá—, bajo la condición fundamental del separatismo, para entender cómo una práctica cultural casi obligatoria —como son las reuniones entre mujeres—, se ha subvertido, convirtiéndose en parte de la emancipación de las mujeres. Para ello, este ensayo usará a manera de guía el chisme como práctica cultural relacionada a las mujeres que constituye un estereotipo de género.

No sé aún qué pasaba antes, cuando las mujeres por ser relegadas a los espacios del hogar, de lo privado, mantenían sus reuniones, sus tertulias, sus círculos de bordados. Rosario Castellanos, en *Oficio de tinieblas*, revela un poco la urdimbre de estos espacios donde las señoras coletas se reunían a contar chismes, a decir verdades, a presumir, a hablar mal de la otra cuando no estaba, retrato fiel del chismorreo. Me queda una idea novelada, ficcionalizada, que habría de corroborar con etnografía, pero que puedo aventurarme a estudiar desde la observación participante sobre los espacios de mujeres, pues aquella escenificación elaborada por Castellanos es sólo la respuesta a un contexto conservador que se retrata en la novela con una intencionalidad crítica clara.

Me queda, pues, mirarnos a nosotras, la otra parte del trabajo; descubrir y delinear la narrativa de encontrarnos

[1] v. Lagarde y de los Ríos, Marcela (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas, locas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 348: "El lenguaje del chisme gira en torno a códigos cifrados en refranes que sintetizan el pragmatismo mágico del sentido común".

a solas. Es la cuarta vez que doy un taller separatista, sólo para mujeres, pero la experiencia siempre es diferente en la heterogeneidad que somos todas, en manada. Si algo prevalece es la confianza, se desmontan las enseñanzas de la enemistad y la reserva, nos abrimos sin saber más que nuestros nombres, nombres sin apellidos, sin historia familiar que poco a poco revelamos. Hablamos de los traumas, de nuestras experiencias, de nuestros dolores, ahí, a solas, porque es tan significativo que una se sienta sola si no hay hombres, al tiempo que resignificamos esa soledad como una libertad donde nadie nos juzga. Las risas, la alegría es importante, porque nos aligeramos, sacamos nuestros tonos de voz cotidianos, naturales y aunque es un taller con formalidades rompemos el paradigma de la distancia y la seriedad del registro lingüístico. Estamos formando un campo de interacción social, compartiendo y generando más capital cultural, social, pero buscando romper con las relaciones de poder, en una escucha recíproca y una participación igualitaria. Reforzando, así, una identidad colectiva basada en el sexo, que el movimiento feminista en la actualidad ha permitido, por ello no hay que olvidar que las identidades colectivas, de acuerdo con Giménez Montiel, no son por completo homogéneas ni nítidamente delimitadas, son más que un dato un acontecimiento contingente, que puede o no suceder (2010, p. 6), que se hace y se deshace, en este caso, en el seno de los círculos de mujeres, los espacios separatistas y en las marchas feministas que se convocan también separatistas cada vez con mayor hincapié.

Terminada la sesión, nos quedamos a platicar ya sin tocar o llevar los comentarios al terreno de lo que el taller versa. Nos quedamos, alargamos, esto también importa, porque me dice que nos hace falta, que disfrutamos, que construimos un espacio entre nosotras, una intimidad que

traspasa las diferencias, una intimidad necesaria para hablar de los temas tabú, de la menstruación, de los orgasmos, de la masturbación; cosas que a veces entre amigas tampoco llegamos a tocar por miedo a ser juzgadas, a perder superioridad moral, por descender en la jerarquía que patriarcalmente se construye, hasta que nos vamos acostumbrando y aceptando la importancia de compartir nuestras experiencias para reconocernos en la otra, pero para que ella se apoye y se reconozca también; afianzando en la práctica la ternura radical, pues "es a través de la externalización que se puede formar un sentido político", leí por ahí en un textos sobre Gorki.

¿Son entonces, los espacios separatistas una versión contemporánea de esos espacios de las mujeres asignados por pertenecer a lo privado, que se subvierten porque ya no se aceptan de la mano de un sometimiento por condición de género, sino que se toman, se buscan, se pelean y se defienden como necesarios luego de una historia de silencio impuesto? Porque en ellos tomamos la palabra, ese instrumento de poder por el cual se controla a grupos subalterno, ese que se nos ha negado borrándonos del canon literario o reduciéndonos a literatura menor calificando los temas de los que escriben las mujeres como intimistas; o no tomando en cuenta nuestras opiniones. Así pues, pensando en perspectiva, podría reconocer que nunca hubo una disolución de estos espacios, pero se estigmatizaron, se simbolizaron desde un machismo que nos llamó chismosas, urracas, argüenderas y demás, pero ya no más, pues se han politizado.

El chisme es una práctica social que ha sido estudiada respecto a las consecuencias que tiene sobre sujetos sociales o grupos. Max Gluckman, en *Gossip and Scandal*, expone que el chisme y el miedo a éste funciona como controlador religioso de la moral; asimismo, Gluckman es

uno de los pioneros en proponer el chisme como un fenómeno que tiene una función cohesionadora, pues mantiene la unión dentro de los grupos (Gluckman, 1963, p. 308). En contraste, Norbert Elías sostiene que el chisme no es agente cohesionador por sí mismo, sino reforzador de una cohesión ya existente (Elías, 2015, p. 180). No obstante, me parece que ambas miradas se centran más en consideran el chisme como un rumor, es decir, un acto de habla, un mensaje emitido con cierta intención sobre otros; Elías incluso plantea que "[e]l uso común nos hace considerar al chisme como *información* más o menos despectiva que dos o más personas se comunican entre sí" (Elías, 2015, p. 168). Empero, el chisme tiene además un carácter de acción que no es necesariamente la emisión del mensaje, sino la verbalización del sustantivo "chisme", esto es, el chisme como una acción (Chismear) que implica la reunión de un grupo para hablar sobre los otros, sobre algún incidente ocurrido dentro de la comunidad. Siguiendo esta idea, Elías plantea la existencia de "centros del chisme", por ejemplo, afuera de la iglesia o la capilla, en los bares y los clubes, en los teatros; lugares que en sí mismos son centros de reunión, de esta manera, se transluce la unión intrínseca entre reunión y chisme.

Aunado a ello, existe una dimensión de género que atraviesa al fenómeno del chisme. Marcela Lagarde sostiene que "el chisme es un espacio cultural de las mujeres" (Lagarde, 2005, p. 348), como se decía al inicio de este ensayo, las mujeres han sido sometidas a ocupar únicamente el espacio de lo privado, sus limitaciones condicionan sus relaciones sociales sólo con sus congéneres, Lagarde lo reconoce y sostiene que, en el pasado, era una cuestión general que las mujeres sólo tuvieran contacto con sus comadres, lo cual puede suceder en la actualidad en casos de opresión máxima o libertad reducida, por ello, el chisme

también se conoce como comadreo. Para la autora, el chisme es uno de los tantos medios por los cuales se aceptan los estereotipos de la feminidad, pues sirve para aprender ideología e interiorizarla, además gira en torno a los mandatos de madre/esposa. Entonces, el pensamiento corriente de que el chisme es propio de las mujeres, no sólo es un estereotipo de género en sí mismo, sino que en él se constituyen y refuerzan modos de comportamiento, vistos como negativos, asociados con lo femenino, pues el deber ser femenino supone la honestidad, la dulzura y la bondad, lo cual se encuentra ausente en el chisme por su carácter violento y el uso, en muchas ocasiones, de la mentira. El chisme resulta contradictorio en su naturaleza, al tiempo que es un espacio asociado con lo femenino, es mal visto porque rompe con los patrones de buen comportamiento del deber ser de las mujeres, a saber, sólo las mujeres son chismosas, los hombres no; pero sólo las malas mujeres son chismosas, las buenas no, las buenas se cuidan del chisme (Lagarde, 2005, pp. 348-350). Asimismo, aquel rasgo de negatividad se relaciona en cierta medida con el doble poder que tiene el chisme; tanto Gluckman, como Elías y Lagarde reconocen que el chisme, así como puede legitimar a alguien, tiene la capacidad de desacreditarlo. Como subrayaba Gluckman, el rasgo moral del chisme tiene que ver con el control, y si el chisme además perpetúa los estereotipos de lo femenino es también por el miedo al descrédito, por la función coercitiva del chisme; el comportamiento ceñido al deber ser femenino, al epítome de buena mujer, se cumple por miedo al escarnio social, al señalamiento como puta, mala madre, mala esposa, mala hija, loca (Lagarde, 2005, pp. 350).

Uno de los rasgos más difundidos respecto al estereotipo de lo femenino es que las mujeres no son amigas entre sí —la peor enemiga de una mujer es otra mujer, dice

un refrán bastante detestable—, en ese sentido, el chisme es un espacio de rivalidades, se habla sobre sí misma o sobre las otras como una reafirmación de una misma, un movimiento medido de distinción frente a las otras, así lo comprueba Julia cuando invita a las señoras de ciudad Real a su casa, en *Oficio de tinieblas*; esta búsqueda de distinción mediante el chisme conduce al mismo tiempo a una igualación, el chisme es un código común a todas. Así, a decir de Lagarde, el espacio del chisme es también un lugar para hablar de las experiencias, emociones y placeres; es ahí donde, asegura la autora, se adquiere conciencia de que a veces a las otras les ocurre lo mismo que a una (Lagarde, 2005, pp. 355-356).

En esta socialización donde se nos educa a las mujeres más para la rivalidad que para el *afidamento* y la sororidad, por mucho tiempo creí que no podía socializar con otras mujeres, así, gracias a mi incursión en el feminismo, tomé la decisión de sanear mis relaciones con las otras. A partir de ello, a finales del 2018, decidí convertir mis talleres en espacios separatistas, espacios sólo para mujeres donde pudiéramos escucharnos, consiente del privilegio que es el uso de la palabra, la desigualdad en el campo de lo literario, la apropiación del capital cultural por parte de los hombres, que deviene en un despojo a las mujeres. De todos los talleres ha resultado el establecimiento de un vínculo fuera y posterior a éste. Nos hemos encontrado en marchas, en bazares, en festivales sin ponernos de acuerdo, es claro que el taller nos hizo encontrarnos por intereses en común que nos conducen a mirarnos en otros sitios, pues, volviendo a Giménez Montiel, las identidades colectivas implican, en principio, una definición común y compartida de las orientaciones de acción. No obstante, es necesario que esa orientación sea incorporada como un valor, un modelo cultural que se incorpora en rituales,

prácticas y artefactos culturales (2010, p. 7), en ese sentido, los espacios separatistas propician prácticas y rituales que van constituyendo la orientación de acción compartida. Somos las mismas —y nos vamos sumando— las que queremos convivir en espacios sólo para mujeres que se han propuesto como espacios seguros, libres de violencias. Nos hemos agregado a redes sociales y seguimos los proyectos de las otras, extendimos, pues, al mundo virtual la presencia en la vida de las demás asegurando una especie de permanencia, de cruces de caminos constantes y posibles, no nos dejamos perder en la marea de gente que habitamos las ciudades.

