

# VOZ de la tribu

REVISTA DE LA SECRETARÍA DE COMUNICACIÓN UNIVERSITARIA

NÚMERO 10 | NOVIEMBRE 2016 - ENERO 2017 | Universidad Autónoma del Estado de Morelos | ISSN: 2395-8863 | Donativo: \$30

Signos de nuestro tiempo:  
¿el tiempo del fin?  
Etienne Verne

Heterosomática: apuntes  
de una historiadora de los  
cuerpos de las mujeres  
Barbara Duden

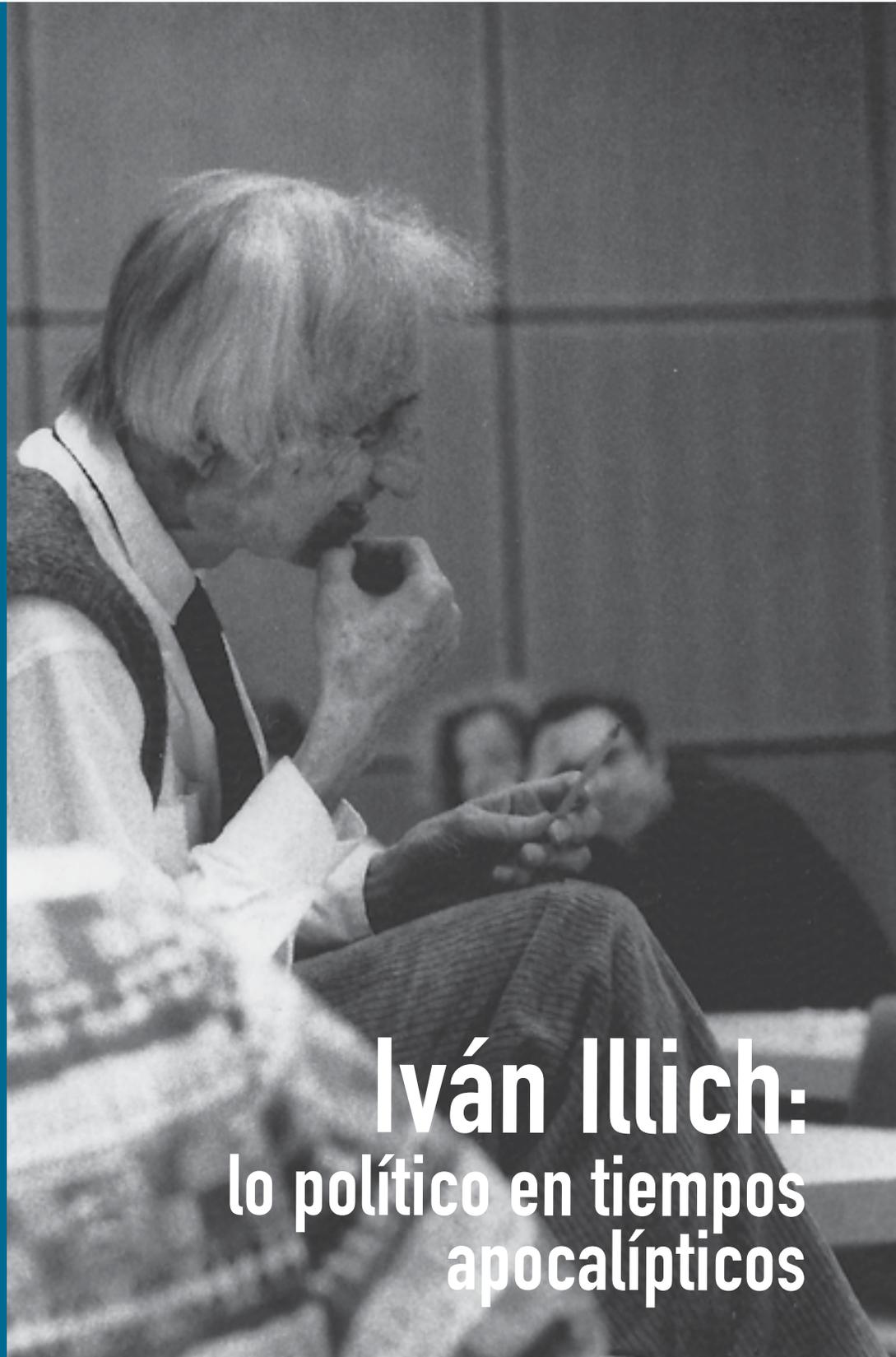
Una cavilación en el valle de  
los huesos secos  
Silvana Rabinovich

La somática mesoamericana  
Sylvia Marcos

¿En qué idioma nos  
hablaremos?  
Mahité Breton

Víctor Manuel Contreras:  
naturaleza y espíritu  
Paul Jouveau de Breuil

Esa isla que somos  
Entrevista al fotógrafo  
Pericles Lavat



## Iván Illich: lo político en tiempos apocalípticos



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

Universidad Autónoma del  
Estado de Morelos

Dr. Alejandro Vera Jiménez  
**Rector**

Lic. Alfredo Mena Díaz  
**Secretario General**

Javier Sicilia  
**Secretario de Comunicación Universitaria**

Francisco Rebolledo  
**Director de Comunicación Intercultural**

**NÚM. 10 NOVIEMBRE 2016 - ENERO 2017**

#### CONSEJO EDITORIAL

Miguel Albarrán	Roberto Ochoa
Pietro Ameglio	Julieta Ortega
Alejandra Atala	Francisco Rebolledo
María Elena Ávila	Jean Robert
Jaime Luis Brito	Xochiquetzal Salazar
Denisse Buendía	Estefanía Sicilia
Ethel Krauze	Javier Sicilia

**Director**  
Francisco Rebolledo

**Editor**  
Roberto Abad

**Corrector de estilo**  
Andrea Ciria

**Diseño y formación**  
Araceli Vázquez Mancilla

VOZ DE LA TRIBU, año 3, número 10, noviembre 2016 - enero 2017, es una publicación trimestral editada por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), a través de la Dirección de Comunicación Intercultural de la Secretaría de Comunicación Universitaria. Cuauhtemotzín 25, col. Centro, CP 62000, Cuernavaca, Morelos, México. Teléfono +52 (777) 314-4520, vozdelatribu@uaem.mx. Editor responsable: Roberto Abad Juárez Serrano. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: No. 04-2014-103112285400-102, ISSN: 2395-8863, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas en la Secretaría de Gobernación. Impresa por Porrúa Print, Ganaderos 149, col. Granjas Esmeralda, Iztapalapa, CP 09810, Ciudad de México, México. Se terminó de imprimir el 28 de marzo de 2017, con un tiraje de 2 300 ejemplares. La responsabilidad de los textos publicados recae, de manera exclusiva, en sus autores, y no refleja necesariamente el criterio de la institución. No se devolverán originales no solicitados ni se entablará correspondencia al respecto. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. El personal adscrito a la Secretaría de Comunicación Universitaria de la UAEM no cobra honorarios por sus colaboraciones.

*Hidra en vil sobresalto que antaño oyera al ángel  
dar más puro sentido a la voz de la tribu...*

“La tumba de Edgar Allan Poe”, STÉPHANE MALLARMÉ  
Trad. Ulalume González de León

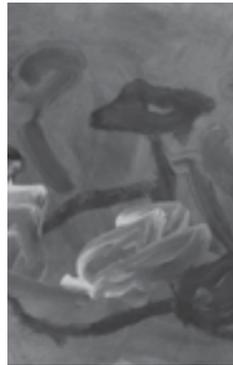


Iván Illich en la Universidad de  
Bremen, Alemania, 2001.  
Fotografía de Sylvia Vogel

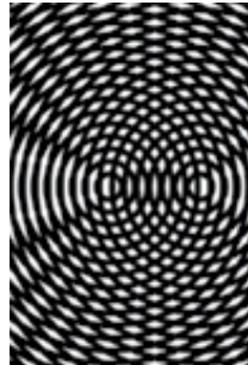
## CONTENIDO

FORO		VOCES DE LA COMUNIDAD	
5	<i>Iván Illich, 90 años: lo político en tiempos apocalípticos</i> Roberto Ochoa	72	<i>Cuando el porvenir nos alcanza</i> Lucio Ávila
10	<i>Signos de nuestro tiempo: ¿el tiempo del fin?</i> Etienne Verne	75	<i>Emily Dickinson: toma dos, con anteojos nuevos</i> Alejandra Atala
17	<i>Una cavilación en el valle de los huesos secos (Cerca de los ríos al norte del futuro)</i> Silvana Rabinovich	78	<i>La tortura que libera</i> Rocío Mejía Ornelas
23	<i>Heterosomática: apuntes de una historiadora de los cuerpos de las mujeres</i> Barbara Duden	80	<i>El señor de las playas</i> Alma Karla Sandoval
29	<i>La somática mesoamericana</i> Sylvia Marcos	81	<i>John Spencer, un huésped furtivo</i> Félix Vergara
35	<i>El fin de la era instrumental. La hipótesis de Illich sobre la crisis de la civilización</i> Jean Robert	83	<i>Briófita</i> Yeni Rueda López
39	<i>La universidad y la reconstrucción del espacio político: una relectura de la educación</i> René Santoveña Arredondo	85	<i>Poemas por Ayotzinapa</i> Frida Varinia
45	<i>¿En qué idioma nos hablaremos?</i> Mahité Breton	88	<i>Julio Cortázar o las extraordinarias notas de un jazzwriter</i> Gustavo de Paredes
51	<i>Apocalipsis</i> Hugo Ortiz	92	<i>43 razones para vivir</i> Edwin Daniel Pedroza Nazares
<b>VISIONES</b>		<b>HUELLAS</b>	
53	<i>Esa isla que somos</i> <i>Entrevista a Pericles Lavat</i> Roberto Abad	93	<b>VOZ DEL LECTOR</b> <i>Educación y filosofía</i>
63	<i>Víctor Manuel Contreras: naturaleza y espíritu</i> Paul Jouveau de Breuil		

# CARTELERA CULTURAL



**Exposición**  
 “Viajando por el calendario”  
 Taller *Más vale equivocarse /*  
 Asociación Connosotros  
 Del 15 de febrero al 10 de marzo  
 12:00 h  
 Acceso gratuito  
 Galería Víctor Manuel Contreras  
 Av. Universidad 1001, col. Chamilpa



**Exposición**  
 Programa cultural  
 UAEM-UNAM 2017  
 “Luz en movimiento”  
 Piezas de Luis Mochán  
 Del 15 de febrero al 10 de marzo  
 13:00 h  
 Acceso gratuito  
 Galería Víctor Manuel Contreras  
 Av. Universidad 1001, col. Chamilpa



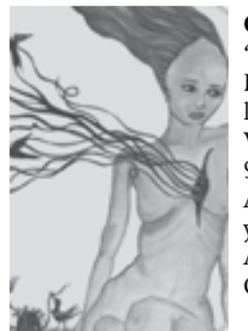
**Literatura**  
 Ciclo *El Periplo de Homero*  
 Lectura de Davo Valdés  
 17 de febrero  
 18:00 h  
 Acceso gratuito  
 Cuexcomate Terraza-Café  
 Museo de Arte Indígena  
 Contemporáneo  
 Av. Morelos 275, col. Centro  
 Cuernavaca, Morelos



**Multidisciplinario**  
 Noche Estelar 2017  
 Observación astronómica,  
 conferencias y planetario  
 Programa de colaboración cultural  
 UAEM-UNAM 2017  
 2 de marzo  
 De 17:00 a 22:00 h  
 Acceso gratuito  
 Explanada de Torre de Rectoría  
 Av. Universidad 1001, col. Chamilpa



**Ciclo de reflexión**  
 “Mujer: querer, merecer con dignidad”  
 En el marco del Día Internacional  
 de la Mujer  
 Varios ponentes  
 7 de marzo  
 17:00 h  
 Acceso gratuito  
 Museo de la Ciudad de Cuernavaca  
 Av. Morelos 263, Cuernavaca



**Ciclo de reflexión**  
 “Feminismos y feminicidio”  
 En el marco del Día Internacional de  
 la Mujer  
 Varios ponentes  
 9 de marzo  
 Auditorio de la Escuela Teatro, Danza  
 y Música UAEM  
 Av. Morelos, esq. Jorge Cázares #180,  
 Col. Centro, Cuernavaca

JORGE LUIS BORGES CUENTA la historia de Eudoro Acevedo, un hombre que un día viaja por los siglos a un futuro posible. Sobre la llanura encuentra la casa de un ermitaño, quien lo pone al tanto. Se habla un solo idioma, no existe el dinero, cada quien ejerce un oficio y es responsable de las ciencias y artes que necesita. Las ciudades se extinguieron; como no hay posesiones, no hay herencias. Las casas las construyen los que las habitan. Cada individuo es dueño de su vida y de su muerte. Acevedo pregunta qué sucedió con los gobiernos, a lo cual el otro responde que “según la tradición, fueron cayendo gradualmente en desuso. Llamaban a elecciones, declaraban guerras, imponían tarifas, confiscaban fortunas, ordenaban arrestos y pretendían imponer la censura, y nadie en el planeta los acataba”.