Esta experiencia me permite reconocer las lógicas que se subvierten respecto a lo que se supone son las reuniones de mujeres. En principio, ya no suceden por una obligatoriedad, por una imposición de reunirnos entre nosotras a falta de opciones al estar fuera de los espacios públicos, oprimidas y obligadas al mandato de lo privado como espacio de lo femenino. En ese sentido, la territorialidad en que se establecen las reuniones de mujeres se traspasa, ya no son reuniones que se suscriben entre mujeres que conviven en los territorios próximos de la casa, el pueblo, el barrio; salimos de esos espacios para encontrarnos con otras en un campo social común, que estamos construyendo entre todas. Asimismo, como ya se expuso antes, las reuniones de mujeres están caracterizadas por funcionar bajo el estigma del fenómeno del chisme, lo que nosotras hacemos, por el contrario, tiene sus orígenes no en la validación y perpetuación de los estereotipos del deber ser femenino, sino en la voluntad de escucha que planteaban los grupos de autoconsciencia que las feministas radicales implementaron en Estados Unidos, al igual que las feministas de la diferencia lo hicieron en Italia. Lo que se subvierte, entonces, son los valores negativos de

los que están cargadas las reuniones de mujeres, intrínsecamente relacionadas con el chisme; no nos reunimos para diferenciarnos de la otra, sino para reconocer que lo personal es político en tanto que lo que le sucede a una, le pasa a otras porque estamos dentro del mismo sistema de opresión. Es por eso que los grupos separatistas están encaminados a la enseñanza de múltiples disciplinas con el feminismo como principio guía, primero, porque la ética feminista implica el respeto a la otra, lo que totalmente está ausente en la lógica violenta del chisme que puede tener costos sociales. Bajo esa ética feminista y el principio de sororidad, se rompe también con el mito de la enemistad y la rivalidad entre mujeres, que a través del chisme se perpetúa. No obstante, la idea del chisme como reforzador de la cohesión grupal se mantiene por la palabra compartida, por el carácter de diálogo que implica el chisme; la carga negativa se desplaza fuera de los grupos separatistas, porque sin el chisme se deja fuera su carácter de rumor, para convertirse en diálogo; éste, a su vez, permite una reapropiación de la palabra, rompiendo con el silencio impuesto en esa lógica de poder donde la voz la tenían sólo los hombres. Así, también, el feminismo como principio que atraviesa los espacios separatistas, desde los círculos de autoconsciencia, hasta los talleres separatistas actuales, busca desmontar los mandatos del deber ser femenino; en el taller de narrativa, por ejemplo, leemos cuentos escritos por mujeres que trastocan y critican estos lugares que se ha dicho debe ocupar y cumplir la mujer dentro de la sociedad —los artefactos culturales a los que Giménez Montiel se refiere—, se analizan en grupo con el fin de comprender varias cosas: a) que los mandatos sociales son parte de la opresión y hay que desmontarlos, b) que la literatura escrita por mujeres puede ser crítica de la condición de la mujer y c) que como escritoras nó-

veles podemos tocar temas desde una perspectiva crítica a partir de la literatura y no sólo en el campo de la crítica y la teoría. En suma, se ha dado la vuelta a las reuniones de mujeres bajo un principio de construcción colectiva en igualdad, se deja fuera a los hombres porque se considera que tienen ya muchos espacios públicos y privados donde ellos son el foco, el canon, la norma, y es necesario construir nuestros propios referentes, lo cual es casi imposible lograr sin escuchar a la otra y reconocernos en ella.

Bibliografía

Elías, Norbert (2015). *Establecidos y marginados*, México: Fondo de Cultura Económica.

Giménez Montiel, Gilberto (2005). "Territorio e identidad, Breve introducción a la geografía cultural", *Trayectoria*, vol. VIII, núm. 17, enero-abril, pp. 8-24.

_____ (2010). *Cultura, identidad y procesos de individuación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Gluckman, Max (1963). "Gossip and scandal", *Current Antropology*, vol. IV, núm. 3, junio, pp. 307-3016.

Lagarde y de los Ríos, Marcela (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas, locas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bev Grant Photography 2017

Sororidad y primates

Por Carmen Rodríguez Martínez[1]

[1] Monterrey, México, 1990. Estudiante del último año de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad de la Plata. Con un amplio rango de intereses, pero centrada principalmente en indagar las relaciones entre ética y política con la ciencia y la biología, desde un lugar crítico, con una mirada feminista y sobre todo con la intención de hacer de hacer de la filosofía un ejercicio de reflexivo de algún modo útil para la vida de hoy -disidente de la vida académica. Actualmente vive en la costa de Uruguay.

Análisis de caso y reflexión crítica para una argumentación moral desde la ciencia

La avasallante marea verde ha puesto sobre la mesa múltiples temas para discutir. Así, la opresión hacia las mujeres es un asunto que se discute desde muchos flancos. Desde la filosofía, cabe hacerse la pregunta, si la ciencia —en particular la biología y disciplinas afines— tiene algo para decir en estos debates de carácter moral. Uno de los rechazos más frecuentes viene de la presunción de que hablar temas morales desde la ciencia implica un reduccionismo biológico que atenta contra el avance y progreso logrado por la *cultura,* y que contradice la libertad humana —capaz de contravenir los mandatos de la naturaleza—. Otro rechazo muy común es aquel que dice que partir de la ciencia en argumentaciones morales nos llevará a caer en la falacia naturalista, pues deduciríamos a partir de lo que de hecho es, lo que debería ser. Así, dado el carácter des-

criptivo de la ciencia, tenderíamos a solidificar el estado de cosas, en este caso la opresión, más que a subvertirlos.

Curiosamente, ambos rechazos desconocen y contradicen la perspectiva evolucionista, para la cual la *"naturaleza humana"* no implica de ningún modo un conjunto de rasgos fijos o permanentes, sino más bien un testimonio de aquellos rasgos que han aparecido y sobrevivido al tiempo, en determinada especie, en función de que ellos proporcionen una mejor adaptación al ambiente. El filósofo John Dewey, en su ensayo *"The Evolutionary method as applied to morality"*, sostiene que es posible articular el discurso moral con el científico gracias a una mirada evolucionista sobre el mundo. Siguiendo a Dewey, creemos que desde la ciencia pueden rescatarse argumentos de valor para estos debates. En este sentido, la segunda parte de este texto se enfocará en mostrar algunas tesis de la primatología en relación a la opresión y dominación entre los sexos; se abordará un estudio comparativo de diferentes especies que muestra algunas condiciones que propician tal opresión, así como estrategias observables que la atenúan. Además, nos centraremos en el libro de Sarah Hrdy "*The Woman that never evolved*", cuya tesis central afirma que son los lazos entre las hembras del grupo los que determinan el nivel de opresión que el macho es capaz de ejercer.

*

El ensayo de Dewey que retomamos en este trabajo se titula *The evolutionary Method as Applied to Morality*, y fue publicado en dos entregas en la revista de filosofía de la Universidad de Duke, en 1902. De manera general, podemos decir que se propone caracterizar la relación entre

ciencia y ética, y para tal propósito expone lo que él llama *método genético*.

La concepción de la ciencia que ahí expone está fuertemente marcada por su pragmatismo y alejada de la noción moderna de ciencia, es decir, no le importa tanto su correspondencia con *La Verdad,* como sí comprender el conocimiento en tanto respuesta a los problemas que se enfrenta el humano en su cotidiano y que debe resolver. La moral, aunque de *naturaleza espiritual,* es entendida como una continuidad de los fenómenos físicos. El método experimental es a la ciencia lo que el método genético a la moral:

> *The essence of the experimental method I take to be control of the analysis or interpretation of any phenomenon by bringing to light the exact conditions, and the only conditions, which are involved in its coming into being* (1902, p. 108-109).

El método genético sostiene que las condiciones objetivas en las que surge una creencia o valor establecen su pretensión de validez, esto es, la respuesta a una situación determinada genera un valor que se desarrolla y opera frente a tal situación, y en esto consiste su significado. Debe tomarse en cuenta no sólo los antecedentes que produjeron tal valor, sino también su destino y desarrollo. Entonces, afirma, un buen modo de introducir racionalidad a las cuestiones morales es elaborando un análisis detallado del curso de eventos desde los cuales aparece un valor y también sobre las influencias que de él resultaron. Para el método genético, lo fundamental es encontrar la función o posición que determinado valor ocupa en la serie de eventos y va de la mano del estudio de la historia con la premisa evolutiva; es un proceso, no una colección de eventos uno tras otro.

Dewey considera que para que la moral tenga un valor constructivo, si estamos comprometidos en establecer normas y obligaciones, es esencial poseer un conocimiento crítico y definido del origen e historia de cada valor moral que nos competa.

**

The Woman that never evolved es un libro de Sarah Blaffer Hrdy, publicado en 1987, cuyo título es una sátira tanto a los paradigmas predominantes de las teorías darwinianas sobre la sexualidad de la mujer, así como un ideal de mujer futuro, alcanzable con una buena dosis de autoconocimiento. Tal como ella lo plantea en el prefacio, está consciente de las barreras que han impedido la comunicación entre su disciplina y el feminismo, y es a través de una fuerte crítica a la mirada clásica de la teoría de la evolución que pretende estrechar los lazos entre ambos. Tal crítica va desde Darwin y su teoría de la selección sexual, hasta la sociobiología y antropología de su época, a quienes acusa de una fuerte carga sexista, que se traduce en una desatención a la hora de observar el comportamiento de las hembras. Así, uno de los objetivos centrales del texto es proporcionar una mirada más equilibrada —o por menos *una* mirada— al rol que tienen las hembras al interior de distintas comunidades de primates. Al abordar el tema de la dominación,[2] afirma que pese a que la asimetría sexual se encuentra casi inequívocamente en to-

[2] Hrdy define dominación como la habilidad para ejercer coerción en el comportamiento de otros por amenazas de infligir daño, pero también como promesas de algún premio o retención del mismo. En otros animales, es dominante quien gana en la lucha uno a uno, mientras que en el humano las formas son múltiples y muy variadas.

das las comunidades de primates,[3] el rol femenino no es el de un mero sujeto pasivo, tal como la teoría de selección sexual de Darwin afirma. Hrdy pretende dar respuesta a preguntas de gran interés, tales como ¿a qué se debe que esta dominación sea tan generalizada?, ¿De qué manera las formas de organización modifican la dominación intersexual? Y fundamentalmente, ¿En qué medida los lazos entre las hembras afectan la capacidad de dominación de los machos? Así, su mirada evolutiva intenta responder a estas preguntas comprendiendo los problemas adaptativos que originaron tales y cuales comportamientos y formas de organización, relacionados con el medio ambiente, acceso a recursos, tipos de dietas y las sociabilidades que de ellos resultan.

Parte de un esfuerzo teórico, casi metafísico, de responder a la pregunta por la dominación. Hrdy afirma, entonces, que ésta se encuentra ya desde el origen de la sexuación. Para explicarlo, recurre a un concepto teórico llamado Anisogamia, que describe el proceso por el cual una célula pequeña *secuestra* una más grande para ganar sus nutrientes, y acaba por transformarse. Según este concepto, la inicial inequidad en el tamaño de la célula es el inicio del sistema en el cual los hombres compiten por las mujeres, es decir, los sexos se iniciarían cuando un grupo de organismos comenzó a especializarse en competir entre los suyos por recursos, mientras que otro grupo se especializó en competir entre los suyos por acceso a esos organismos almacenes de nutrientes. A nivel celular, en esta etapa primigenia, las hembras son las formas de vida mejores dotadas, y los machos meros artistas de la supervivencia.

[3] Asimetría sexual refiere al hecho de que en ninguna sociedad las mujeres tienen reconocido de forma pública, poder o autoridad superior a la del hombre. Se destaca el hecho de que tal asimetría es un consenso generalizado en la disciplina.

Más allá de este concepto, Hrdy asume la dominación como algo casi universal entre las sociedades y grupos de primates estudiados, y es justamente su atención a los matices lo que ofrece una mirada innovadora. En el capítulo 7 "*Competition and bonds among women*", expone una serie de observaciones sobre dos diferentes grupos de primates, ambos organizados en poligamia, es decir, conformados por grupos de hembras liderados por un macho. Tales observaciones son sobre el tipo de relación al interior del grupo entre las hembras; éstas pueden ir de lo amistoso a lo agresivo, y en ambos casos se muestra que opera una competencia esencial —aunque a veces sutil— entre las hembras mismas. Pese a tal competencia, Hrdy observa que a mayor soporte y solidaridad entre ellas, menor subordinación hacia el macho alfa, entonces, mayor ventaja frente a él. Presentados como casos extremos, analiza por un lado el sistema social de los Hamadryas baboon (Papio hamadryas) y de la Gelada (Theropithecus gelada), que como ya se dijo, tienen como unidad de asociación básica un harem de hembras liderado por un macho —o varios, en raras ocasiones—, responsable de la mayor parte de la reproducción. Al interior de estas unidades, cuya extensión ronda de dos a diez, sus miembros se reconocen entre sí, así como a miembros de otras unidades que conforman la gran manada, y son antagonistas entre ellas. En su estructura son especies similares, pero la dinámica al interior difiere en extremo, principalmente por el tipo de relación que guardan entre ellas.

La hembra hamadrya es una de las menos autónomas entre los primates no humanos, mientras que la hembra gelada es sumisa hasta un cierto punto, pasado éste, es capaz de tomar ofensiva contra el macho, agrupada con otras hembras aliadas. Estas especies son similares en apariencia, pero poseen adaptaciones y estructuras socia-

les muy diferentes. Esto se debe a diversos motivos; por un lado, los hamdryas se encuentran en poblaciones aisladas, rodeadas de tierra árida, habitan en contexto hostil, y sus fuentes de alimentos son impredecibles. El harem es adquirido por el macho robando a la hembra de sus progenitores, en lugar de pelear con otro macho, pues sus recursos son escasos y una pelea le significa un gran costo en estos términos. Una vez secuestrada, el macho toma un rol de tutor, enseñándole diferentes actividades para su desarrollo; al mismo tiempo, la hembra es condicionada por su captor a obedecerlo rigurosamente y seguirlo de forma sumisa. Una característica de gran relevancia es que cuando el macho que lidera un harem muere o queda incapacitado el grupo se desintegra.

El segundo grupo es el de la especie conocida como Gelada, que se encuentra en la sabana. Una de las diferencias fundamentales con la otra especie está en su forma de agruparse; ocurre que las hembras entre ellas poseen relaciones cercanas, es muy probable que estén relacionadas genéticamente y esto aumenta su predisposición a cooperar entre ellas; se agrupan para combatir un antagonista en común y su principal fuente de solidaridad radica en su cercanía de nacimiento. La contraparte de esta cohesión de grupo es que tiende a ser excluyente con respecto de grupos de jerarquía menor, o simplemente de otros vecinos. Hrdy encuentra en una anécdota la síntesis de las diferencias entre Hamdryas y Geladas:

> *A disturbance at the periphery of the herd focuses attention on a female who has strayed from her unit. Her leader has moved to retrieve her. Herein lies the core difference between hamadryas and gelada society: the male rushes at her; the female snarls and lunges back; she is joined by three other females from the same harem who stand their ground beside her. Together they chase the male* (1999, p. 106).

Cabe mencionar que, a diferencia de los Hamadryas, el macho de la especia Gelada hereda el harem, o bien lo usurpa de algún otro macho, por lo cual el grupo de hembras existe previamente al líder, así como los lazos que entre ellas había. La posición de este macho es notablemente más débil que la del otro, fundamentalmente por los lazos entre ellas. Así, concluye Hrdy de manera general, que los lazos estrechos entre las hembras son el factor más eficiente contra el carácter dominante de un macho líder de un harem, y en su unión está la debilidad del mismo.

Por otro lado, considera que por años se ha ignorado el hecho de que entre las hembras también hay competencia, aunque más sutil y menos violenta que en el caso de los machos. Esta competencia específicamente, que es sigilosa pero no por ello menos nociva, es la razón que atribuye Hrdy al hecho de que la dominación macho a hembra prevalezca; al interior de estos harems también existen jerarquías y el acceso a los recursos más vitales —nutritivos, reproductivos— está condicionado a la posición que se ocupa. Así, ocurre frecuentemente que entre las hembras sea de mayor prioridad ocupar un mejor lugar en la jerarquía, antes que solidarizarse contra el opresor, en otras palabras, debe haber una razón ulterior que lleve a las hembras a pagar los altos costos que la cooperación exige —para el caso de las Geladas este motivo era su cercanía o familiaridad—:

> *That female solidarity provides crucial leverage against males is scarcely a novel observation; it is one which occurred long ago (and without benefit of primatological field studies) to the feminists who coined the term «sisters» to apply to allies in a common power struggle (1999, p.109).*

En este sentido, considero que las observaciones de Hrdy sobre las comunidades de primates son de autén-

tico valor para pensar el concepto de sororidad, que es esencialmente un llamado a la unión, cooperación y solidaridad entre mujeres para hacer frente al opresor. Como bien señala Hrdy, no es detalle menor que el movimiento feminista haya acuñado el término hermana, pues, como se ha dicho, la cercanía implica esta predisposición a la cooperación.

***

En suma, puede encontrarse en la propuesta de ambos autores una base en común; de un lado la perspectiva de Dewey nos dice que el significado de los valores morales está atado a su historia y al contexto en el que surgieron, así como a las consecuencias que ellos mismos generaron; es sólo con el pasar del tiempo que estas ideas se han cristalizado. Para Hrdy, el estudio de las diferentes sociedades de primates es un ejercicio de autoconocimiento, sus estudios son una base para entender los problemas básicos a los que nos hemos enfrentado durante miles de años, así como las respuestas que de hecho han aparecido a ellos y que con el paso del tiempo se consolidan como comportamientos tipo y estructuras sociales. Ambas propuestas son invitaciones a tomar el presente como una respuesta consolidada a problemas del pasado, y también a considerar su historia como una herramienta de autoconocimiento para repensar el futuro.

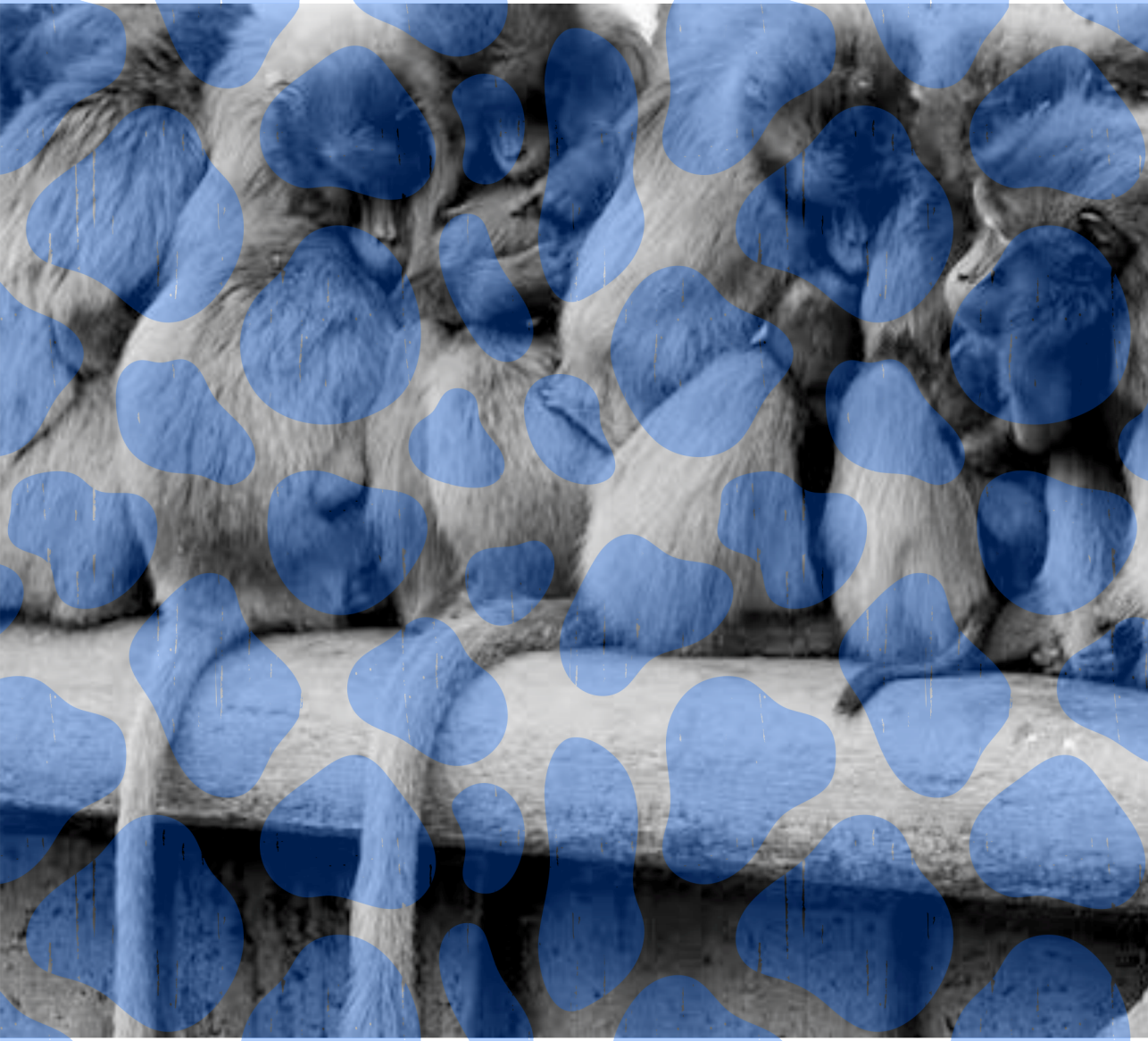
Así, el método genético de Dewey nos habilita a incorporar contenido de carácter científico en las argumentaciones morales sin tener que irrumpir con la fuerza de la verdad:

From an evolutionary perspective, the chances that either males or females will break away from the system sufficiently to control their own destinies seem slim indeed. But the same perspective also lends an element of heroism and larger purpose to missions which aspire, despite the odds, to literally change the rules of existence (1999, p. 94).

Bibliografía

Dewey, J. (1902) The Evolutionary Method as Applied to Morality. *The Philosophical Review. Vol 11* (No. 2) Pp .107-124 & *Vol 11,* (No. 4) Pp. 353-371

Hrdy. SB. (1999) *The woman that never evolved.* Cambridge, MA: Harvard University Press.



Enemigos del hombre

Por José A. García[1]

[1] *www.proyectoazucar.com.ar*

A Brian Aldiss

Despertó con el penetrante aroma de la savia inundando cada poro de su cuerpo, como cada día, toda su vida. El mismo olor, la misma situación, la sensación de sentirse rodeado, prisionero en aquel lugar que se esforzaba por mantenerse inhóspito, volviendo inútil cualquier intento de cambio.