Tal parece que el escenario narrado por el escritor argentino en forma de utopía, podría emanar de una crisis social como la que estamos viviendo, no sólo en México, sino también en todo el mundo. Si acaso existe un hombre que, como Eudoro, vio el porvenir y supo asimilarlo, ése fue el dálmata Iván Illich, cuyas hipótesis, escritas hace décadas, forman parte de nuestro presente. En otras palabras, auguró la caída de la civilización: a diario somos testigos de cómo las instituciones desvelan su lado inhumano, y su derrumbe, poco a poco, está más cerca; se educa para la sumisión y el olvido; la medicina genera padecimientos antes impensables; la política se ha convertido en sinónimo de corrupción y la religión en un argumento de la intolerancia de los fanáticos...

En el marco de la conmemoración de los noventa años de Illich y en medio de una lucha por la autonomía universitaria y la justicia de las víctimas frente a la impunidad del Estado, el Centro de Extensión y Difusión de las Culturas de la UAEM llevó a cabo, del 29 de agosto al 2 de septiembre de 2016, en el Museo de la Ciudad de Cuernavaca, el simposio “Iván Illich: lo político en tiempos apocalípticos”, en el que se convocó a especialistas a un diálogo en torno a la obra de este pensador, del cual surgieron reflexiones que hoy ponemos en tus manos, lector, para mostrarte parte de ese futuro, cuya magnitud aún no acabamos de vislumbrar.

En **Foro**, Roberto Ochoa ahonda en la contradicción aparente del título de este encuentro –y de esta *Voz de la tribu*–: ¿es posible la política en el apocalipsis?; a través de las ideas de Illich, se acerca a una posible respuesta. Étienne Verne explora los signos de nuestro tiempo para descifrar si pertenecen a la historia o a la metáfora del final bíblico; Silvana Rabinovich, formada en la tradición judía, hace un estudio acerca de los argumentos teológicos de Iván, generando un puente entre la espiritualidad judaica y la cristiana; Barbara Duden saluda las inquietudes de Illich por la historia del cuerpo, plasmadas en su último libro *La pérdida de los sentidos*; en este contexto, Sylvia Marcos ofrece un análisis sobre la corporalidad y la historia del género en Mesoamérica; René Santoveña retoma uno de los planteamientos más conocidos de Iván sobre la educación, y escribe una reflexión acerca del sistema educativo tradicional mexicano; Mahité Breton se adentra en la corrupción del lenguaje, partiendo del pensamiento illichiano que lo considera un diálogo, una relación con el entorno; y Jean Robert entrega un texto en el que puntualiza los factores del fin de la época instrumental en Occidente. Sirvan estas líneas para reconocer el trabajo arduo de compilación, traducción y revisión de este último, quien además fue un integrante fundamental en la curaduría del simposio.

Por otro lado, en **Visiones** encontrarás las esculturas icónicas de Víctor Manuel Contreras, un artista que le apuesta al gran formato y hoy tiene un lugar notable en la plástica internacional; y conocerás las fotografías de Pericles Lavat, que a través de la lente busca darle otro sentido a los desechos encontrados en el mar mexicano. 📷

**Informes**

Teléfono: 3 14 45 20  
 Correo electrónico: comunicacionintercultural@uaem.mx  
 CARTELERA SUJETA A CAMBIOS

/DifusionCulturalUAEM  
 /Cultura\_UAEM

# IVÁN ILLICH, 90 AÑOS: LO POLÍTICO EN TIEMPOS APOCALÍPTICOS

CONFERENCIA INAUGURAL

*Roberto Ochoa*

*La inauguración del simposio sucedió el mismo día en que cientos de policías antimotines desalojaron a la fuerza el plantón que mantenían los integrantes del Frente Amplio Morelense (FAM), quienes demandan la destitución del gobernador actual. Este suceso, que atentó contra la libre expresión, tuvo un eco particular en las mesas de diálogo en torno a las ideas de Illich. Ante escenarios de represión y autoritarismo surge una pregunta: ¿es posible la política?*

LA APERTURA DE ESTE simposio coincide con un momento histórico y, en cierta forma, dramático para la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Como universitarios, estamos en pleno combate contra el poder. El rector ha desafiado al gobernador, Graco Ramírez, para que se someta a una consulta popular de revocación de mandato. En la madrugada de este mismo 29 de agosto de 2016, día de inauguración del simposio, el plantón de resistencia civil que habíamos instalado frente a las puertas del palacio de gobierno, para exigir la salida del gobernador, fue desalojado por la fuerza.

En medio de este combate hemos apelado insistentemente a la vigencia del artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. “La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno”. Sin embargo, políticos y juristas nos recetan constantemente que, en realidad, no existe mecanismo legal alguno para que las manifestaciones populares logren su cometido: remover al gobernante en turno. Ese horizonte de la soberanía popular se encuentra, entonces, cerrado por la vía de los hechos.

En el fondo este anegamiento tiene que ver fundamentalmente con el abismo que separa

la legalidad de la legitimidad. Con la tiranía de una legalidad, para ser más precisos, que ha perdido todo sentido de lo justo y que nos avienta, cada vez más, hacia los barrancos de la impotencia y la desesperación.

Hannah Arendt explica muy bien cómo la tiranía de la legalidad, esta tiranía propia del mundo liberal moderno, regido por imperativos económicos más que jurídicos, nos seduce y, al mismo tiempo, nos arrincona.

Lo primero que (la tiranía) socava y luego mata [dice Arendt] son las comunidades políticas. Hace que pierdan paulatinamente el poder, hasta llevarlas a la impotencia final. El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. (...) el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan<sup>1</sup>.

Con base en una lógica economicista, la tiranía moderna de la legalidad nos convence de que el “hacer” es prioritario sobre el “actuar”, es decir, coloca el trabajo productivo y la labor del hogar por encima de la acción política; “al desterrar a los ciudadanos de la esfera pública e insistir en que

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 226.



se preocupen de sus asuntos privados y que sólo el gobernante debe atender los asuntos públicos”<sup>2</sup>, la tiranía de la legalidad ha estado socavando, desde hace ya más de dos siglos, la esencia de la política y los principios propios de la democracia.

Hannah Arendt afirma que

La esfera pública, el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es más específicamente el “trabajo del hombre” que aquel trabajo de sus manos o que la labor de su cuerpo.

Contra esta convicción se levanta la del *homo faber* al considerar que los productos del hombre pueden ser más (...) que el propio hombre, y también la firme creencia del *animal laborans* de que la vida es el más elevado de todos los bienes. Por lo tanto, ambos son apolíticos, estrictamente hablando, y se inclinan a denunciar la acción y el discurso como ociosidad, ocio de la persona entrometida<sup>3</sup>.

Para Arendt, en cambio, el discurso y la acción son las más características de las potencialidades humanas, pues a través de ellas el ser humano se revela a sí mismo. Actuar (como lo indica la palabra griega *archein*) significa tomar una iniciativa, comenzar, conducir y finalmente gobernar. Implica poner algo en movimiento. La acción y la palabra muestran quiénes son los hombres. Más allá de sólo expresar hambre o sed, afecto, hostilidad o temor, la acción pública y el discurso “son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino en cuanto hombres”<sup>4</sup>, y sólo de ese conocimiento e interacción puede emanar auténticamente el poder del pueblo.

Este simposio, “Iván Illich: lo político en tiempos apocalípticos. 90 años”, es una ocasión inmejorable para ir a fondo en nuestra reflexión como universitarios, hasta descubrir algún fundamento que nos fortalezca y nos impulse hacia una acción realmente transformadora de la sociedad en el espacio público. O de lo contrario, si ya no hubiera tiempo para ello, si la catástrofe y la anomia aparecieran ya ineluctables por encima de nosotros, cuando menos para entregarnos con fe en el acto final.

¿Cuál es la metodología de este simposio, cuál el recorrido que haremos a lo largo de estos próximos cinco días?

Cuando preparaba esta conferencia, me vino a la mente la imagen que Lanza del Vasto, discípulo europeo de Gandhi, usaba para meditar y que enseñó a sus compañeros. Ya fuera con los ojos cerrados o abiertos, proponía visualizar su árbol preferido. A través de la respiración, hacía un recorrido imaginario por el interior del árbol. Una de sus observaciones más puntuales durante la meditación era la proporcionalidad que existe entre lo que está oculto en el árbol y lo que está a la vista. Las raíces, escondidas debajo de la tierra, son proporcionalmente igual de grandes que la fronda y, por ello, la altura será también equivalente a su profundidad.

La acción en el espacio público, es decir, la que hace su aparición y se vuelve visible, está impulsada por aquello que se concibe en nuestro interior, del mismo modo que las raíces de un árbol permiten que éste crezca y sea frondoso.

La aparición de Javier Sicilia y de sus amigos en el espacio público, en aquellos meses de abril y mayo de 2011, tras el asesinato de Juanelo y seis de sus amigos, estuvo precedida por casi 20 años de una reflexión compartida de un grupo bastante pequeño de personas, principalmente en torno a las revistas *Ixtus* y *Conspiratio*, dirigidas por el propio Sicilia. Esto, por supuesto, además del ejercicio poético, y hasta místico, que Javier había cultivado desde su juventud y que ha impregnado ampliamente su obra. Desde ese fondo, oculto para la mayoría de la gente hasta ese entonces, surgió la fuerza para dar proyección y sentido al Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD).

Lo que tienen en común casi todas las críticas que se han hecho al protagonismo de Javier Sicilia es que ignoran el sedimento profundo, lo que se elaboraba por debajo de la tierra antes de que el MPJD apareciera en la esfera pública con tanta fuerza, a consecuencia de una raíz inexpugnable.

Al igual que entonces, tal como ocurrió con el MPJD, albergo la esperanza de que estos días de profundidad en la reflexión en torno al legado de Iván Illich, con el itinerario que nos hemos trazado, permitan que lo que emerja como acción pública por parte de la UAEM y diversos actores agraviados de nuestra sociedad, sea todavía más potente y claro y nos permita recuperar el espacio y la dignidad que, como universidad y ciudadanos, merecemos. La amplia lectura y reflexión en torno a la obra de Iván Illich se vinculan innegablemente con la lucha que la UAEM está librando en estos precisos momentos por su autonomía.