Se desperezó estirándose cuanto le era posible en su minúsculo refugio encerrado entre la pared de fría piedra y los troncos chamuscados y astillados; se vistió con sus únicas prendas de yute y, con el mismo movimiento, tomó el cinturón del que colgaban la funda del machete y los dos cuchillos de caza que él mismo había forjado con ansia y desesperación cuando encontraran aquellos restos metálicos de lo que parecía ser un antiguo vehículo que sobreviviera al olvido y la corrosión, en las cercanías del pantano. Ordenó las pocas pertenencias que conservaba, un colgante, el cuenco para el agua y el abrigo que usara en los cortos inviernos de la región. Controló el filo del machete y salió a la mañana.

El viejo bosque que el calor y las lluvias convirtieran en selva tropical, con vegetación exuberante y voluminosa, lo recibió. La misma humedad y el mismo calor que ha-

cían que la ropa se le pegara al cuerpo volviendo exhaustivos aun los mínimos movimientos. Y hacía falta mucho esfuerzo para abrirse paso, con el machete como única ayuda, entre la vegetación, las lianas, las ramas más bajas y las más despreciables alimañas que elegían la cercanía con la tierra para esconderse. Aunque, es cierto, estas eran cada vez menos.

Perdidos entre la vegetación, otros refugios, tan diminutos y precarios como el suyo, se advertían en la espesura para quien supiera ver o conociera su existencia, pues nada revelaba que en ese lugar hubiera algo. El ruido de golpes, ramas cayendo y quejidos de las plantas desgarradas, era una clara señal de que no era el único despierto tan temprano esa mañana. Ni el único que buscaba abrirse camino hacia el centro de la aldea.

Llamar aldea a los refugios mal construidos y desperdigados entre los árboles resultaría excesivo; pero para las pocas personas que aún vivían allí, eso es lo que era. Y el centro de la aldea, lo que había sabido ser un espacio abierto, de recreación y solaz, estaba tan invadido de árboles, insectos y plantas, como el resto del mundo conocido. Sólo la costumbre y el recuerdo decían que algo distinto era posible.

Cuando golpeó hacia la derecha, con la fuerza de un recio brazo acostumbrado al ejercicio diario, una rama cayó a su izquierda. Se preparó para un ataque, creyendo que era el único en aquel sector de la jungla; extendiendo el filo del machete en la dirección del ruido, y sacando, tan rápido como un relámpago, uno de sus cuchillos, preparó las piernas para saltar hacia un costado entrecerrando los ojos, listo para repeler el ataque.

—Alto, alto, soy yo —dijo una voz aflautada y apenas audible.

—¿Jonás? —preguntó.

—El mismo. ¿Ya no me reconoces, Theo? —dijo el otro.

—No esperaba encontrarte por aquí —dijo Theo guardando el cuchillo y bajando el otro brazo. Aunque sin dejar de lado el recelo inicial de quien no esperaba el encuentro.

—¿Dónde más podría estar? No hay mucho para hacer, salvo cortar y golpear, golpear y cortar.

—¿Cuándo regresaste?

—Hace unos días —respondió Jonás—. Tres o cuatro. No estoy seguro; dormí demasiado en ellos. En la espesura no podía hacerlo con tranquilidad.

—¿Los demás ya lo saben?

—Algunos sí. Otros no. Aguardaba por la asamblea para presentarme ante todos. Y evitar el repetir mi historia varias veces. Entonces las palabras serán las mismas, sin que cambien cuando otro sea quien cuente lo que contaré.

—¿Cómo te fue? ¿Encontraste algo? —preguntó con avidez y brillo en los ojos, Theo, sabiendo cuál había sido el motivo del viaje de Jonás, así como las posibilidades del mismo.

—Regresé en una pieza, gracias por preguntar —fue la respuesta de Jonás.

Se miraron en silencio antes de retomar el camino, avanzando uno detrás del otro, hacia el centro de la aldea. Theo sabía que si Jonás no quería hablar era porque algo no había salido como lo esperaban cuando se decidió enviarlo a la espesura; por ello evitó preguntar, guardando sus inquietudes unos minutos más.

Mientras avanzaban se escuchaban con más fuerza los golpes y las voces conocidas que se saludaban, alegrándose por volver a ver un rostro familiar en medio de tantas hojas y la tierra rojiza. El omnipresente calor era el tema de conversación. El calor, la humedad y las picaduras nocturnas; el resto de las energías estaban concentradas en abrir-

se camino, en llegar al mismo sitio. No tenían, tampoco, mucho más sobre qué hablar, la sucesión de días iguales, la lucha por conseguir alimentos y lograr un espacio libre de vegetación, consumía todo el tiempo y todas las energías. Lo consumía todo, palabras y vidas por igual.

El ruido era más fuerte unos metros mas adelante. Theo y Jonás se apresuraron a llegar sintiendo la cercanía de otros hombres, de otros iguales a los que poder ver, con los que poder hablar, con los que poder alejar el fantasma de la omnipresente, silenciosa y verde soledad.

Cortaron una gruesa rama de un árbol igual a los anteriores, apartaron plantas y hojas para llegar a su destino. El centro de la aldea, donde media docena de personas se afanaba en abrir un espacio lo suficientemente grande para cobijar a todos los que esperaban ser. Machetes y hachas trabajaban sin cesar, brazos y piernas se esforzaban sin quejarse para lograrlo. Hombres y mujeres trabajando por igual, sin prerrogativas de ningún tipo, pues eran innecesarias en su despojada realidad. Sólo las necesidades más básicas importaban.

Nadie pareció percatarse de la llegada de los dos hombres que, tan pronto como abandonaron la espesura, comenzaron a trabajar para hacer retroceder a la salvaje naturaleza que los oprimía. Cada uno sabía qué hacer, conocían sus herramientas y de lo que eran capaces, por lo que no había órdenes, no había gritos ni líderes, sólo las palabras necesarias para lograr el entendimiento, para alertar del peligro, para celebrar la tarea bien realizada.

Al cabo lograron abrir un espacio lo suficientemente grande en el que el cielo pudiera verse por entre las ramas. Un claro lleno de aromas a hojas pisadas, a tierra removida, el olor de otra vida que necesitaba consumir lo que existía para llegar a ser. El hombre señalaba su presencia, pero sabía que sería por poco tiempo; tan pronto

como se distrajeran, y sus herramientas descansaran más de lo debido, la selva cubriría las huellas de su paso.

Eran menos de una veintena, hombres y mujeres fatigados, cubiertos de sudor y aplastados por el calor; en su piel, en sus miradas, podían reconocerse las señales de esfuerzos pasados y de fatigas por venir. Los mismos rostros que el tiempo curtía acentuando rasgos, afilando miradas. No había niños entre ellos, como no los había habido nunca.

Se sentaron formando un círculo irregular esperando la llegada de algún rezagado, de algún perdido entre la espesura; aunque en su interior sabían que, si alguno de ellos no aparecía a tiempo en las reuniones, sólo existía una opción que lo justificara.

—¿Comenzamos? —preguntó el más viejo de los presentes.

—¿Estamos todos? —preguntó a su vez, una de las mujeres mirando los rostros cansados que la rodeaban. Nadie respondió.

—¿Alguien quiere decir algo? —volvió a preguntar el más viejo.

—Sí —dijo Jonás poniéndose de pie —. He regresado.

Lo miraron en silencio, esperando que se decidiera a hablar, sabiendo que, para explicar algunas cosas, las palabras no siempre son suficientes. En medio del silencio y la espera se percibía el movimiento de las hojas, las ramas que volvían a crecer, la naturaleza que se esforzaba por recuperar el espacio que intentaran arrebatarle.

No era duda lo que se reflejaba en el rostro de Jonás, algo más complejo y difícil de definir ocupaba sus pensamientos, algo capaz de frenar las palabras de quien acostumbra a horadar el silencio con su voz.

—Caminé... —comenzó—, caminé muchos días, siguiendo los viejos caminos que se descifran bajo los odio-

sos árboles —escupió al suelo luego de pronunciar esa palabra, los demás hicieron lo mismo—. Caminé primero hacia el sur, hacia donde se encuentra la laguna. Pero no puede hallarla. El pantano avanza, el barro reemplaza a la tierra y los mosquitos son tan grandes como mi puño —dijo y levantó el puño remarcando sus palabras.

—¿Estás seguro de que fuiste en la dirección correcta? —preguntó Tamy, la mujer de ojos marrones, la única que trataba de igual a igual a los hombres del grupo; sin resignarse, sin dejarse hacer.

—Fui en la dirección en que se acumula el moho en los odiosos troncos. Dime, mujer, ¿qué dirección es esa? —preguntó Jonás mostrando los dientes amarillentos y desgastados en una torcida sonrisa de triunfo.

Tamy no respondió, asintió con la cabeza y esperó a que el hombre continuara con su relato.

—Los caminos aún se bifurcan allí. Hacia el este me dirigí —continuó—. El este, como todos sabemos, es la dirección por la que surge el sol cada mañana —dijo mirando con desprecio a Tamy, quien le sostuvo la mirada sin inmutarse—; hacia la aldea que solía estar allí...

—¿Solía? —preguntó uno de los hombres.

—Así es —respondió Jonás sin reconocer la voz de quien hablara—. Refugios vacíos de hombres, pero atiborrados de plantas encontré. Paredes derruidas, troncos cubiertos de retoños, y ninguna señal de fuego. Nada queda de esa aldea más que nuestro recuerdo. Quizás alguno de ellos haya escapado, no lo sé; si así fue, no vinieron hacia nosotros, huyeron en otra dirección. Ni siquiera restos de sal había en la tierra. Nada.

En silencio cruzaron rápidas miradas de rostro en rostro. Sabían que no existía otro sitio al que huir, y que si los pocos hombres que luchaban, al igual que ellos, contra la naturaleza ya no estaban, solo podían sentirse más

pequeños ante la inmensidad de la selva y su devoradora persistencia.

—¿Qué hiciste después? —pregunto Theo, arrebatando de la ensoñación a los demás.

—Continué caminando, siempre hacia el este, buscando rastros, huellas, indicio alguno de la presencia de otros como nosotros. Aunque más no fuera un hueso pulido por las bestias brillando bajo el peso del agua.

—¿Llegaste hasta las montañas? —preguntó el más viejo.

—Llegué a ellas, sí —confirmó Jonás—. A sus primeras estribaciones. Porque esperaba encontrar algo allí donde perduran las ruinas del pasado. Muros extraños, que no son de roca, pinturas de colores quemados por el sol, trozos de cerámicas de antaño. Hay muchas cosas allí, pero no hombres. Ni mujeres. Ni niños.

—¿Y del otro lado...? —preguntó alguien con un hilo de voz, no por dudar de sus palabras, sino por adivinar la respuesta.

—Nadie sabe qué hay del otro lado —respondió el más viejo.

—Temía que si continuaba ascendiendo no encontraría un camino por el cual regresar.

Antes de que el silencio se apoderara nuevamente del grupo, el mismo Jonás continuó hablando.

—Hice un largo rodeo por las tierras del norte, antes de regresar.

—¿Por qué? Sabemos que nada queda allí —dijo uno de los hombres.

—Lo sabemos, sí —respondió Jonás—. Pero no podemos estar seguros de ello por siempre. Puede ser que llegaran personas de otras aldeas, de los viejos pueblos, para establecerse allí. Suponiendo que esa leyenda del pasado posea algo de verdad.

—Sí, es probable —dijo otra de las mujeres que sólo entonces se animaba a hablar—. ¿La vegetación es diferente en ese lugar?

—En absoluto —continuó Jonás—. Desde las montañas hasta aquí, desde el sur donde estaba la laguna hasta el norte donde sabíamos que estaba el desierto, todas las plantas son la misma planta, repetida una detrás de la otra, devorando cada diferencia. No es posible distinguir el bosque de la simple jungla. Todo es lo mismo. Y sabemos lo que eso significa.

—Kilómetros y kilómetros de árboles sin frutos.

—El calor, la humedad... —dijo el más viejo.

—La dificultad para la caza —recordó otro hombre.

—Menos comida.

—Menos agua.

—Más insectos.

—Son muchos problemas. Si crece la selva, si el pantano se traga la laguna. ¿Qué podemos hacer? —se animó a preguntar Tamy—. ¿Cómo viviremos?

—¿Somos los únicos que quedamos? —preguntó uno de los que había hablado antes.

—Al menos en esta región así lo parece —dijo Jonás—. No recorrí el mundo entero, no puedo saberlo. Pero llegué a los límites que esta misma asamblea me impusiera, y regresé, con malas noticias, pero regresé.

—Decidimos esos límites para que regresaras pronto —dijo el más viejo del grupo—, porque pensábamos que los caminos estaban allí y que las respuestas a nuestras dudas llegarían por ellos. Y también porque más allá del desierto, del pantano o las montañas...

Todos comprendieron que no era necesario terminar la frase, el recuerdo, propio o compartido, del pasado, se encargaba de ello. Era mucho lo ignorado, escaso lo conocido.

—¿Qué haremos? —preguntó una mujer.

—¿Qué quieres hacer tú? —preguntó el más viejo—. ¿Qué propones?

—No lo sé, no sé nada —respondió la mujer—, por eso pregunto: ¿Qué haremos? ¿Entregarnos al bosque? —logró articular antes de que la ganara el sollozo.

—¿Por qué no migrar? —dijo Tamy.

—¿Hacia dónde? —preguntó Jonás.

—No sabemos lo que hay del otro lado de las montañas; nunca las hemos cruzado.

—Selva. ¿Qué más puede haber? —dijo otro de los hombres.

—Pero no lo sabemos. Siempre hemos estado aquí. Quizá sea diferente. Y es la única opción porque no podemos atravesar el desierto sin agua ni comida. Ni aún si tuviéramos esas cosas, porque desconocemos sus límites. El pantano se ha tragado las barcas y a varios de nuestros compañeros. En la montaña, por lo que cuentas —dijo mirando a Jonás—, no sólo no hay hombres ni plantas, sino tampoco bestias que nos ataquen como esos animales que allí se escondían escapándole a la selva.

—Es cierto —reconoció Jonás—, no vi rastros de bestias. Puede ser que hayan muerto, o que alguien más las haya cazado.

Volvieron a mirarse en silencio, buscando alguna respuesta en los rostros cansados de luchar contra la naturaleza, alguna opción a su predicamento. Pero ninguno de los presentes tenía respuestas para ofrecer. Ninguno tenía nada.

—¿Cuándo partimos? —preguntó el más viejo del grupo.

—Sería mejor que fuera antes de las lluvias —dijo uno de los hombres—, cuando todavía hay tierra donde pisar y aves que cazar.

—Cierto —asintieron varias voces al mismo tiempo—.

Es el mejor momento.

—¿Podrías guiarnos hacia las montañas? —preguntó el más viejo a Jonás.

—No es un camino fácil.

—¿Y cuál sí lo es?

—Es cierto —reconoció Jonás asintiendo con la cabeza—. Debemos viajar tan livianos que apenas notemos el esfuerzo —dijo Jonás mirando al más viejo del grupo.

—Yo no iré —dijo Theo rompiendo su silencio—, me quedaré aquí.

Las miradas se concentraron en él; nadie dijo nada.

Los días se acercaron a la temporada de lluvia. Hubo dos asambleas más antes de la migración. Dos reuniones en las que se intentó persuadir a Theo para que abandonara su idea de quedarse en aquel desolado lugar, cubierto de vegetación y sin otros hombres, sin civilización, sin recuerdos más que los propios.

A pesar de los esfuerzos, la decisión de Theo era firme. Allí se quedaría, no permitiría que la naturaleza, la simple y tonta naturaleza le venciera. Se quedaría para continuar la lucha ancestral del hombre. O eso decía. Porque ninguno conocía en verdad a Theo. La mayoría eran refugiados de otras zonas, de otras regiones de las que habían huido luego que la selva los invadiera, o porque la falta de alimentos los empujó a huir creyendo, quizá, que aún persistía algún sitio que fuera algo más que ruinas, troncos mal quemados y soledad.

Cuando llegó el momento, estando todo preparado para la partida, se realizó la última reunión en el centro de la aldea, al amanecer, en un claro a medio abrir, porque si estaban yéndose no valía el esfuerzo terminar la labor. Theo también se encontraba allí, para la despedida, para el último intento de convencimiento en contra de su de-

cisión.

—Ven con nosotros, Theo. No te quedes atrás —dijo Jonás, quien guiaría al grupo en la extensa jornada.

—Sabes que por más que lo repitan, no iré con ustedes—respondió Theo.

—Ya antes has demostrado tu empecinamiento al momento de tomar decisiones —recordó Jonás—; incluso en algunas ocasiones fue con razón. Sin embargo, en este caso, no creo que sea lo correcto. Por eso repito mi pedido: ¡Ven con nosotros, Theo!

—Tus palabras son elocuentes, como siempre, pero no iré —respondió.

—¿No hay nada que podamos hacer? —preguntó el más viejo del grupo, su salud había desmejorado mucho desde el día en que tomaran la decisión de migrar, tosía todo el tiempo y le costaba empuñar el machete. Pero, mientras sus brazos pudieran moverse, no se entregaría al bosque.

—Nada —respondió Theo.

—Entonces, adiós —dijo Jonás haciendo una seña con la mano al resto del grupo, sin dejar que Theo viera su rostro.

Abrieron un camino hacia el sur y desaparecieron en la oscuridad de la jungla guiados por indicios y señales que pocos podrían interpretar y que perdurarían apenas unos días luego que nadie quedara allí para repetirlas. Theo permaneció el resto del día en el improvisado claro, mirando cómo el camino volvía a cerrarse poco a poco, cómo las ramas crecían a ojos vista, desarrollándose cada una de sus hojas; esperó masticando algunas pocas de las bayas que le quedaban.

Antes del anochecer repentino con el que las ramas entrelazadas ocultaron el cielo, se levantó y, esquivando los muñones que todavía no habían vuelto a florecer, de-

cidió volver a su refugio, donde le esperaban los pocos objetos que los demás dejaran atrás, a modo de ofrenda, es cierto, pero también para evitar todo pesa extra. Se convenció de que debía dejar de ocuparse de ellos, que aquellas cosas le pertenecían ahora, que eran suyas y de nadie más, aun cuando la mayoría de ellas no tuvieran verdadera utilidad contra las plantas que no dejaban de crecer. Con el regreso de la oscuridad, lo importante era encontrarse a cubierto antes de que los mosquitos abandonaran sus escondites.

Levantó el machete y lo descargó, con fuerza y decisión, contra un tronco cercano para cortar una rama baja como cualquiera otra.

Con algo más que estupor, vio cómo la hoja mellada de acero del viejo machete se quebraba frente a sus ojos, contra el joven tronco de un indiferente árbol, como si fuera una rama seca partiéndose para ser la leña de una fogata cualquiera.

Miró el trozo de metal quebrado que aún aferraba sintiendo que la desesperación lo inundaba y que la incredulidad rebasaba cada poro de su sudoroso y cansado cuerpo. Ni en sus peores pesadillas creyó que pudiera sucederle algo semejante, en ellas siempre contaba en su fiel arma con la cual defenderse de cualquier elemento.

Sabiendo de antemano lo que vería, giró sobre sus talones buscando el camino abierto apenas horas antes por sus compañeros. Lo único que encontró fue las mismas hojas, las mismas ramas, los mismos troncos que vería durante el resto de su vida.

Gtush.com

La película

Por Ariel Azor

Estaba viendo una película, tirado en el sillón, tomando una cerveza y comiendo un par de aceitunas; estuve un buen rato buscando hasta que al final me decidí por una. Trataba sobre un tipo que trabajaba para los que parecían ser dueños del mundo. Era, junto a un equipo que estaba bajo sus órdenes, el encargado de encontrar a aquellos habitantes que no generaban nada para sus intereses. Directa o indirectamente, nos involucraba a todos nosotros, a todos los seres vivos. Me pareció que podría tener algo de realidad. Alguien, desde algún lugar, nos maneja con invisibles hilos, como si fuéramos títeres y en sus reuniones tomaban café del bueno y decidían quién debía vivir y quién no, quién vale la pena siga existiendo y quién no. Primero hacen lo posible por arruinarte, por sacarte todo, incluso las ganas de vivir, y después dicen que no vales nada y mandan al actor ese a matarte. Claro, también están los humanos que son inservibles por voluntad propia; es cierto que hay personas que no saben hacer nada, no les preocupa aprender ni salir adelante en la vida; también las hay que están traumatizadas o incluso algunos nos hemos vuelto ya unos viejos inservibles. Parece que el tipo de la película había matado ya a catorce millones de personas. No era que

quedaran tantas personas en el mundo; otros antes habían inventado virus, enfermedades contagiosas, gases que caían de las avionetas desde el cielo, y millones morían masivamente. La sobrepoblación era un problema ya resuelto. Los países, las ciudades y luego las personas en ellas, eran catalogadas en una escala del uno al diez. Algunos habitantes se rebelaban, otros no se preguntaban los porqués de esto o aquello, ni cuestionaban nada, y otros denunciando a vecinos, amigos o familiares, buscaron salvarse siendo parte de la maquinaria asesina, y al final murieron como todos los demás, traicionados como ellos habían traicionado. Los menos necesarios eran los números diez, ya no quedaba nadie en el mundo con ese número en la lista, ni los nueve, ocho, siete, seis o cinco; ya iban a por los cuatro. Algunas especies animales o incluso vegetales también se habían considerado innecesarias para el futuro, estaban dentro de esos números y ya tampoco existían. Los dueños del mundo y de las compañías asesinas y algunos trabajadores de ellas (que en su mayoría eran robots) estaban en el número uno; los políticos, monárquicos y algunas familias millonarias en el número dos (consideraban afuera a los líderes religiosos, ya que habían inventado una nueva forma ideológica que lo abarcaba todo y ya no era necesaria la fragmentación) y por último, digamos que los ejércitos, compuestos en su mayoría por robots o humanos vistos como obedientes esclavos, además de algunas personas catalogadas como súper inteligentes, estaban en el número tres. Todos los que figuraban en esas categorías estaban salvados, serían parte del futuro, del nuevo mundo.

¿Será, acaso, que este actor de cine es un robot? Pues no, hay una diferencia entre los ojos y la mirada de unos y otros. ¿Y quiénes serán los números cuatro? Cuando empiecen a exterminarlos nos enteraremos, sabremos

ahí qué tipo de personas va matando el actor y entonces, si tienes características similares a aquellos, vendrán a por ti y ya nada podrá salvarte.

Yo tenía un búnker que no lo podían captar con sus drones y satélites. Mi perro se había salvado, allí estaba todo el día, echado, despreocupado, no se pregunta ni le interesa nada, todo el día ahí con su buena vida, igual que el gato. Se llevan mal y a veces se pelean, o el maldito gato ataca al pájaro y el perro no sé por qué lo defiende, y todo es un insoportable barullo. Debería catalogarlos. ¿Qué tal el número diez para el pájaro? ¿Para qué carajo sirve un pájaro en un bunker? ¿Y el perro, con el número nueve? Se pasa todo el día acostado sobre su almohadón, comiendo de lo que sé que me hará falta más adelante, y el ocho para el gato, (aunque no sé muy bien por qué me parece más inteligente y necesario que los otros dos). Así que empezaré por el pájaro y al otro día el perro y por último el gato, granos y comida que ahorraré y guardaré para mí. ¿Y Nelly? Ella, desde que pasó todo esto y perdió a su familia, está en depresión, todo el día acostada, ya no le quedan pastillas para eso ni para dormir, se toma la poca agua que queda y come por comer, ¿para qué quiere seguir viviendo? La pondré con el número siete, es otro gasto innecesario.