## DEL ITINERARIO DE ILLICH Y DE LA CONTROVERSIA QUE HOY NOS CONVOCA

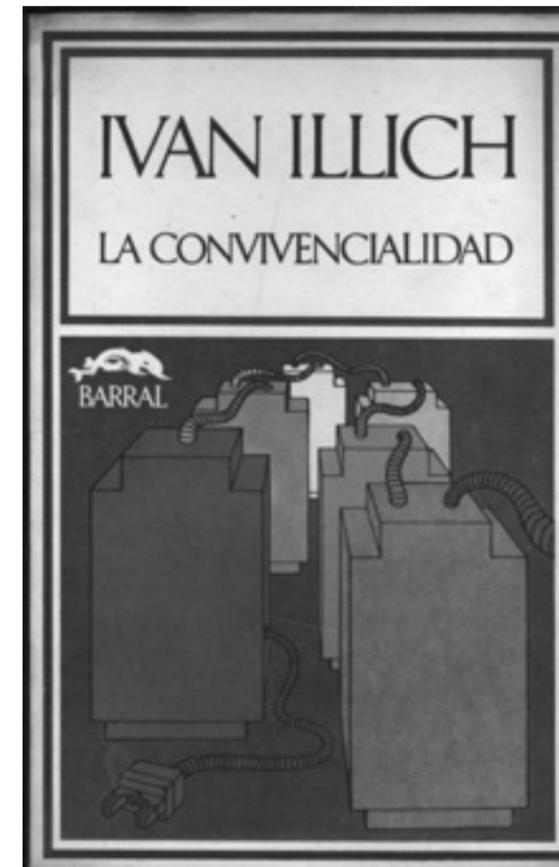
Tal como lo postula Etienne Verne, coautor del libro *La escuela a perpetuidad* y ponente en este simposio, el itinerario intelectual público de Iván Illich inicia teniendo como tela de fondo la idea de revolución. Esto se explica fácilmente si tomamos en cuenta el contexto histórico que lo rodeaba; los centros de estudio que Illich fundó en Cuernavaca –primero el Centro de Investigaciones Culturales (CIC) y luego el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC)– surgieron pocos años después del triunfo de la Revolución cubana, justo cuando ésta representaba una gran inspiración para los pueblos de América Latina, y un peligro para la hegemonía hemisférica de Estados Unidos. Sin embargo, en cuanto a la obra que escribe Iván durante esos años se requiere una lectura muy atenta para apreciar el proyecto político y revolucionario que lo inspiraba.

Según afirmó David Cayley, *La convivencialidad*, publicado en 1978, es la declaración política más clara de Iván Illich. Se trata de un programa político específico que sugiere medios políticos y legales para realizar su visión de una sociedad que respeta y sabe vivir dentro de ciertos límites frente al crecimiento industrial. En este libro, y a fin de no ser colocado como partidario de uno de los dos grandes bloques políticos de la época, evita casi por completo usar la palabra “revolución”, aunque utiliza el concepto eufemístico de “inversión política” de las instituciones. En *La convivencialidad* se aprecian pensamientos como:

La instalación del fascismo tecnoburocrático no está escrita en las estrellas. Existe otra posibilidad (...). Dentro de muy poco, la población perderá la confianza no sólo en las instituciones dominantes, sino también en los gestores de la crisis. El poder que tienen sus instituciones para definir los valores (...) se desvanecerá repentinamente cuando se conozca su carácter ilusorio.

Un suceso imprevisible y probablemente menor servirá de detonador de la crisis, como el pánico en Wall Street precipitó la Gran Depresión. (...) De la noche a la mañana, importantes instituciones perderán toda respetabilidad, toda legitimidad y reputación de servir al interés público. Es lo que le ha sucedido a la Iglesia de Roma bajo la Reforma y a la monarquía francesa en 1793. En una noche, lo impensable se convirtió en evidencia (...) La inversión es realmente posible<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Iván Illich, *Obras reunidas I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 472-474.



*La convivencialidad*, Iván Illich, Barral, 1978

Sin embargo, el quiebre histórico que ocurrió en la década de 1980 no tuvo nada que ver con lo que Illich esperaba. La gente no abandonó las instituciones contraproducentes de la sociedad industrial, sino que las ha llevado al paroxismo. Varios años después le confía a David Cayley que nunca imaginó que tantas personas pudieran mostrarse tan tolerantes y dóciles frente al absurdo. “Muchas de las certezas [sostiene Iván] con las cuales la gente vivía en 1974, se han desvanecido. Esto produce un cinismo, una confusión y un vacío interno entre la gente que vive en una sociedad intensamente monetarizada”<sup>6</sup>.

A partir de lo que denomina un “quiebre catastrófico”, Illich comienza a profundizar más y más en sus investigaciones. Dejará de estudiar lo que él llama la trama, en la que está estructurado el tejido social, para comenzar a investigar los husos con los que se tuerce la hebra para dar forma al hilo, antes de hilvanarlo en cualquier tipo de trama. Es decir, más allá de estudiar la fenomenología de la escuela obligatoria, por ejemplo, y

<sup>6</sup> David Cayley, *Iván Illich in conversation*, Toronto, House of Anansi Press, 1998 p. 115.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 206.



Simposio "Iván Illich: lo político en tiempos apocalípticos. 90 años". Fotografía de Ana Carolina Flores Juárez

sus efectos en la sociedad, comienza a indagar sobre los orígenes del alfabeto, su repercusión sobre la mentalidad y las culturas orales, así como la transformación de la etología de la lectura a partir de la invención de un nuevo orden de la página. Más allá de estudiar los efectos contraproducentes de la institución médica, comienza un largo estudio sobre la historia de las percepciones y de las distintas maneras de habitar el cuerpo o de vivir en la carne.

Dichas investigaciones terminarán por demostrar que el movimiento de modernización, o de occidentalización del mundo, está impulsado, paradójicamente, por una desencarnación progresiva de nuestras percepciones, así como por un envilecimiento de la relación cara a cara con el prójimo. La mayor paradoja de nuestra civilización occidental consiste en ello: se trata de una civilización fundada en el misterio de la encarnación del Verbo y en la vocación del samaritano, pero que ha virado completamente hacia el anverso de aquello que alguna vez fue proclamado.

El verbo, la palabra, son carnales cuando los pronuncia una boca y los escucha un oído de carne [dicen Jean Robert y Valentina Borremans en el prefacio del tomo I de *Obras Reunidas*, de Iván Illich]. Hoy en día, observa el historiador sociólogo, de 100 palabras escuchadas en un día, más de 90 no emanan de bocas de carne y se dirigen menos a interlocutores personales (...) En cuanto a la encarnación perversa de las entidades sin carne, se acelera en la multiplicación de falsas concretes y de seudoperceptos y culmina en una transformación tecnógena –es decir, asistida

por la técnica– del sentido de la materia. Para el historiador, por lo tanto, la traición a la Encarnación toma dos formas observables: una lenta desencarnación histórica y, más recientemente, una seudoencarnación tecnógena de entidades intrínsecamente desprovistas de carne<sup>7</sup>.

Illich concluye su itinerario intelectual elaborando una sorprendente reflexión en torno al adagio latino: *corruptio optimi pessima* (la corrupción de lo mejor es lo peor).

Él cree que la encarnación hace posible un sorprendente y completamente nuevo florecimiento del amor y del conocimiento. Para los cristianos, el Dios bíblico puede ser amado ahora en la carne. Sin embargo, la apertura de esta nueva dimensión del amor tiene también un lado ambiguo, pues altera todos los presupuestos y las condiciones bajo las cuales el amor era posible anteriormente.

En los Evangelios se lee que en cierta ocasión un jurista quiso poner a prueba a Jesús, preguntándole: “¿Quién es mi prójimo, a quien debo amar?”<sup>8</sup>. Jesús cuenta la conocida parábola del buen samaritano. Un judío es asaltado, golpeado y dejado al borde del camino. Pasan frente a él un levita y un fariseo y se siguen de frente. Pasa en tercer lugar un samaritano, quien por las rivalidades étnicas es un enemigo, pero se apiada de él, le limpia las heridas, lo levanta, lo lleva a un hospicio y deja algunas monedas para su manutención.

Así, a partir del Evangelio, dice Illich, si “yo antes estaba limitado por el pueblo dentro del

<sup>7</sup> *Op. cit.*, Jean Robert y Valentina Borremans, “Prefacio”, pp. 25-26.

<sup>8</sup> Lc 10, 25-36.

cual había nacido y la familia que me había criado, ahora puedo escoger a quién amaré y en dónde amaré. Esto amenaza profundamente la base tradicional de la ética, que estaba siempre asociada a un *ethnos*, es decir, a un “nosotros” históricamente dado que precedía cualquier articulación de la palabra “yo”.

La apertura de este nuevo horizonte está acompañada por un segundo peligro: la institucionalización. Aparece la tentación de tratar de manejar y, eventualmente, legislar este nuevo amor, de crear una institución que lo garantice, que lo asegure, que lo proteja, criminalizando además a su contrario. Aquí es donde se revela la corrupción de lo mejor (el acto libre de amar), que engendra lo peor (una obligación legalizada y una institución que se propone garantizarla). Es decir, junto con esta nueva habilidad de entregarse libremente, ha aparecido la posibilidad del ejercicio de un tipo de poder completamente nuevo, el de aquéllos que organizan la cristiandad y usan esta vocación para reclamar su superioridad como instituciones sociales. Este poder fue reclamado primero por la Iglesia y luego por las muchas instituciones acuñadas a partir de su molde, coronadas al final con lo que conocemos como el Estado moderno. La perversión de la Iglesia consiste, entonces, en que al haber institucionalizado la caridad evangélica, ha provisto al Estado moderno con un modelo para hacerse cargo y gobernar soberanamente a la humanidad.

Debido a esta última elaboración illichiana, en torno a los fundamentos de la civilización occidental moderna, Giorgio Agamben ha comenzado a citar a nuestro autor de manera recurrente. En su libro *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, y tras referirse a Illich “como un teólogo genial ignorado por la Iglesia”, Agamben resalta el vínculo que tiende Illich entre la *corruptio optimi pessima*, o sea la perversión de la Iglesia, y el *mysterium iniquitatis*, es decir, el misterio del mal o el anticristo, el hombre de la anomia, el impío o el hijo de la destrucción quien, según la segunda carta de Pablo a los Tesalonicenses, “se contrapone y se alza sobre cada ser que es conocido como Dios (...) hasta lograr sentarse en el templo de Dios, mostrándose como Dios mismo”<sup>9</sup>. Según las Escrituras, en los tiempos últimos el impío será revelado, y Cristo volverá de nuevo para eliminarlo con el soplo de su boca.

La controversia que hoy nos convoca tiene precisamente que ver con las lecturas que recientemente Agamben ha hecho de Illich, y que pueden acercarnos a una nueva apreciación respecto a los tiempos que vivimos.

La frase “Lo político en tiempos apocalípticos” es evidentemente una aporía, una provocación para la apertura de un debate, pues conjuga dos términos incompatibles. El apocalipsis se refiere al final de los tiempos, cuando Dios reina y ya no queda lugar para lo político. ¿Qué decisión pública sería posible tomar al final de los tiempos? ¿Qué estrategia se pudiera proponer para mejorar las condiciones de nuestras vidas? Cualquiera de estas preguntas se queda sin materia y sin sentido.

Estoy consciente, siguiendo todavía a Agamben, de que no es lo mismo el final de los tiempos que el tiempo del fin, ni lo apocalíptico y lo escatológico. Como nos lo expondrá Javier Sicilia, el tiempo escatológico, el tiempo del fin, es el de las cosas penúltimas que anteceden al final de los tiempos, el apocalipsis o revelación final. Digamos que no es lo mismo el tiempo en que el hombre de la anomia, el impío, se ha apoderado de los altares, que el tiempo en que Cristo vuelve para derrotar al impío, revelar lo que estaba oculto y restituir todas las cosas en su orden. Sin embargo, y para no confundirnos más por lo pronto, basta con decir que en cualquiera de estos dos momentos el tiempo de lo político ha terminado y no queda más alternativa que ponerse al margen de la ley para retirarse a vivir, de manera pobre, amorosa y frugal, como en las primeras comunidades cristianas.

Aquí es donde volvemos a lo contradictorio de nuestro título y al llamado para una controversia que sea fructífera. El itinerario de Illich fue, claramente, de la formulación de un programa político hasta la lectura teológica de una historia que amenaza con llegar a su fin y dentro de la cual sólo nos resta espacio para el cultivo de la amistad.

Pero volvamos a nuestro lugar y a nuestro presente. Hemos sido convocados desde una universidad que se bate en contra del poder arbitrario de un gobernador y que, para derrotarlo, necesita promulgar una especie de programa político alternativo.

Por eso, el itinerario que seguiremos durante esta semana es probablemente el inverso al que ha seguido nuestro querido Iván. Nosotros iniciaremos con la reflexión en torno al posible “tiempo del fin”, que Illich y Agamben nos han anunciado, y concluiremos discutiendo en torno a la universidad como institución y a su papel en la reconstrucción del espacio político. Illich fue de lo *político* a lo *apocalíptico*, y nosotros andaremos el camino inverso, con la esperanza de que las raíces profundas que alcanzó a echar nuestro gran pensador alimenten una acción política cada vez más frondosa y rica en alternativas. 🌱

<sup>9</sup> 2 Tes. 2, 1-11.

# SIGNOS DE NUESTRO TIEMPO: ¿EL TIEMPO DEL FIN?

*Etienne Verne*

*Nuestra época podría coincidir con el final que relatan las Escrituras; sin embargo, el análisis de la modernidad ofrece otra interpretación. Iván Illich vislumbró que la crisis civilizatoria no podía comprenderse si no era a partir de la separación del tiempo bíblico y del tiempo histórico. En el primero, la catástrofe es definitiva; en el segundo, cabe una esperanza verdadera.*

ESTA MESA TIENE POR TEMA el tiempo del fin. La pregunta que se nos propone es: ¿el tiempo del fin es un signo de nuestro tiempo? Este cuestionamiento implica la afirmación previa de que *estamos* en el tiempo del fin. Podríamos cuestionarnos cuáles son otros signos de nuestro tiempo. Pero nos limitaremos a la pregunta asignada que reformulamos así: ¿el tiempo del fin es uno de los signos de nuestro tiempo?

En otros círculos esta interrogante podría parecer una broma, una necedad o, peor, una pregunta que nos remite a temas que tienen curso en otras áreas con las que queremos tomar distancia: lo oculto, el esoterismo, el hermetismo o el discurso milenarista que ha marcado la historia de las religiones. Además –si no estamos aquí para divertirnos–, se nos podría reprochar llegar tarde a este debate, planteándonos cuestiones sobre el tiempo del fin, mientras algunos intelectuales ya están pensando el “después del final”, lo que al parecer deja por lo menos una segunda oportunidad a la humanidad, ya que, según ellos, después del fin habrá un futuro.

Antes de contestar la pregunta planteada, hay que precisar el significado del sintagma *tiempo del fin* y, en consecuencia, intentar una calificación o determinación de los tiempos en que vivimos. Esta mañana hemos escuchado y discutido varios comentarios sobre el tema: ¿en qué tiempo vivimos? Obviamente, éste es primero el tiempo de la historia, el cronológico o, en otro registro, el profano. La crítica radical de las instituciones de la modernidad que Iván Illich propuso en los años

sesenta y setenta tenía por contexto esta historicidad. En este tiempo de la historia Illich estuvo en busca de una “comprensión histórica” de lo que ha pasado desde Belén, es decir, en los dos primeros milenios cristianos, lo que buscó entender a través de la inteligencia.

Al rechazar la calificación de nuestro tiempo como postcristiano y al insistir sobre su esencia apocalíptica, me declaro en cierto modo discípulo de Tomás de Aquino. Así entiendo su expresión *per fidem quaerens intellectum et per intellectum quaerens fidem*: estar mediante la fe en busca de una comprensión histórica del tiempo desde Belén y, por otro lado, intentar entender los dos primeros milenios cristianos mediante la inteligencia<sup>1</sup>.

Sabemos el resultado: la Iglesia, la institución histórica, dio lugar al mundo de la modernidad. “Se convirtió en la semilla de las organizaciones de servicios modernos”<sup>2</sup>, y sabemos que *corruptio optimi pessima*: que la corrupción de lo mejor es lo peor. A este momento de la historia Illich se refiere

<sup>1</sup> Iván Illich y David Cayley, *La corruption du meilleur engendre le pire*, Arles, Actes Sud, 2007, p. 238, traducción al francés por Daniel de Bruycker y Jean Robert, de *In the Rivers North of the Future*, Toronto, 2002. Traducción al español por Jean Robert. Francófono, el autor prefirió citar este libro en su versión inglesa, pensando que era de acceso más fácil para los lectores mexicanos. (N. del T.)

<sup>2</sup> Iván Illich y David Cayley, *The Rivers North of the Future. The Testament of Iván Illich as told to David Cayley*, Toronto, House of Anansi Press, 2005, p. 179.

cuando se distancia de un tiempo entendido como posmoderno o poscristiano. En este tiempo histórico no hay lugar para “un tiempo del fin”, salvo si se dice que hay un fin de la historia; de ser así, siempre estamos en el tiempo del fin. Pero eso no nos dice nada. Para entender la expresión “tiempo del fin” quizá necesitamos dar un paso fuera de la historia. El tema general de este simposio es “Lo político en tiempos apocalípticos”. Y el asunto del debate del próximo viernes es “Vivir bajo el signo del apocalipsis”. Parece que “el tiempo del fin” no se piensa fuera del tópico del apocalipsis. Y eso es: el apocalipsis viene a nuestro debate. Pero, para quedarnos con Illich historiador, debemos saber que *este tiempo en que vivimos* es también uno diferente del tiempo histórico. Es “el tiempo de ahora” –en palabras de Pablo: *ho nun kairos*–, y éste es un tiempo apocalíptico, que comenzó con la aparición de una “comunidad”. Illich dice al respecto: “La palabra ‘comunidad’ siempre define un ‘aquí’ y un ‘ahora’, pero recuerda que esta comunidad es una ‘comunidad fuera del tiempo’, una comunidad que cultiva el tiempo del Espíritu, una comunidad que vive en un tiempo en el que nuestra esperanza ha perdido sus calendarios seculares y sus andamios relojeros!”<sup>3</sup>. Estamos (con ella) en el tiempo de “la esperanza sin andamios”. Así que pasamos de un tiempo histórico, secular, a uno religioso, sagrado. ¿Cómo articular esas dos temporalidades, la de la historia y la del apocalipsis? Voy a tratar de cumplir esa tarea difícil en los pocos minutos que me quedan en esta mesa.

Se puede decir que dos “racionalidades” compiten para la interpretación de este “tiempo del fin”. Una se queda en el tiempo de la historia, la otra lo trasciende. Sobre la calificación de estas dos “racionalidades”, por el momento no me pronuncio. El uso de la palabra “racionalidad” presenta una dificultad más, tanto por la razón histórica como por la apocalíptica.

Los organizadores de este simposio nos han dejado en la ambigüedad: si estamos en el “tiempo del fin”, y si esta afirmación es “un signo de nuestro tiempo”. ¿Este “tiempo del fin” es parte de la historia o del apocalipsis? Los vocablos “signo de los tiempos”, “tiempo del fin”, “apocalipsis”, convocan un vocabulario de múltiples resonancias que, a su vez, no es de uso fácil. Si nos quedamos con las connotaciones catastróficas de este vocabulario, que aluden a un mundo de horrores y de amenazas (nucleares, ecológicas, demográficas, climáticas, económicas), no entenderemos mucho.

<sup>3</sup> Illich y Cayley, *op. cit.*, p. 183.

Lo que propongo es un intento de clarificación a partir del itinerario de Illich. En su crítica radical de los “instrumenta”, es decir, de las herramientas de la modernidad y de sus instituciones, en particular las de los servicios, afloran los temas de la pérdida de los sentidos, la pérdida del significado del cuerpo, con los cuales nos quedamos en el tiempo histórico. Éstos son los “peligros” que enfrentamos en nuestro tiempo. Observo que estamos muy cerca de la definición vulgar de la palabra “apocalipsis”. Estas amenazas no tienen nada que ver con el juicio final. Todos estos signos son del tiempo en que vivimos, uno dentro la historia. A partir de ahí me atrevo a pensar que la calificación de nuestro tiempo como el “tiempo del fin” puede aparecer como una simple extensión de la crítica radical de la época en que vivimos. Después de la crítica de las amenazas y catástrofes que enfrentamos en este mundo contraproducente, deshumanizado, corrupto, el camino normal que se presentaba para Illich era la visión de un tiempo sin futuro. Él se negó siempre a vivir en la “sombra del futuro”. Habla más bien del “comienzo del fin”, y con este otro sintagma estamos entrando de nuevo a otro tiempo. Dice que vivimos en el tiempo de la esperanza porque nuestro tiempo es apocalíptico, y por tanto “apocalipsis” no significa más un desastre final, sino una revelación, un desvelamiento.

*Después de la crítica de las amenazas y catástrofes que enfrentamos en este mundo contraproducente, deshumanizado, corrupto, el camino normal que se presentaba para Illich era la visión de un tiempo sin futuro.*

Si nos quedamos dentro del tiempo histórico, se ven inmediatamente los peligros que se corren cuando uno se desliza sobre esta cuesta. En primer lugar, el riesgo recurrente de lanzarse con un discurso de tono “profético”, en su alternativa “pájaros de mal agüero”: el mundo va mal (es el catastrofismo ordinario), las instituciones son corruptas; entramos al “tiempo del final” o al “principio del final”; el fin de los tiempos está cercano... ¿Cómo escapar del delirio del pensamiento apocalíptico y encontrar una razón a esta clase de discurso, hasta calificar este tipo de pensamiento de presciencia? ¿Habrá una “razón apocalíptica”?

<sup>4</sup> René Girard, *Achever Clausewitz*, París, Flammarion, Champs Essais, 2011 [2007], p. 10. Utiliza la palabra *prescience*. (N. del T.)

En el centro del debate está la determinación o la calificación del tiempo en el que vivimos. Me habría gustado –si el tiempo lo hubiera permitido– tomar como referencia a dos autores: Günther Anders y Giorgio Agamben. Recordemos que Iván Illich usó los sintagmas “tiempo de ahora” y “comienzo del fin”. Günther Anders (1902-1992), uno de los primeros pensadores de la catástrofe, habló del “tiempo del fin”<sup>5</sup>. Giorgio Agamben, en su gran saga, *Homo Sacer*, hace de la locución “*il tempo che resta*” la base de su ontología política. Empezaré por exponer la definición del “tiempo del fin” propuesta por Günther Anders. *El tiempo del fin* es el título de un texto escrito en 1969. Escribe que no es cierto que ya hayamos alcanzado el fin de los tiempos. Es cierto, en cambio, que vivimos definitivamente en el tiempo del fin y que el mundo en el cual vivimos es, por lo tanto, un mundo amenazado. “En el tiempo del fin” significa: en esta época en que cada día podemos causar el fin del mundo. “Definitivamente” significa que el tiempo que nos queda es para siempre el “tiempo del fin”: no puede ya ser sucedido por otro tiempo, sino solamente por el fin. No es posible porque nos hemos vuelto incapaces de *no poder hacer* de un golpe, mañana y para siempre, lo que somos capaces de hacer hoy, es decir, de “preparar el fin de los unos y de los otros”<sup>6</sup>. Y precisa que el apocalipsis, que era una “ficción” en el imaginario religioso, accedió, en 1945, con Hiroshima y Nagasaki, al estatuto de “amenaza real, indudable”. Con la amenaza nuclear, el apocalipsis vuelve a la historia y nos obliga “a pensar lo más cerca posible del Apocalipsis”<sup>7</sup>, para retomar la fórmula de Jean-Pierre Dupuy. Éste también toma en cuenta que “la crisis presente es apocalíptica en el sentido etimológico de la palabra: nos revela algo fundamental con respecto al mundo humano”<sup>8</sup>. La lengua para decir esta “revelación” solía ser religiosa. Con Anders, el “tiempo del fin” se introduce en el campo racional. Y este tiempo es apocalíptico porque es el tiempo del fin.