No hay canales de aire desde hace meses, tengo un DVD y un televisor y unas quince películas que siempre estoy viendo, es lo único que puedo hacer, mirar películas todo el tiempo. Nelly llama y pide agua, no le voy a dar, no se levanta tampoco, así que mejor será ahorrarla, pronto terminará todo para ella, para los número siete. La película tomó otro rumbo y, como siempre aparece una linda joven que termina siendo pareja del actor principal, siempre es lo mismo. En un principio yo escribía distintos finales de todas las películas, hasta que me quedé sin

ideas, se me agotaron todas las posibilidades; rayos, me había vuelto un inservible, ya no sabía que escribir.

Le puse pausa a la película y fui a hablar con Nelly. “Si te dijera que eres un número siete y puedes pedir un deseo antes que te vengamos a buscar, ¿qué sería?”. Sus ojos tristes apenas me miraron, pero últimamente siempre lo estaban, “que pusieras en un papel: Soy Nelly. Quiero que Dios sepa quién soy, sólo eso pediría”. Volví al sillón y lo escribí con letras grandes en un papel, ya la última letra casi no se veía por la falta de tinta, era la última lapicera que me quedaba. Quité la pausa y la película continuó.

Había sido un escritor famoso, sobre todo para la causa, era de los números tres, estaba entre los necesarios y súper inteligentes, y ahora no tenía ni una maldita idea ni tampoco lapicera.

Le daré un beso en la frente cuando sea el momento y todo el sufrimiento y el mundo acabará para ella.

Me quedé mirando el resto de la película y la última lapicera buscando un resto de tinta en ella y entonces se escucharon ruidos a motor arriba, y después cómo abrían la puerta del bunker. “Eres el número cuatro, escritor, que ya no puedes escribir ni una palabra” dijo el actor de cine, apuntándome con esa maquinita que te pulveriza en un segundo; a un costado de él la muchacha bonita dejaba volar su pelo y se movía en cámara lenta con movimientos sensuales, y detrás los robots militares fuertemente armados, todos apuntándome. Sabía que me iban a encontrar. “¿Cómo sabes que no serás traicionado como tú me traicionas? ¿Y si después de matarme uno de esos robots, o ella te mata a ti también?” le dije, y la pieza inmediatamente quedó oscura.

El maldito gato le pegó un arañazo al perro al pasar y éste lo sacó corriendo; el pájaro empezó a cantar, a reírse;

apagué el televisor y me fui a acostar. Nelly ya se había dormido, mañana veré otra película y las cosas serán diferentes.

Poemas

Yessika Rengifo[1]

[1] Colombia. Docente, licenciada en Humanidades y Lengua Castellana, especialista en Infancia, Cultura y Desarrollo, y Magíster en Infancia y Cultura por la Universidad Distrital Francisco José De Caldas, Colombia. Ha publicado para las revistas *Infancias Imágenes*, *Plumilla Educativa*, *Interamericana de Investigación*, *Educación*, *Pedagogía*, *Escribanía*, *Proyecto Sherezade*, *Monolito*, entre otras.

Se desvanece, manos asesinas

La sangre negra
que cuidaba las raíces de los árboles
ha teñido la danza
de los peces en llantos.
Los girasoles
no juegan más al compás del sol.
El aire de los pesticidas
los marchita en el triste
invierno de la codicia.
El silbido de los robles,
el canto de las alondras,
el color de las mariposas,
el verde del pasto,
se desvanecen entre manos asesinas
que anulan todo.
La codicia
aniquilan el planeta.

Latinoamérica desgarrada

Se han llevado todo,
crearon imágenes ilusorias
Y ahora afirman
“que la felicidad está al norte”.
Pero allá somos tratados
entre muros
lamentos y humillaciones.
Y nuestras venas abiertas
no olvidan memoria
de seres caídos
tejiendo ideas en el tiempo.
Latinoamérica desgarrada
danza en polifonías
de manos campesinas,
manos indígenas,
negras y blancas,

mañana se construye
entre manos rebeldes
contra la injusticia
que se ha robado los días de sol
de ese edén
que tantos cántaros de sangre
derrama en aquel himno de igualdad.

Yessika Rengifo

Encierros

Por León de la Cruz

Infección

Todas las personas, sin importad la edad, pudieron pensar por un instante que era preferible morir antes que presenciar el fin del mundo, como si fuera un acontecimiento en el que no participemos. Cobardes.

¿Cómo sé que es el fin del mundo? Porque lo viví. He de añadir que éste no acaba en silencio sino con gritos. Tampoco acaba de un solo golpe, ni es algo de proporciones bíblicas. El fin del mundo se asemeja más a una enfermedad que se esparce paulatinamente. Al principio se enfrenta con optimismo, incluso, con sarcasmo. Otras tantas, con resignación. Pero, al final, terminamos llorando, sea por angustia o soledad.

Uno de los efectos que causa el fin del mundo es que todos nos convertimos en sospechosos y potenciales enemigos. En mi caso, para evitar la confrontación decidí encerrarme en mi búnker.

Por favor, no me confundan con un maldito gringo de esos que piensan que son tan chingones que todo les podría suceder. Aunque maquillaron su realidad con chaquetas mentales fabricadas en Hollywood, salvando al mundo en cada oportunidad en pos del patriotismo y disfrazado de humanismo, siempre podemos recordarles Vietnam. La

verdad es que fueron tan vulnerables como el resto. De hecho, fueron los primeros en caer.

Cuando cayó su nación me acordé de una idea que la realidad arrancó de mí hace bastante tiempo; un héroe no es aquel que salva el día, un héroe es el sacrificio en turno.

Decir que un héroe es héroe porque tiene un poco más de ovarios o huevos que el resto de nosotros es decir un eufemismo. El héroe es alguien sin opción y con un chingo de mala suerte.

Por eso estoy en este búnker, aislado de los demás, en algún lugar de México, porque soy uno de esos cobardes que busca sobrevivir resguardándose para evitar la muerte.

He de aceptar que tengo suerte, pero no tengo huevos. Si me encuentro en este lugar fue gracias a mi difunto padre. Después de dos décadas de haberse ido de mojado a trabajar para un gringo paranoico, ranchero y adinerado, regresó con un acento pocho y la loca idea de construir un búnker. Todo el dinero que hizo al otro lado lo invirtió en reservas de comida y este lugar. Lamentablemente, no vivió lo suficiente para ver que su miedo se haría realidad.

Todo empezó cuando cumplí treinta y tres años, la edad de Cristo. En ese momento me pareció una cábala, un número de mala suerte, sin embargo, puede que ese número me haya traído algo de suerte.

Así como el fin de los tiempos puede asemejarse a una enfermedad, el destino, con todo el sarcasmo que pudo, quiso que nuestro fin fuera mediante un virus. Algo desconocido, impensable, casi salido de la mente de Stephen King. Se presentó con brotes múltiples en todo el mundo. Sinceramente, no me quedé a ver el desenlace, si éste era el FIN, entonces no había cabida para la esperanza. Acepté esa realidad para iniciar una cruzada por sobrevivir.

Lo primero que hice fue seleccionar personas con quien quería salvarme. La edad de Cristo, la salvación, el fin del mundo; fue algo bíblico después de todo.

Se me ocurrió la típica elección sobre el bien y el mal, desde luego el bien o el mal que me hayan hecho. Creo que el Apocalipsis plantea algo parecido, lo buenos o malos que hayamos sido con Dios. Inmediatamente descarté mi papel de redentor ya que era el menos indicado para emitir un juicio. Lo segundo que pensé fue basarme en la utilidad que tendrían las persona a las que elegiría salvar, pero creo que eso sería un criterio más amplio que la elección por moral. Para no quedarme solo, me basé en un criterio más flexible; quienes me caían bien y quienes me caían mal.

El punto a favor de esta forma de elegir fue que a lo largo de mi vida me gustó rodearme de pocas personas. El punto en contra era que incluso contando con un grupo selecto de personas también llegaban a caerme mal, muy mal. Sin embargo, eso me daba un parámetro de elección más realista así que elegí a las personas que menos me cayeran mal junto con otros factores como su estilo alimenticio, higiene y pasatiempos. Después de todo, puede que mi elección tuviera un poco de moral y utilidad. ¡Ja, siempre sí me apeteció tener el papel de redentor!

Quién más si no yo como el que podría proponer un plan cuando pase lo peor y podamos salir a impulsar la nueva civilización. Por eso, mi tarea fue elegir a mis acompañantes. Los seleccionados fueron mi madre y mi amigo Erasmo.

No tengo hermanos, pero siento que, si los hubiera tenido, no los habría elegido porque me hubiera llevado mal con ellos. Elegí a mi madre porque es mesurada al hablar. Las actividades que realiza son esenciales y las hace

en silencio. Come lo necesario y rara vez se inmiscuye en los asuntos de los demás. Quién no elegiría para el fin del mundo semejante compañera. Por el otro lado, mi amigo Erasmo es alguien alegre pero no pasado de lanza. Realiza las bromas necesarias y mantiene la moral alta de los demás cuando hay una situación difícil. Algo que no me agrada de él es que es muy holgazán. A veces llegaba a pensar que él creía que su único trabajo era dar apoyo moral. Sin embargo, como dijeron en algún lado, el mundo necesita cómicos.

Los invité y lo primero que me respondieron fue: ¿Por qué yo? (obvio por las razones que acabo de mencionar). Mi madre en particular me dijo que quería invitar a una persona para que estuviera con nosotros. Eso rompió el encanto de mi elección. ¡Cómo se le ocurrió pensar en invitar a otra persona! Yo soy el que selecciona. De un modo evasivo le dije que si *bla bla bla* y le colgué.

Mi amigo Erasmo por el contrario aceptó mi invitación sin preguntas. Lo que me agrada de él es que se desprende con facilidad de las personas. Sé que si yo me llegara a infectar o si el llegara a infectarse entendería lo que se debe hacer. Así que le dije que no perdiera tiempo y que viniera lo más pronto posible.

Salí a esperarlo afuera porque debía asegurarme que no estuviera infectado. En ese par de minutos antes que llegara, me puse a pensar que en esta versión del fin del mundo todos son sospechosos y potenciales enemigos. Cuando lo vi a un par de cuadras de distancia, no sabía si entrar y abandonarlo o esperarlo y darle una explicación de mis pensamientos. No me dio tiempo de decidir, ya que se acercó con rapidez hasta la esquina de mi cuadra. Le grite que se detuviera pues quería asegurarme que no estuviera infectado. Al principio pareció no escucharme, pero se detuvo. Enseguida corrió frenéticamente hacia

mí. Con nerviosismo saque las llaves de mi pantalón para abrir la puerta y encerrarme. Por un momento pensé que me alcanzaría ya que cuando traté de meter la llave en la ranura fracasé en un par de ocasiones. Al final, todo salió bien para mí, aunque no puedo decir lo mismo para mi amigo Erasmo.

Afuera escuchaba sus alaridos y golpes en la puerta. En seguida recibí un sin fin de llamadas y varios mensajes que no vi ni respondí. Sabía que había hecho lo correcto por mi supervivencia, aunque a un costo muy alto. Mi primera tarea había fracasado miserablemente, lo digo porque después de que mi madre sugirió la semejante idea de ser acompañada era imposible que la dejara entrar. Así como mi ahora declarado enemigo Erasmo, también mi madre me marcó con insistencia. Tampoco le contesté. Qué decisión más difícil es quedarse solo para el fin del mundo.

Durante esos días, mi amigo Erasmo venía por las mañanas y por las noches a patear la puerta y a balbucear como loco. Lo más perturbador fue que luego no venía solo, sino que se le unieron más personas.

Cuando decidí que era el momento de entrar a mi propia arca de Noé habían transcurrido quince días después de iniciado el Apocalipsis. La madrugada previa a mi encierro, inspeccioné la puerta principal y vi que había sufrido daños causados por esa turba. No sé si trataban de entrar o asustarme, pero de haber querido lo primero lo hubieran logrado desde hace varios días.

Me despedí de la casa, bajé la pantalla, mi cama y cobijas, mi consola de videojuegos y varios de ellos, una guitarra, mi laptop y la comida del refrigerador que sobraba. Antes de entrar, miré los primeros rayos del sol atravesando por el pequeñísimo patio que daba a la entrada principal. Sé que fue una despedida del mundo exterior melancólica y cliché, pero quería algo simbólico.

En los quince días que estuve en la superficie, tracé un plan para no aburrirme durante el encierro. No sabía cuánto tiempo se prolongaría el contagio ni mi estadía así que con base en mis actividades realice dos planeaciones. A la primera la denominé: "Programa de entretenimiento avanzado para el fin del mundo". A la otra planeación la llamé: "Programa básico de acondicionamiento físico en cuarentena". Los programas establecían que mis actividades debían basarse en un 80-20, es decir, ochenta por ciento de diversión, veinte por ciento de acondicionamiento. Por las mañanas era jugar videojuegos por tres horas, desayunar frutas en conserva y algo de pan con mermelada. Luego dormir, despertar y tocar la guitarra por dos horas para luego comer un poco de carne seca o atún. Me sentaba frente a la puerta sin algún tiempo específico por si escuchaba algún ruido extraño. También escuchaba música y luego hacía algún ejercicio del "Programa básico de acondicionamiento físico en cuarentena" para después ducharme e ir a dormir.

Algo que me pareció sensato fue establecer mi propio calendario. En el fin del mundo el calendario gregoriano me pareció pasado de moda. Establecí como día uno el día que entré al búnker.

Pasé ciento noventa y nueve días siguiendo la misma rutina, no obstante, el fin del mundo no es tan cómodo como se piensa. Ese día algunas cosas dejaron de serme útiles. Varias cuerdas de la guitarra se rompieron y no tenía más repuestos. De tanto jugar, el botón y la palanca del control de mi consola dejaron de servir, así como el ventilador que evitaba que se calentara. Empecé a dormir más, pero sentía que eso aletargaba mis movimientos. Para el día doscientos diez volví a cambiar mi planeación. El nuevo plan establecía un 20-80, es decir, mucho ejercicio y poca diversión. Más bien, diría que nula.

Me ocupaba haciendo ejercicio, comer y dormir. Aunque hacía mucho ejercicio no lograba bajar por completo la panza, aunque tampoco aumentaba su volumen. Lo que sí cambió es que empecé a comer más. Por un momento no me preocupé, sin embargo, noté cómo mis suministros eran menos. En cuanto al agua puedo decir que estaba bien abastecido con un filtro y una cisterna que se mantenía llena. Ese aspecto dejó de preocuparme por el momento.

Para el día doscientos treinta, volví a establecer una nueva rutina. 50-50, es decir cincuenta por ciento de ejercicio y cincuenta por ciento de lo que fuera. Cabe mencionar que en el día sesenta comencé a tener ataques de pánico. Si bien desde el inicio de mi encierro hablaba conmigo para no volverme loco, ese día lo hice con mayor frecuencia.

A veces pensaba que mi voz no era mi voz sino de otra persona. Imaginaba que mi enemigo Erasmo estaba ahí levantándome la moral, otras veces imaginaba que era mi madre. Algunas más esa voz se tornaba rara, lenta y ausente, otras tantas, metálica y tenebrosa, como un eco de alguien a quien no conozco. Por las noches antes de caer profundamente dormido escuchaba esa voz ajena recorriendo el búnker como un fantasma y por miedo dejé encendidas las luces para ahuyentarla. No lo conseguí, lo que sí conseguí fue desajustar mi periodo de sueño por lo que dormía tarde o pasaba días sin dormir a mis horas programadas. Mi supervivencia dejó de ser un paraíso.

Para el día trescientos el agua empezó a tener un color verdoso que ni siquiera el filtro podía depurar lo que implicaba que la cisterna debía limpiarse. Uno de los aciertos de mi papá al construir el búnker fue que la cisterna quedó adentro, pero no fue hasta ese día que me di cuenta que mi papá dejó afuera la llave del agua. Si que-

ría limpiar la cisterna debía salir a cerrar la toma, bajar el nivel del agua en la cisterna y limpiar. Lo maldije y lo odié.

La solución que tomé fue que además de filtrarla ponía a hervir el agua en una parrilla eléctrica para hacerla lo más potable posible. Por un momento me sentí a salvo, aunque para el día trescientos treinta y tres se acabó mi seguridad y empecé el descenso a los infiernos.

Ese día volví a escuchar golpes acompañados de esos mismos balbuceos, ahora en la entrada del búnker. Estaba acorralado. No sé lo que había pasado afuera, pero no era nada agradable. Establecí los horarios en que venían a molestar para taparme los oídos o distraerme. El problema no fue soportarlos, fue el sabotaje. Doce días después de sus incesantes visitas, cerraron la toma de agua. Por un lado, podría limpiar la cisterna, pero era inevitable que me quedara sin agua. Sumando otro problema, la cisterna comenzaba a soltar un hedor pestilente. Así que cada día se volvía insoportable vivir bajo esas condiciones. Caí enfermo, tuve fiebre y tenía que soportar el olor nauseabundo, lo que impidió que pudiera limpiar la cisterna. Aún había comida pero no tenía nada de hambre.

A veces alucinaba que la turba por fin había burlado la puerta y saqueaban la comida mientras me observaban morir. Otras veces, trataban de ayudarme y me cuidaban, pero siempre despertaba solo y con todo intacto. El día trescientos cincuenta intenté llamar a mi mamá o a mi amigo Erasmo en busca de ayuda. Jamás me contestaron. Puede que por mi culpa no hayan sobrevivido. Si pensaba que no podía ser peor, estaba equivocado. Para el día trescientos cincuenta y siete cortaron la energía. Me había olvidado del mundo, pero el mundo no se olvidó de mí.

Mi celular y mi computadora tenían pila, pero no durarían lo suficiente. Comencé a narrar lo que había vivido en el Apocalipsis para dar parte de mi existencia. No sé si

en el nuevo mundo exista alguien que aún pueda leer esto o todos se volvieron caníbales o zombis, o si enfermaron y murieron. Qué más da.

Ya no sabía si era de día o de noche, pero esa voz que me cuidaba y me hacía resistir un poco más, me indicaba cuándo dormir o despertar. Con lo que me quedaba de fuerza, me movía lentamente entre los espacios con los que me había familiarizado, me sentaba al lado de la puerta del búnker y le daba sentido a los balbuceos que escuchaba.

Hoy es el día trescientos sesenta y cuatro o el quinientos veinte, no estoy seguro, pero no puedo más. Hoy, esa extraña voz me dirigió hasta la puerta y me recargó en ella para escuchar los balbuceos de siempre. Tengo dificultad para respirar, pero pienso que es tiempo de tomar una decisión. No me siento con la facultad mental de tomarla así que dejo que la suerte lo haga. De mi cartera tomo una de las pocas monedas que he conservado todo este tiempo, la muevo entre mis dedos para reconocer las figuras y decido que, si cae águila, saldré a morir a manos de los nuevos amos del mundo. Si cae sol me quedo a morir en el búnker. Respiro con profundidad, pongo la moneda entre mis dedos y la lanzo con poca fuerza. Los segundos son eternos hasta que el metal choca con el suelo seis veces. Escucho el ruido de la moneda tambalearse para caer en alguno de sus lados aplastando uno de mis destinos y exhibiendo el otro. Me arrastro sin fuerza y palpó el suelo para encontrar la moneda entre ruidos y oscuridad.

Aislamiento

He vivido mucho tiempo y nunca imaginé que vería algo parecido. Siempre pensé que el fin del mundo sería el día

en que muriera. A mi edad no existe algo que me motive a vivir, tengo un hijo, pero dejamos de hablarnos y mi esposo falleció hace años. A veces pienso que su muerte aumentó la sensación de estar cerca de la mía.

En su testamento no sólo me dejo sin nada, sino que también me quito la poca tranquilidad que me quedaba. La casa donde vivimos por tanto tiempo se la heredó a mi hijo, que ni tardo ni perezoso me sacó de ahí. Además, el dinero que mi esposo había juntado trabajando lo invirtió en un inútil proyecto que nunca concretó. Afortunadamente, ahorré lo suficiente para tener un lugar dónde vivir.

Cuando me enteré de que un virus estaba contagiando a varias personas en el mundo, me había establecido en mi pequeño apartamento, aunque eso no evitó que me angustiara y temiera por mi salud.

Nunca dejaré de ser madre y a pesar de sus malos tratos aún tenía cierta preocupación por mi hijo. Le marqué después de tanto tiempo para saber cómo se encontraba ante tal situación, pero lo único que escuché fue: “No me importa, puedes irte a la mierda como siempre”.

Traté de conservar la calma, pero todo me había rebasado, lloré mientras me decía por teléfono que era una ridícula. La tristeza que sentía se convirtió en furia que salió en forma de palabras para decirle que nunca escuchaba a nadie y que jamás lo haría, que por mí podía seguir solo, volverse loco, morirse o vivir encerrado para siempre en esa pocilga que le había heredado su padre. Le colgué y después de tanto tiempo tuve la satisfacción de expresar lo que sentía.

Los días que siguieron comencé a sentir culpa, jamás le había hablado a sí a mi hijo. Pensé en salir e ir a verlo para pedirle perdón, pero en los noticieros decían que debíamos permanecer en casa, tomar distancia de las demás personas y tomar todas las medidas necesarias para no

transmitir la infección. Fue más mi miedo que mi culpa lo que hizo me quedara en casa siguiendo las indicaciones pertinentes, recé por mí y mi hijo para que no nos pasara nada malo. También dejé de tener contacto humano, y mis conocidos se volvieron extraños.

Un día el gobierno informó que haría pruebas masivas a la población para ver quién estaba contagiado y quien no, todo mediante visitas a casa. No todo mundo estuvo de acuerdo, pero de igual manera lo hicieron. Lo peor fue que cuando las pruebas se encontraban en fase de aplicación empezó el caos. Pude ver desde el ventanal en mi apartamento a personas corriendo, realizando destrozos, o haciendo locuras. Otras más se quedaban como estatuas frente a mí ventanal hasta morir. Fue lo más horrendo que había visto.