Con Agamben dejamos el tiempo histórico y volvemos a uno religioso. Su libro *Il tempo che resta*<sup>9</sup> es un seminario en forma de comentario de la epístola de Pablo a los Romanos. Tiene en cuenta

<sup>5</sup> Günther Anders, *La menace nucléaire*, La Madeleine-de-Nonancourt, Le Serpent à Plumes, 2006 [1972].

<sup>6</sup> Günther Anders, *Le temps de la fin*, París, L’Herne, 2007 [1969].

<sup>7</sup> Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacré*, París, Carnets Nord, 2008, p. 31.

<sup>8</sup> Anders, *op. cit.*, p. 43.

<sup>9</sup> Bollati Boringhieri Turin, 2000. Para la referencia de la traducción francesa, ver nota 11.

que, para Pablo, el tiempo del fin es uno *mesiánico*, un tiempo que Agamben se dedica a distinguir del tiempo escatológico. Entonces, el tiempo del fin no es el fin de los tiempos. Lo cito:

Lo mesiánico no es el fin del tiempo, sino el tiempo del fin. Lo que interesa al apóstol (Pablo), no es el último día, el momento en el cual el tiempo termina, sino el tiempo que se contrae y que comienza a terminar (*Ho kairos sunestalmenos esti*)<sup>10</sup>. Si prefieren, es el tiempo que permanece entre el tiempo y su fin. Por eso es importante corregir sobre todo la idea que consiste en bajar el tiempo mesiánico sobre el tiempo escatológico y en volver con esto incluso impensable lo que es la especificidad del tiempo mesiánico<sup>11</sup>.

La confusión entre el tiempo del fin y el fin del tiempo, entre el mesianismo y la escatología, es un error común en varios autores. Podemos definir el tiempo mesiánico como el lapso que el tiempo toma para terminar –o más exactamente: el tiempo que empleamos para hacer terminar, para acabar nuestra representación del tiempo–. No es ni la línea del tiempo cronológico –representable pero impensable–, ni el momento de su fin –igualmente impensable–, pero tampoco es un simple segmento del tiempo cronológico que iría de la resurrección al fin del tiempo. Es más bien el tiempo operativo que empuja *dentro* del cronológico, que lo trabaja y lo transforma desde el interior; es el tiempo que necesitamos para hacer terminar el tiempo –en este sentido: *el tiempo que nos queda*–. Agamben define el tiempo mesiánico como

tiempo operativo en que entendemos y acabamos nuestra propia representación del tiempo, es el tiempo que nosotros mismos somos; por esta razón, es el único tiempo real, el único tiempo que tenemos. Y es precisamente porque se sitúa dentro de este tiempo operativo que la *klēsis* (la vocación, la llamada) mesiánica puede tomar la forma del *como si no*, [es decir] de la incesante revocación de toda vocación<sup>12</sup>.

Se nota la proximidad con lo que dice Illich: el fin empezó con una “comunidad”. Agamben comenta que la *ekklēsia* es la comunidad de los “con-

<sup>10</sup> Según 1 Cor 7, 29.

<sup>11</sup> Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l’Épître aux Romains*, trad. del italiano por Judith Revel, París, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 2004, p. 111.

<sup>12</sup> Agamben, *op. cit.*, pp. 119-120.



Iván Illich en el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC)

vocados” mesiánicos, “es decir, de los que tomaron conciencia de esta casualidad y viven bajo la forma del *como si no* y del uso”<sup>13</sup>.

Aquí podríamos abrir otra pregunta: ¿cómo se vive en el tiempo del fin? No olvido que se convocó a este simposio, aquí en Cuernavaca, para celebrar el aniversario del nacimiento de Iván Illich hace noventa años. Cuando, a principio de los setenta, llegábamos a Cuernavaca para frecuentar el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) con procedencia del Norte y del Sur, del Oeste y del Este, el horizonte más compartido entre nosotros era el de la “revolución”, un futuro cuya “desirabilidad” aún no se ponía en cuestión. Dudo que alguno de esos jóvenes de entonces haya visto y menos asumido –a la manera de los neomarxistas de hoy– la filiación entre “mesianismo” y “revolución”, o haya adoptado “la tesis de Benjamin que quiere que el concepto marxista de sociedad sin clases sea una secularización de la idea del tiempo mesiánico”<sup>14</sup>. De lo que estoy seguro es de que no teníamos la impresión de llegar aquí después de haber cruzado un parteaguas y menos de haber accedido “a los ríos al norte del futuro”! Por el contrario, estábamos seguros de que el futuro se

<sup>13</sup> Agamben, *op. cit.*, p. 57. “Como si no”: *cf.*, 1 7, 29-32.

<sup>14</sup> Agamben, *op. cit.*, p. 56.

pensaba aquí, en Cuernavaca –el documentalista Gordian Troeller llamará Cuernavaca “las cocinas del futuro”–, y que la crítica radical del presente que veníamos a buscar serviría para liberar el porvenir, un porvenir anclado en la prolongación del tiempo de la historia y que se afianzaba en nuestro presente, un futuro de cambio radical guiado por la crítica que Iván Illich hacía de las herramientas industriales.

Se entiende el giro de Illich a partir de los años ochenta al meditar sobre su paso de la crítica de las herramientas a la de los sistemas: al entrar a la era de los sistemas accedemos a un tiempo apocalíptico, quizás el de “la instrumentalidad total” del que hablaba Anders. En la era de los sistemas, las herramientas no están más en la mano del hombre, por lo que ya no son propiamente dichas herramientas.

El vínculo entre el tiempo del fin y la crítica de la modernidad puede entenderse así. Vivimos en el tiempo de la catástrofe posible, dice Anders, lo cual no refleja bien la posición más compleja de Illich. Según él, para comprender su transición de la crítica de la contraproductividad de las instituciones en los años setenta hacía una crítica de las instituciones con las cuales vivimos; hoy –aquellas que se caracterizan, por ejemplo, por “la secularización del sa-

maritano” o por la transformación de la caridad en una conducta regulada por la Iglesia–, no es necesario albergar una visión habitada por el imaginario apocalíptico, el del día de la cólera, del “último momento”, del último día o del fin de los tiempos. La modalidad de la visión apocalíptica de Illich no es la de la catástrofe o del desastre. Para él, el tiempo apocalíptico es el tiempo-de-ahora, el de la esperanza, un tiempo donde se vive el *kairos*, el tiempo de la revelación, de la gracia y de la “crisis”, entendida como la decisión que debe tomarse en la encrucijada de los caminos.

---

*La modalidad de la visión apocalíptica de Illich no es la de la catástrofe o del desastre. Para él, el tiempo apocalíptico es el tiempo-de-ahora, el de la esperanza, un tiempo donde se vive el kairos, el tiempo de la revelación...*

---

Después de mantenerse mucho tiempo en el tiempo de la historia, Illich vislumbró –signo de los tiempos– que el mundo había cruzado un partaguas<sup>15</sup>. Tomó como ejemplo de esto el uso de la palabra “responsabilidad”. Hace una veintena de años, dice Illich (lo que nos remite al final de los años setenta), era “imposible poner en cuestión [nuestra] responsabilidad hacia los niños muertos de hambre”. “Hoy”, en cambio (es decir, a mediados de los años noventa), en su círculo era posible reconocer “la falla de este modo de pensar”. Muchos de sus interlocutores de entonces reconocían que el mundo en frente de ellos –no el mundo futuro, sino el presente– se construye sobre suposiciones o axiomas para los cuales no encontraron nombres convenientes. Estos signos del paso de la línea de división de las aguas, Illich los ve también en los que renuncian al poder porque éste reveló su propio vacío, “su carácter ilusorio”. Y, más ampliamente –otro signo del “tiempo que nos queda”, del tiempo del fin–, los conceptos de ciudadanía, de responsabilidad, de poder, de igualdad, de necesidad, de derechos están perdiendo su fuerza. “La credibilidad de muchas cosas que se pensaban tan importantes que merecían que uno le dedicara su vida, está en declive y, a mi modo de ver, en uno muy rápido. La mayoría de la gente ve eso (...). Me gustaría sugerir la posibilidad de verlo como el final de una época”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Iván Illich y David Cayley, “Across the Watershed”, capítulo 21 de *The Rivers North of the Future*, Toronto, House of Anansi Press, 2005, p. 220-225.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 220-221.

¿En qué tiempo estaríamos entonces, puesto que estas últimas observaciones nos regresan al tiempo de la historia? Illich lo ve como un tiempo caracterizado por “una apertura, una libertad de acceso, una credibilidad enteramente nueva, una facilidad para moverse hacia el mundo de la *conspiratio*, sabiendo que nada de eso puede garantizarse contractualmente, que implica una renuncia a la seguridad”. Y dice:

Estamos en una situación donde la desencarnación de la relación Yo-Tú condujo a una matematización, una algoritmización que se disfraza de objeto de experiencia. Durante estos últimos años, vine a pensar que el primer servicio que puedo aún prestar es hacer admitir a la gente que vivimos en tal mundo. Enfrentate a él, no intentes humanizar el hospital o la escuela, sino pregunta: ¿qué puedo hacer en este momento preciso, en este único *hic et nunc*, aquí y ahora, en el cual estoy? ¿Qué puedo hacer para salir de este mundo de deseos por saciar (...) y sentirme libre de oír, percibir o adivinar lo que otro quiere de mí en este momento, lo que es capaz de imaginar, de esperar de mí, con apertura a la sorpresa de la esperanza?<sup>17</sup> Pienso que mucha gente dejó muy razonablemente de intentar mejorar las agencias y organizaciones sociales de las cuales, hace apenas veinte años, se sentía responsable. Sabe que todo lo que puede hacer es intentar, mediante criterios negativos, disminuir el impacto y la influencia de esta idea de responsabilidad en su medio, con el fin de ser cada vez más libres de conducirse anárquicamente como seres humanos que no actúan para el bien de la ciudad, sino porque recibieron del otro el don de poder responder a su llamado<sup>18</sup>.

La última frase de la cita me genera un problema: “ser cada vez más libres de conducirse anárquicamente como seres humanos que no actúan para el bien de la ciudad, sino porque recibieron del otro el regalo de poder responder a su llamado”. Yo también, en mis tiempos en Cuernavaca, quería actuar en primer lugar para el bien de la ciudad y permanecer en el tiempo de la historia. Pero, para Illich, para que el mundo perciba que ha cruzado la línea de división de las aguas, era necesario “haber desactivado la sombra del futuro”, es decir, haber dejado de vivir bajo la presión de un futuro que debemos construir. Extraje mis citas del libro que David Cayley publicó en 2005, tres años después de la muerte de Iván, sobre las

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>18</sup> *Idem.*

conversaciones que tuvo con él a finales de los años noventa, *The Rivers North of the Future*, traducido pero aún inédito en español. El título en inglés –en español sería *La corrupción de lo mejor es lo peor*– es un verso de un poema de Paul Celan<sup>19</sup>. “El norte del futuro” evoca este “otro tiempo” en que Illich ubica su esperanza; un tiempo y un lugar inaccesibles mediante una simple proyección desde el presente (puesto que se encuentran “al norte del futuro”). Para darlo a entender mejor a sus lectores, Cayley cuenta la siguiente anécdota: cuando un amigo cuestiona a Illich en cuanto a un futuro posible, él le contesta lapidariamente: “¡Al diablo el futuro! Es un ídolo devorador de hombres. Las instituciones tienen un futuro (...) pero no los hombres: ellos tienen solamente esperanza”. Y Cayley comenta: “Interpreto este anatema contra el futuro de dos maneras: por una parte, como afirmación de que ningún ser juicioso puede imaginar el futuro de nuestra utopía económica de crecimiento sin fin de otra manera que como un cataclismo; pero, por otra parte –más importante pero menos evidente–, lo entiendo como la manifestación de que la idea misma de un futuro devora el único momento en que el reino pudiera ocurrir, es decir, el presente. Prever es querer forzar el futuro; la esperanza *extiende* el presente y suscita así un porvenir “al norte del futuro”<sup>20</sup>.

El tiempo “al norte del futuro” no puede ser sino “el tiempo de ahora”, un tiempo que Iván se dedicó a elogiar. Para decir lo que es “el tiempo de ahora”, Illich comienza por preguntar: “¿Cuándo empezó a ser lo que es ahora?”<sup>21</sup>. Illich alude con ello a “una pregunta sobre la transformación de la dimensión temporal, de la temporalidad durante el tiempo pasado desde nuestro nacimiento [...]. El concepto de tiempo está en crisis [...]. El concepto moderno de tiempo nunca tuvo relación con la duración vivida, con el “para siempre” del voto matrimonial, por ejemplo, que no significa “sin final”, sino “ahora totalmente” [...]. Debemos comprometernos con una forma de ascetismo que nos permita gozar el aquí y el ahora como un lugar, el aquí que está entre nosotros ahora, como lo es el reino<sup>22</sup>. Y menciona a Tomás de Aquino: “Tomás dice muy claramente que, para pensar la temporalidad, hay que distinguir, por una parte, entre el tiempo y la eternidad sin comienzo ni

<sup>19</sup> *In den Flüssen nördlich der Zukunft: En los ríos al norte del futuro*: aviento la red que tú, vacilando, cargas con sombras grabadas en piedra. Trad. de Jean Robert.

<sup>20</sup> Cayley, *op. cit.*, “Preface”, p. 19. (Entrevista inédita con Douglas Lummis).

<sup>21</sup> Ver “The Beginning of the End”, capítulo 15, *op. cit.*, pp. 175-185.

<sup>22</sup> *Ibid.*

fin y, por otra, un tercer tipo de duración que él llama *aevum*. El *aevum* designa un tipo de supervivencia y de estar juntos al que “tú” y “yo” estamos destinados. No tiene fin, pero sé que tiene un comienzo”. Prosigue recordando que Petrus Hispanus había dicho que “como personas que vivimos en el *aevum*, estamos sentados sobre el horizonte, es decir, en la línea que nos divide en dos, desde la nariz hasta el trasero. Una parte está sentada en el tiempo, la otra en el *aevum*. Entiendo esta metáfora como la expresión del tipo de criaturas que somos: vivimos el acto creador de Dios en un ‘ahora y para siempre’ contingente en cada instante”<sup>23</sup>.

Con este elogio del aquí y del ahora, no hay ya que desinteresarse de la idea que el final comenzó y que llegará próximamente. El “ahora” tiene vocación de ocupar todo el tiempo. En el tiempo del fin, no se puede vivir sino “ahora”. Y este “tiempo de ahora” es un tiempo apocalíptico. Inicié esta exposición recordando lo que Illich decía del tiempo de la historia: “Buscar mediante la fe una comprensión del tiempo desde Belén, y, por otra parte, tratar de entender con la inteligencia los dos primeros milenios cristianos”. Nos hace pasar, en el mismo movimiento, del tiempo histórico al tiempo apocalíptico:

El mundo cambió para siempre con la aparición de una comunidad –y la palabra “comunidad” siempre define un “aquí” y un “ahora”, fundada por completo sobre la contribución de cada uno, cualquiera que sea su rango, a la *conspiratio*<sup>24</sup> del beso litúrgico. Una comunidad, por lo tanto, creada por un intercambio físico y no por alguna referencia cósmica o natural. Cuando un “nosotros” puede advenir como resultado de una *conspiratio* –literalmente, un soplo compartido– estamos ya fuera del tiempo. Vivimos ya en el tiempo del Espíritu<sup>25</sup>.

Añado: “en este mundo y no de este mundo”, “como si no”. Es toda la dificultad del pensamiento illichiano sobre el apocalipsis que sería necesario confrontar con lo que nos amenaza ahora, y lo que nos amenaza es también una señal muy fuerte del tiempo que vivimos. ☛

<sup>23</sup> Illich y Cayley, *op. cit.*, p. 182.

<sup>24</sup> *Ibid.*, ver el capítulo 20, “Conspiratio”, pp. 215-219.

<sup>25</sup> Illich y Cayley, *op. cit.*, p. 178.

# UNA CAVILACIÓN EN EL VALLE DE LOS HUESOS SECOS

(CERCA DE LOS RÍOS AL NORTE DEL FUTURO)<sup>1</sup>

*Silvana Rabinovich*

*Tras la muerte de Illich, uno de los libros que más influyó en los estudiosos y lectores del pensador dálmata, fue el que reunió las conversaciones que éste tuvo con David Cayley. Para Rabinovich, es una suerte de testamento que le da pauta para trazar un puente entre la espiritualidad judía y la cristiana, y desde este ángulo buscar la relación con la violencia estructural de Morelos.*

*iAl diablo con el futuro!  
(...) es un ídolo antropófago.  
Las instituciones tienen un futuro...  
pero la gente no tiene futuro.  
La gente sólo tiene esperanza.*

IVÁN ILLICH<sup>2</sup>

*Hay muchísima esperanza, pero no para nosotros.*

FRANZ KAFKA

ANTES DE AGRADECER la enorme responsabilidad que me honra de estar aquí con quienes *conspiraron* junto con este pensador imprescindible, quiero aclarar que vine a aprender. Tómese lo que diga en este simposio como el resultado del esfuerzo por leer escuchando, del que posiblemente nada distinto salga de lo ya conocido por todos ustedes. Hace poco más de diez años, cuando abrí

por primera vez *En el viñedo del texto*<sup>3</sup>, recuperé la experiencia vital propia de la lectura infantil (tan bien descrita por Walter Benjamin en sus textos sobre la infancia)<sup>4</sup>. Desde entonces vuelvo de vez en cuando a beber de sus páginas. Todos los escritos de Illich que leí después siguieron iluminados y acogidos por aquella primera lectura.

Hace unas semanas, apenas, me sumergí en un “baño ritual” en *Los ríos al norte del futuro*. Siento que por ahora sólo puedo leerlo desde “la otra

<sup>1</sup> Ponencia presentada en la mesa “Violencia estructural, economía y catástrofe”.

<sup>2</sup> Citado por David Cayley en el prefacio a *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, Toronto, Anansi, 2005, p. XIX. En este trabajo, la mayoría de las referencias a Illich provendrán de este libro.

<sup>3</sup> Iván Illich, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

<sup>4</sup> Walter Benjamin, *Escritos sobre literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Bs. As., Nueva Visión, 1989.

orilla”, cuya arena está hecha de letras cuadradas: leo el testamento de Iván Illich –tal como le fuera narrado a David Cayley–, desde ese otro testamento, que suelen llamar el “viejo”. Disculpen por estas líneas que posiblemente huelan a viejo (y tendrían razón en percibirlos así porque, sin sospecharlo, la lectura de este libro me depositó –a la manera del pez a Jonás– en la ribera del lado de mi abuelo, quien de chica me enseñaba a leer su *Jumash*<sup>5</sup> de hojas color ocre sin ninguna solemnidad. Y con el mismo cariño y humor con que Illich evoca a “mi amigo Hugo”, mi abuelo me contaba cosas asombrosas de aquél a quien llamaba “mi amigo Jehova”).

Leer con el testamento de Illich la violencia estructural ocasionada por el capitalismo criminal<sup>6</sup> en México, nos obliga a pensar en términos de *catástrofe*. Aquí y ahora la ley se pavonea ante todos en su ilegitimidad congénita<sup>7</sup>. Al ritmo del Antiguo Testamento, aquí en Morelos se escucha con nitidez el versículo “... la voz de las sangres de tu hermano claman a mí desde la tierra”<sup>8</sup>, que Walter Benjamin *tradujo* con la advertencia de que “tampoco los muertos están a salvo del enemigo” (que sigue siendo el fascismo *aggiornado*). Pero también, por la labor infatigable de los familiares en búsqueda de los desaparecidos<sup>9</sup>, siento que estamos viviendo en “el valle de los huesos secos”. *Aquí los muertos se están levantando*. Como en la profecía potente de Ezequiel<sup>10</sup>, nuestros muer-

<sup>5</sup> Pentateuco con comentarios de Rashi y traducción al arameo de Onkelos.

<sup>6</sup> El término es de Jairo Estrada Álvarez, *Capitalismo criminal: ensayos críticos*. Consultado en <http://www.espaciocritico.com/node/42>. Los métodos del crimen organizado y los de las empresas transnacionales extractivistas se parecen completamente: se adueñan del territorio de las comunidades, sembrando el terror en su interior para lograr su emigración (desplazamientos). México supera el millón de “desplazados” (Colombia tiene siete millones).

<sup>7</sup> Cf., Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999. Una y otra vez se violan los derechos más elementales “con estricto apego a la ley” (como gustan decir los que están en los distintos niveles del gobierno). Un reciente trabajo de investigación encuentra el mismo patrón entre las fosas clandestinas de la organización criminal (de origen militar) conocida como “los zetas” y la que se halló en Tetelcingo (que es responsabilidad del gobierno): <http://www.animalpolitico.com/2016/08/fosa-morelos-los-zetas-informe-tetelcingo/>.

<sup>8</sup> Gén 4:10. La traducción del original es mía: tanto el sustantivo “sangre” como el verbo “clamar” están en plural en el texto hebreo y me parece importante (los exégetas dicen que el plural se debe a que esas sangres pertenecen a los descendientes que no pudieron nacer).

<sup>9</sup> Los otros desaparecidos de Iguala, Asociación de familiares en búsqueda María Herrera, Red de enlaces nacionales, etc.

<sup>10</sup> Cap. 37.

tos están retornando y hay que estar a la altura de esta decisión. Es cierto que a ese capítulo le sigue la guerra de Gog y Magog... (Los cabalistas dicen que la Torá está en desorden, que si la leyéramos en el orden correcto, cada lectura se volvería una nueva creación del mundo. Quisiera creer que las profecías del exilio también están en orden inverso, y que luego de la batalla de Gog y Magog resucitarán nuestros muertos). Pero eso se halla *al norte del futuro*... Por ahora podríamos decir que, en cada exhumación de una fosa clandestina –y el correspondiente reconocimiento de los familiares– se manifiesta una rebeldía radical, surgida de un pacto de sangre entre vivos y muertos.