Cuando tocaron a mi puerta estaba llena de miedo. Con un rosario en mano, me armé de valor y me acerqué para ver a un hombre que indicaba que venía a realizarme la prueba. Con algo de intranquilidad accedí y le abrí. Me dio instrucciones algo confusas en lenguaje de señas, pero al final comprendí y pude realizar la prueba. La buena noticia fue que me indicó que yo estaba libre de contagio, lo malo fue que lamentablemente era portadora por razones que no entendí porque estaba en shock. Me repitió lo mismo como tres veces y me indicó que en unos días vendrían por mí para aislarme. Cuando regresé en mí, ya le había dicho que podían venir por mí, también comprendí que había hecho algo atroz. Al último me preguntó si había tenido comunicación con alguien en los últimos quince días y le dije que sí, me pidió que le diera la dirección de esa persona para ir a verlo en cuanto fuera posible.

Ese día y los siguientes quise marcarle a mi hijo, pero me lo habían prohibido. Traté de comunicarme por todos los medios posibles, pero fue inútil. Cada día era una cons-

tante preocupación por su bienestar, a veces pensaba en ir a verlo, pero no podía superar el miedo de encontrarme con otro portador y quedar como esas estatuas humanas.

Aunque tardaron más que un par de días las personas del gobierno habían llegado por mí, sin embargo, el traslado se convirtió en un caos. No pude oír nada, solo vi cómo en un instante el silencio se convirtió en violencia. No pensé que mi muerte fuera así, llena de incertidumbre y preocupación por mi hijo. Lo que más me deprimió entre todo este ajetreo fue que haya causado su muerte.

Virus

El mundo no acaba en gritos sino en silencio. No se dan transiciones tranquilas, ni por apropiarse del poder o perpetuarlo. La historia no da enseñanzas, debemos aprehenderlas mediante la lucha.

Este virus, en particular, nos trajo un paradigma aún más perturbador y siniestro de los que hemos experimentado, nos hizo más vulnerables y mortales. Todo mundo tiene miedo y por miedo todo mundo reacciona ante la más mínima provocación. Lo que menciono no va en sentido figurativo, tampoco estoy "diciendo" que estamos dentro de una distopía Orwelliana. Es algo que va más allá de la realidad, es inenarrable, se comió la esencia de la humanidad.

¿Qué es un humano sin palabra? Más aún, ¿Es el Ser humano mediante la palabra? Verbo encadenado al predicado para establecer al sujeto en un lugar y posición.

Nos quitaron las palabras y sin las palabras no somos nada. Mejor dicho, nos quitaron la voz y sin ella somos seres atados al precipicio a punto de caer. Somos el precipicio.

Aún no sabemos bien qué es. Llegó bien camuflado, invisible e imperceptible, presentándose entre disturbios, hedonismo y aislamientos, comportamientos erráticos, inusuales y ambivalentes. Tampoco supimos quién fue el paciente cero ni qué nacionalidad tenía o si llegaron a ubicarlo, pero en algún momento alguien dijo algo, y ese algo lo cambió todo y ese alguien sin intención terminó por fragmentar y sepultar lo que de por sí era frágil. Ante ese panorama se manifestó el miedo a dejar de existir. Lo único que pudimos hacer fue evitar nuestra extinción, fue prevenir que el virus estuviera activo, así que los "expertos" delimitaron los aspectos del virus y su forma de contagio:

—No se activa por la vía cutánea ni mediante fluidos.

—Se activa mediante la voz.

—Todos estamos contagiados.

—La población se divide entre emisores y receptores.

—El virus se manifiesta como la pérdida de la voluntad y el cumplimiento de una orden.

—Dicha orden se ejecuta sin criterio o conciencia.

—Los emisores son aquellos contagiados que pueden quitar la voluntad.

—Los receptores son aquellos contagiados que pierden la voluntad y solo obedecen la orden que les fue impuesta.

—Cuando la orden se cumple, el virus regresa a un estado de latencia hasta que el receptor recibe otra.

—Los receptores no pueden privar de su voluntad a los emisores.

—Entre receptores no puede activarse el virus.

—Entre emisores no puede activarse el virus.

—El virus comienza a ser manifiesto a partir del día número quince.

—No se activa mediante mensajes de texto o balbuceos.

—Un cuerpo infectado no crea anticuerpos.

—Seas emisor o receptor, se prohibió el uso de la voz.

—Se estableció el uso obligatorio de tapones para oídos y orejeras.

—No hay cura.

Después del todo el virus también nos dividió entre seres vulnerables y dominantes. En la naturaleza, incluso, tampoco se puede pedir por igualdad, eso lo aprendimos por las malas.

Voz y palabra, aunque parecieran una misma cosa, eran diferentes. El sonido era lo que activaba el virus. Por ejemplo, un emisor podía activarlo en un receptor, aunque este le diera una orden en un idioma diferente. También se probó que la escritura braille y el lenguaje de señas eran seguras y podían funcionar junto a las otras posibilidades de comunicarnos. No es que esas opciones no fueran una manera de darle identidad a la humanidad, pero esa huella, ese sonido particular de cada persona se había esfumado. Al principio me sorprendió, pero he de decir que en el silencio uno se siente aislado, cosa que con la voz resulta lo contrario ya que con ella se puede transmitir un sentido gregario y de pertenencia. Por eso todo se pintó en tono de grises llenos de angustia y silencios.

Fue iluso de mi parte pensar que el miedo a dejar de existir nos haría virar hacia un sentido ontológico diferente al que llevábamos durante siglos, pero la destrucción siempre ha sido parte de nosotros. Lo que comenzó como una misión de paz se convirtió en conquista.

El virus comenzó a servir como un arma ideológica y cultural. Los mandatarios de cada país plantearon ideales de “proyecto de nación” que en principio muchos no escucharon hasta que cada uno utilizó su propia voz para influenciar la voluntad. Nos obligaron a escuchar.

En ese instante, la policial dejó de existir y los mismos ciudadanos se volvieron el policía de los ideales. Sé que dije que no estábamos dentro de una distopía Orwelliana y es cierto, porque en lugar de construir un sistema infalible, el poder de la voz mediante la palabra destruyó todas las instituciones cuando cada grupo trató de establecer una verdad. Pienso que todos pensamos lo mismo; no estamos "dispuestos" a aceptar una verdad única. Vaya ironía.

A los emisores que quisimos mantenernos lejos de este asunto al principio nos trataron con indiferencia, luego intentaron reclutarnos a la fuerza. Si nos resistíamos terminábamos enjuiciados o asesinados. Por otro lado, los receptores fueron perseguidos y cazados. El que no escucharan se volvió peligroso, por eso optaron por la rebeldía. Su sentido gregario por el uso de la palabra hizo su acto de presencia.

Varios emisores se unieron a los receptores contra otras verdades de índole religiosa y mesiánica, verdades fantasiosas, libertarias o políticas. El grupo que me acogió durante mi persecución se hizo llamar "Los Hijos mudos". Era la representación política más clara. Nunca utilizaron la palabra para persuadirnos de alguna idea, el objetivo era escuchar —si se le puede decir así— y fomentar la convivencia sin represión. Era buscar Ser humanos nuevamente. Utilizamos la voz como defensa o como medio para sacar del trance a los receptores cazados con el propósito de que ellos mismos decidieran a qué verdad debían inclinarse. Para sacarlos del trance utilizamos la frase "Se tú mismo". Sonará como una frase trillada, pero funcionaba muy bien. Lo frustrante era ver que varios de ellos, una vez fuera del trance, elegían por sí mismos regresar a donde estaban.

Cabe mencionar que a los emisores nos cazaban con armas y a los receptores que ya no les eran de utilidad

los dejaban paralizados o les daban la orden de cometer suicidio. Hasta los equipos de audio sirvieron como armas. Fueron batallas duras.

También se crearon grupos extremistas que se denominaron "Los sordos". Este grupo y sus células habían decidido despojarse de su sentido del oído y solo buscaban fragmentar cualquier grupo.

Así pasó casi un año, las calles ya no eran espacios de tránsito, se habían vuelto zonas de silencio y aunque nos encontrábamos con otros grupos llamados "Grupos de la Verdad" las constantes luchas nos habían desgastado. Los receptores habían sido escondidos y resguardados para que no activarán el virus. Si bien la lucha había disminuido aún existía mucha tensión.

En uno de esos momentos caminando con algunos de los emisores me encontré a una señora de avanzada edad en el suelo, con su ropa hecha harapos y muy golpeada. No tenía orejeras y parecía estar en un estado catatónico. Esa condición se presenta cuando una persona está expuesta a varias órdenes simultaneas que varios "Grupos de la Verdad" emplean para hacerse de un soldado involuntario más. Cuando la saqué del trance comenzó a llorar. Con señas nos comunicó que no sabía qué le había ocurrido en los últimos siete meses. De lo que recuerda era que el gobierno la iba a aislar, sin embargo, todo salió mal. Una vez en la calle se dispuso a ir a la casa de su hijo porque había cometido algo terrible ya que era transmisora. No recuerda más. Mirándonos de cerca, la señora me reconoció como Erasmo, amigo de su hijo Julio. En seguida recordé lo que había pasado hace casi un año.

Julio me marcó para decirme que quería que me refugiara con él en el búnker que su difunto padre había construido. En ese momento me pareció increíble. Como estaban las cosas no lo dudé y me dirigí inmediatamente a

su casa. A unas cuadras me puse a pensar si era verdad lo del búnker ya que, en todos los años de amistad, nunca lo había mencionado. Me detuve un segundo y me pregunté si era receptor o transmisor. Sentí angustia cuando vi a Julio afuera de su casa. Necesitaba saber la respuesta, entonces corrí hacia él para sacarme de la duda, sin embargo, antes de alcanzarlo se encerró. Caí presa del pánico hasta que di cuenta que él había hablado, había violado la prohibición al igual que yo, sin embargo, acudí a él por voluntad propia. Entonces descubrí que yo era un transmisor y el un probable receptor. También comprendí la angustia de la señora.

En aquel momento toqué la puerta con desesperación para que me abriera. Solo emití sonidos y balbuceos, pero no dio el resultado que esperé, por el contrario, los demás me vieron como un infractor y desde ahí comenzó mi persecución hasta estos días. Ese día también fue la última vez que estuve en mi zona de confort.

La señora me pidió que fuera a verlo para ver si aún estaba con vida y acepté para redimir el pasado. Dejé a la señora con algunos de mis compañeros y me fui con el resto hacia la casa de Julio.

Llegamos y entré con sigilo a cada una de las habitaciones buscando a Julio sin que hubiera alguna señal de él. Su casa había sido saqueada y prácticamente estaba en ruinas. Luego recordé donde nos ocultábamos cuando éramos niños para que su papá no nos regañara. Tenían un viejo cuarto cuya entrada estaba oculta por un callejón angosto. Lo pasamos con dificultad y quedamos frente a una puerta de acero de color negro.

No sé si por nostalgia o amargura me quité las orejeras y aunque ellos trataron de impedirlo avancé hasta la puerta. No escuché una llamada de auxilio, lo que escuché antes de ponerme los tapones y las orejeras fue parte

de un monólogo: “todas las personas, sin importad edad, pudieron pensar por un instante que era preferible morir antes que presenciar el fin del mundo, como si el fin del mundo fuera un acontecimiento en el que no participemos. Cobardes”.

Tocamos, pero no respondió. Al menos seguía con vida. Mientras insistíamos para que saliera un par de preguntas cruzaron mi pensamiento ¿Qué es un humano por la palabra? Lucha ¿Que es Ser humano por la lucha? Vida.

Volví a la realidad cuando mis amigos me advirtieron que la puerta se estaba moviendo.

Rauters

enpoli

www.enpoli.com.mx