Pensador de la catástrofe, en medio de la *corrupción de lo mejor* (donde el bien prefiere ser *cotizado* –prostituido– como valor, y que él mismo relaciona con cierto doble filo de la encarnación), ya en el capítulo dos (que volverá en el 14 y encuentra eco en el 15), Illich evoca los versículos explosivos de quien nació bajo el nombre de Saúl de Tarso (cuyas llamas Giorgio Agamben sabe avivar con maestría) y los lee situado en “el principio del fin”. Cito las misteriosas palabras que se anteponen a la parusía siguiendo la versión en español de la cuidada traducción que presenta el filósofo italiano:

“Os rogamos hermanos, en cuanto a la venida de nuestro Señor Jesucristo, y de nuestra reunión con Él, que no os dejéis turbar en vuestra mente ni asustar por inspiraciones o discursos, ni por una carta que se pretende enviada por mí, como si el día del Señor fuese inminente. Nadie os engañe de ninguna manera; porque [no vendrá] si antes no viene la apostasía y no se revela el hombre de la anomia (*ho ánthropos tês anomías*), el hijo de la destrucción, aquél que se opone y se levanta por sobre todo ser que se llama Dios, o que es objeto de culto; hasta sentarse en el templo de Dios, mostrándose como Dios. ¿No os acordáis de que cuando yo aún estaba entre vosotros os decía estas cosas? Ahora vosotros sabéis lo que retiene (*tò katéckhon*) y a su tiempo será revelado”<sup>11</sup>. El misterio de la anomia (*mysterion tês anomías*, que en la Vulgata se traduce como *mysterium iniquitatis*; en la traducción de la que se sirve Ticonio, *mysterium fascinoris*) ya está en acto; sólo aquél que retiene (*ho kathékchon*), hasta que no sea quitado de en medio. Y entonces el impío será revelado (*ánomos*, literalmente “el sin ley”) al cual el señor Jesús eliminará con su aliento y lo volverá inoperante con el aparecer de su venida: aquél cuya venida es según el ser

<sup>11</sup> 2 Tes. 2, 1-6. Giorgio Agamben, *El misterio del mal*, Bs. As., Adriana Hidalgo, 2013, p. 20.

en acto de Satanás en toda potencia y signos y falsos prodigios y con todos los engaños de la injusticia para aquéllos que se pierden porque no han acogido el amor de la verdad para su salvación.

Siguiendo el drama que plantea Agamben en este *misterio*<sup>12</sup>, de los tres personajes (el *katéckhon* que bajo la investidura de la legalidad retarda el desenlace, tratando de postergar/disimular la anomia; el segundo sería el *ánomos*/anticristo y el tercero es el Mesías, que es el “elemento decisivo”, esto es, la legitimidad que me atrevería a llamar *heteronomía* en tanto lo otro que la ley)<sup>13</sup>, se escucha la esperanza (en la cual convergen la promesa y el terror)<sup>14</sup> de que aquél que retrasa *sea quitado de en medio*. Agamben lo traduce en términos políticos:

El desvelamiento de este misterio coincide con la manifestación de la inoperosidad de la ley y con la esencial ilegitimidad de todo poder en el tiempo mesiánico. (Esto es, según toda evidencia, lo que está ocurriendo hoy ante nuestros ojos, cuando los poderes estatales actúan abiertamente como fuera-de-la-ley. El *ánomos* no representa, en este sentido, otra cosa que el desvelamiento de la anomia que define hoy a todo poder constituido, dentro de la cual Estado y terrorismo forman un sistema único)<sup>15</sup>.

En las fuentes judías esa misma anomia, tan presente en nuestra vida cotidiana, aparece descrita en el final de la *Mishná Sotá*, citado por Scholem para ilustrar las paradojas de la espera del Mesías, que se vislumbra mezclada con la catástrofe final:

Tras las huellas del Mesías [es decir, en la época de su venida] crecerá el descaro y desaparecerá el respeto. Los gobiernos se entregarán a la herejía y ya no existirán las exhortaciones mo-

<sup>12</sup> 51-52.

<sup>13</sup> Este sentido de heteronomía (que no se reduce a la falta de autonomía) proviene de la ética de Emmanuel Levinas. La heteronomía, en tanto prelación del otro (el prójimo) sobre el yo, garantiza una vida justa en la comunidad, cuyos fuertes lazos intersubjetivos le permiten sostener la autonomía respecto al Estado. El argumento desliga al concepto de “heteronomía” del de dominación. Lo explico con más detalle en “Heteronomía”, en *Léxico de la vida social*, Fernando Castañeda, Laura Baca, Alma Imelda Iglesias (eds.), México, UNAM FCPyS - SITESA, 2016, pp. 332-336.

<sup>14</sup> Cf., Derrida escribe que la traducción remite a una espera (mesiánica) en la que no se discierne entre la promesa y el terror. Cf., *Le monolingüisme de l'autre*, Galilée, París, 1996. También Gershom Scholem dice que en el pensamiento apocalíptico se mezclan elementos de horror y de consuelo. Cf., *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 108.

<sup>15</sup> *Ibid.*

rales. La sede de la asamblea se convertirá en burdel, Galilea será arrasada y los habitantes de las fronteras vagarán de ciudad en ciudad sin hallar compasión. La sabiduría de los doctores de la Ley producirá hedor y serán despreciados quienes eviten el pecado. La verdad ya no tendrá cabida, los mozalbetes avergonzarán a los ancianos y los ancianos habrán de responder ante los imberbes. El hijo despreciará a su padre y las hijas se levantarán contra sus madres y los enemigos de cada uno serán los de su casa. El rostro de la época se parecerá a la cara de un perro [esto es, reinará la desvergüenza]. ¿En quién debiéramos confiar si no en nuestro Padre del cielo?<sup>16</sup>

La turbación ante la catástrofe que nos acecha hoy y sobre la cual Illich no dejó de alertar proviene de un eco de la apocalíptica judaica y de la cristiana.

Sin embargo, debo confesar como judía que la *encarnación* de Dios me causa desasosiego<sup>17</sup>. (Todo este drama, este *misterio del mal*, gira en torno a ella). Me inquieta el concepto de la carne que, a pesar de que ofrece múltiples sentidos desde el mundo griego (*sarx*), en mi percepción se aleja del hebreo (*basár*) para afincarse en un dualismo que a este último le es ajeno<sup>18</sup>. Jacob Taubes (un *rav* –un maestro– revolucionario) fue quien verdaderamente me ayudó a enfrentar este agobio que me produce no tanto la idea de escuchar la voz de Dios en un cuerpo –al modo de los profetas–, sino la incisión de lo divino<sup>19</sup> en la *carne* (*sarx*) y de este

<sup>16</sup> Scholem, *op. cit.*, p. 111.

<sup>17</sup> No así la crítica a la “desencarnación” de nuestra sociedad de servicios y la consiguiente *corruptio optimi quae est pessima* que Illich señala en cuanto a la modernidad respecto al mensaje amoroso del Evangelio, condensado en la figura del buen samaritano. Cf., Iván Illich/David Cayley, *The Rivers North of the Future*, Toronto, Anansi, 2005, cap. 1, que vuelve en distintos lugares del libro y podría decirse que lo entrama. Entiendo esta “desencarnación” como delegación en terceros –“especialistas”– de la responsabilidad hacia los otros que nos constituye como sujetos y, en este sentido, la entiendo como desubjetivación, deshumanización. (Agradezco aquí las conversaciones con Rafael Mondragón sobre esta inquietud y sobre Jacob Taubes).

<sup>18</sup> En la Biblia hebrea el hombre es *carne y sangre* (*basar vadam*); si hay un dualismo, será entre la criatura y Dios (y no entre cuerpo y alma), garantizando la separación de lo sagrado. Cf., Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (eds. en alemán), Geoffrey W. Bromiley (trad. al inglés), *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Bogotá, Libros desafío, 2003, pp. 776-781. (Agradezco el dato a Mario Orospe).

<sup>19</sup> El *Logos* que Illich explica como “proporcionalidad” e incluso “relación de Dios consigo mismo” y que no se reduce a palabra o razón. Cf., *The Rivers North of the Future*, cap. 19, p. 205.



Iván Illich toma café con Valentina Borremans, en su cocina en la casa de Ocoatepec

modo acercarme a la escatología planteada por el judío Pablo. Según el autor de la *Escatología occidental*, con Pablo de Tarso... “las esperanzas políticas y sociales que la apocalíptica judía asocia con la aparición del Mesías son eclipsadas por la unión simbólico-mística de la humanidad como cuerpo de Cristo”<sup>20</sup>. Este eclipse no deja de inquietarme... presiento en esa unión institucionalizada algo que detiene las esperanzas de justicia social que permitirían vislumbrar una política *del otro*.

En ese libro, Taubes recorre la escatología occidental desde los profetas nómadas del desierto hasta la apocalíptica filosófica que culmina con Kierkegaard y Marx. En consonancia con el verso borgeano sobre un rabino de Praga en relación con el cual el poeta dice “los artificios y el candor del hombre/ no tienen fin”<sup>21</sup>, este filósofo marxista de formación rabínica plantea el problema del error que podríamos llamar “fetichismo de la técnica” (preocupación illicheana sobre las derivas de la razón instrumental que

enajena al *homo technologicus* en el marco de una idolatría de sus propias capacidades técnicas)<sup>22</sup>.

Cabe preguntarse: ¿por qué precisamente este error domina de parte a parte al hombre, este error que arroja al hombre a la mayor distancia respecto de Dios? En este errar, la *esencia del hombre* se revela como sombra de Dios. Justamente porque el hombre es la *sombra de Dios*, puede caer y –esto es lo decisivo– puede conseguir ponerse a sí mismo como medida. La sombra es la serpiente que seduce al hombre creyendo jactanciosamente saber tanto como Dios y, al final, creyendo ser igual a Dios, y Dios sólo como sombra de sí mismo. En tanto, el hombre se pone como medida, la sombra se ubica en el centro y la conexión entre las cosas y Dios se oscurece. Éstas son las tinieblas y el ensombrecimiento del mundo.

Pero si el ser humano no queda prendido de la hermosura de la noche, sino que la ve como tinieblas, si el hombre reconoce su caparazón como impostura, si percibe su insistencia como anquilosamiento, descubre su propia medida como mentira y error, se hace de día también en el mundo del hombre (...) La medida

<sup>22</sup> Illich, *op. cit.*, p. 56.

<sup>20</sup> *Escatología occidental*, p. 95.

<sup>21</sup> Jorge Luis Borges, “El golem”, en *El otro, el mismo* (1964), en *Obras completas*, tomo 1, Buenos Aires, Emecé, 1974, pp. 885-887. La figura del golem resulta en la literatura cabalística de la interpretación del versículo de Isaías 14:14 (explico esta relación en “En torno al golem. Cavilaciones”, en <http://www.destiempos.com/n39/SilvanaRabinovich.pdf>).

de Dios es lo sagrado. Lo sagrado es ante todo selección [*Aussonderung*] y segregación [*Absonderung*]. Ser-sagrado significa en primer lugar estar segregado. Lo sagrado es el terror que hace estremecer el marco del mundo. El estremecimiento a través de lo sagrado hace estallar el marco del mundo para la salvación. En el tribunal de la historia, lo sagrado es juez. Sólo hay historia si la verdad es seleccionada a partir del error, si la verdad se esclarece a partir del misterio. La historia se esclarece, desde el misterio del error a la revelación de la verdad<sup>23</sup>.

Estas palabras esperanzadas –que leo en consonancia con la interpretación levinasiana de la prohibición de matar como la responsabilidad por la vida del otro–<sup>24</sup> resuenan en la esperanza illicheana en “la resurrección de la Iglesia de la humillación que se provocó ella misma al engendrar y traer a la existencia la modernidad”<sup>25</sup>. Es necesario recuperar lo sagrado que se encuentra enterrado bajo el derrumbe que provocó esta modernidad en la cual (siguiendo la imagen que me transmitió el historiador Amnon Raz Krakotzkin) “el cielo se estrelló contra la tierra”. Se trata de un gesto de humildad que exige una separación de las partes colisionadas y, de inmediato, un giro copernicano en el lugar del ser humano y sus habilidades tecnológicas, que tienen al planeta al filo del abismo<sup>26</sup>. Sólo así, con esta distancia –de profundo respeto– ante el otro, será posible detener la pulsión asesina (y suicida) que campea en nuestro tiempo. Hay promesa en la distancia que caracteriza a lo sagrado, pero la modernidad no deja de atentar en su contra. La supresión de la separación de lo sagrado está predicha en la descripción apocalíptica de la Mishná Sotá, citada más arriba, que se explica como desvergüenza. La recuperación de esta distancia será posible a partir de una crítica radical a la ideología del progreso como la idolatría de la carrera tecnológica.

<sup>23</sup> Taubes, *Escatología occidental*, pp. 244 y 245.

<sup>24</sup> Leer el mandamiento (al modo de los cabalistas que consideraban al “texto blanco” que rodea a las letras negras como la verdadera escritura) transforma el sentido de una interpretación minimalista que se reduce a la abstención de asesinar en la postura maximalista que lee allí mi obligación hacia la vida (digna) del otro.

<sup>25</sup> *The Rivers*, cap. 15, p. 179, “I am therefore expecting the resurrection of the Church from the humiliation, of which the Church itself must be blamed, of having gestated and brought forth the world of modernity”.

<sup>26</sup> El caso del accidente nuclear en Fukushima (2011), es una muestra clara de hasta qué punto nuestras “normas de seguridad” no son tales. Illich supo advertir a tiempo sobre la idolatría de la tecnología y en este libro lo expresa en lenguaje teológico-político.

Después de una larga travesía por los ríos al norte del futuro... sin haberlo planeado, me encontré en el viejo puerto benjaminiano: las tesis ocho y seis sobre el concepto de historia.

Volvamos a leer (esta vez con luz paulina) la octava tesis:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene *nada* de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse<sup>27</sup>.

Sabemos que Benjamin se refiere al concepto schmittiano de “estado de excepción”<sup>28</sup>, para ponerlo en crisis y luego para revertirlo. Taubes define a Schmitt (quien celebra en el estado fascista al *katéckhon* que atrasa la venida del anticristo) como un “apocalíptico de la contrarrevolución”<sup>29</sup>. Desde la trinchera de Taubes, Benjamin en su octava tesis plantea una apocalíptica revolucionaria: el “verdadero estado de excepción” es la suspensión del progreso en tanto norma histórica (pero esto no lo entendía el materialismo histórico, que en la primera tesis aparece fumando –tal vez el opio del progreso–, como un autómatas manipulado por

<sup>27</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Introducción y traducción de Bolívar Echeverría, México, UACM/Itaca, 2008.

<sup>28</sup> Para el jurista, esta figura jurídica extrema contempla la posibilidad –paradójica– que tiene la ley de autosuspenderse (Cf., Schmitt, *Teología Política I*, “Una definición de soberanía”, en Héctor Orestes Aguilar –prólogo y selección de textos–). Carl Schmitt, *Teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001. También: cf., “La paradoja de la soberanía”, en G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Pre-textos, Valencia, 1995.

<sup>29</sup> Cf., “Carl Schmitt, apocalíptico de la revolución”, en Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007, p. 169. “Carl Schmitt piensa en términos apocalípticos pero desde arriba, desde las potencias; yo pienso en términos apocalípticos pero desde abajo. Pero los dos tenemos en común la experiencia del tiempo y la historia como plazo, como plazo perentorio. Y ésta es en su origen una experiencia cristiana de la historia”.

un enano impresentable llamado teología<sup>30</sup>. El “verdadero estado de excepción” detiene a la legalidad desde la memoria de la legitimidad. Creo que Illich podría suscribir a esta sentencia de Taubes<sup>31</sup>: “El *katéckhon*, el que detiene, y hacia el que dirige su mirada Carl Schmitt, ya es un primer signo de que la experiencia cristiana del tiempo final está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias”. Allí Taubes alude a la concepción de Günther Anders acerca del “tiempo del fin” y del “final del tiempo”: “Desde luego que la historia como plazo admite muchas interpretaciones y puede perder el filo y embotarse. Pero es sólo gracias a la experiencia del final de la historia como ésta se convierte en una ‘calle de una sola dirección’, tal como manifiesta ser, al menos a nuestros ojos, la historia de Occidente”.

Leamos *aquí y ahora* la tesis seis:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla, pues el Mesías no sólo viene como el Redentor sino como el vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos están a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

A la luz del drama paulino<sup>32</sup>, la tarea del historiador materialista es detectar el tiempo del fin que se da en un *instante de peligro* y ser él quien quite de en medio al *conformismo* imperante en las posiciones academicistas, como el historicismo positivista. El conformismo, conservador del *statu quo*, es quien retrasa la llegada del Mesías,

<sup>30</sup> Desarrollé más ampliamente esta interpretación de la primera tesis en “El enano jorobado que no fuma (o la ‘teología’ benjaminiana contra el opio del progreso)”, revista *En-claves del pensamiento*, vol. VIII, núm. 16, julio-diciembre, 2014, pp. 203-218. <http://www.redalyc.org/pdf/1411/141132947010.pdf>.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Agamben explica como “drama” el sentido de “mysterion”. Cf., *op. cit.*, pp. 44-45.

que es el vencedor del anticristo (este último es el fascismo, que no cesa de vencer y sigue sometiendo a los muertos, hoy encarnado en un Estado abocado al servicio del capital transnacional legal e ilegal). Leer tan cerca de Tetelcingo la sexta tesis benjaminiana nos permite percibir aquí la chispa de la esperanza que logró encenderse en el pasado. (Habría que revisar la hidrografía morelense, tal vez esta tierra esté siendo irrigada por alguno de aquellos ríos *al norte del futuro...*).

\*\*\*

Para concluir (por ahora): una cavilación a sombra de Paul Celan<sup>33</sup>:

En los ríos al norte del futuro

Echo la red que tú

Indecisa lastras

De sombras escritas

Con piedras<sup>34</sup>.

En esos ríos al norte del futuro, el amigo al cual Illich confió su testamento vislumbra la esperanza, un “todavía no”, y cita el primer epígrafe: “¡Al diablo con el futuro! (...) es un ídolo antropófago. Las instituciones tienen un futuro..., pero la gente no tiene futuro. La gente sólo tiene esperanza”.

Y sí. Dice David Cayley que mientras “la expectativa trata de atraer el futuro, la esperanza alarga el presente y hace un futuro, al norte del futuro”. Me atrevo a decir que es lo que hace el poeta: libera al tú (destino necesario de su poesía)<sup>35</sup> del peso de la escritura sombría del presente, transformándola en promesa, en el acto de arrojarla a las aguas de esos ríos de esperanza.

Kafka hubiera estado de acuerdo en ubicar las coordenadas de la esperanza “al norte del futuro”, por eso decía que hay muchísima... pero no para nosotros. Y es en este “todavía no” que nos encontramos hoy, en el “no para nosotros” (en nuestras manos está que sí lo sea para los que ya no están, para los que estamos buscando y para los que vendrán). ♣

<sup>33</sup> Agradezco a Andreas Ilg el diálogo (en el sentido buberiano del término) que mantuvimos en torno a la traducción que me acompañó en el “camino de cornisa” que significó leer este poema.

<sup>34</sup> Paul Celan, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 2000, p. 208: *In den Flüssen nördlich der Zukunft/ werf ich das Netz aus, das du zögernd beschwerst/ mit von Steinen geschriebenen/ Schatten.*

<sup>35</sup> Cf., *Discurso de Bremen* (1958) y *El meridiano* (1960).

# HETEROSOMÁTICA:

## APUNTES DE UNA HISTORIADORA DE LOS CUERPOS DE LAS MUJERES

(INSPIRADA EN LAS “COLUMNAS DANZANTES”, DE JOSEPH RYKWERT)<sup>1</sup>

Barbara Duden

Traducción del inglés por Héctor Peña, revisado por Jean Robert

Para entender en qué momento cambió la relación del cuerpo con el entorno, Iván indagó en la formación de Occidente como cultura y como civilización. Este interés lo compartió con Barbara Duden, quien en la presente entrega escribe sobre su experiencia con él durante la búsqueda de resonancias sensoriales de la carne.

Para Joseph Rykwert

### CAPTATIO BENEVOLENTIAE: LA AMBIGÜEDAD DE LA “HISTORIA DEL CUERPO”

EN LOS AÑOS OCHENTA trabajé con Iván Illich en una bibliografía anotada del tamaño de un libro, reunimos lo que se había escrito sobre la “historia del cuerpo”<sup>2</sup>. Revisamos todo tipo de guías y catálogos bibliográficos e históricos, pero en ninguno de sus índices aparecía la palabra “cuerpo” como tema. Esto cambió: dos decenios después, abundan los títulos registrados con el encabezado “cuerpo”. Ahora, los estudios históricos tratan sobre la configuración del cuerpo por la acción humana, por el poder, la moda, la moral, la medicina o los muebles; la literatura dirige su atención a la representación “del cuerpo” en la escultura, la pintura, la danza, el vestido y los tatuajes. La representación, el simbolismo y la interpretación del cuerpo, así como el reconocimiento de sus funciones, se han vuelto temas legítimos de estudio his-

tórico. De usar nuestros criterios anteriores para ponerla al día, esta bibliografía aumentaría notablemente en tamaño. Pero desde entonces nuestros juicios han cambiado y tengo que reconocer que la mayor parte de la nueva obra publicada es sutilmente opuesta a la historiografía que habíamos propuesto y esperado estimular.

A pesar del título de esta bibliografía, ya desde ese momento no nos interesaba la historia del cuerpo tal como lo describen las ciencias, es decir, la historia de una entidad u objeto identificable desde el exterior, sino el estudio disciplinado del *soma*, la carne experimentada interiormente. Pero entonces no teníamos un término para definir nuestra búsqueda. Años más tarde decidimos llamar *heterosomática* a esta búsqueda de las resonancias sensoriales de la carne, específicas de una época, acuñando este neologismo para dar un nombre a nuestra creciente convicción de que el *soma* de una época es el sentido único de la proporción, moldeado por el género<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Conferencia en la Universidad de Pennsylvania el 28 de marzo de 1996, publicada en *RES: Anthropology and Aesthetics*, núm. 47 (primavera de 2005), pp. 247-250.

<sup>2</sup> Barbara Duden, *Body History. A Repertory / Körpergeschichte. Ein Repertorium*, Wolfenbüttel, Tandem, 1990.

<sup>3</sup> Con el término de *heterosomática* –confrontación con otras percepciones históricas del *soma*– proseguimos la búsqueda de “experiencias moldeadas por el género” (*gendered experiences*) en mundos pasados; véase Iván Illich, *El género vernáculo, Obras reunidas II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008 (1981), pp. 179-334.



Iván Illich. Fotografía del archivo de Valentina Borremans

Sostenemos que, en última instancia, la historia es una sucesión (y algunas veces un recubrimiento) de distintas épocas somáticas. En cada una de éstas, la gente se ha encarnado de forma distinta. El balance sinestésico (la importancia relativa de cada uno de los sentidos interiores y exteriores) no es lo único que cambia: no existe un ojo ni un oído ni una comprensión a-histórica. Más que el cuerpo, la *carne* de décadas pasadas es lo que debería ser “materia” para el historiador –en el doble sentido que tiene la palabra inglesa *matter* (“lo material” y “lo que importa”: la carne de épocas pasadas es lo que debería importar al historiador)<sup>4</sup>. La “materia” de la que están hechas las fuentes del historiador, ya sean las palabras, las habilidades o la forma que toman las emociones, es la carne de esa época. Y esta carne no es la de un “humano” abstracto. Siempre está conformada por el género propio de esa época.

Iván Illich y varios amigos junto con él vimos la historia del cuerpo como un antídoto a la propagación de una biologización de las humanida-

<sup>4</sup> En el original: *the flesh of past epochs is that which ought to “matter” for the historian.* (N. del T.)

des. Queríamos enfatizar el carácter radicalmente *encarnado* de la historia, enraizado más profundamente de lo que la biología presenta como una reconstrucción social periódica de la ideología sobre genes y fenotipos invariantes. Buscábamos hacer lo opuesto a lo que se hace de manera habitual, que es reducir el cuerpo en sus variantes culturales a “hechos” biológicos. Queríamos entender la carne como fuente del *cosmos* de una época. Y el cosmos es la proporción adecuada porque entra en armonía en determinada época.

En la historia occidental, la armonía estaba encarnada en la *krasis* de los fluidos interiores. Es aquí donde los estudios del historiador y filósofo de la arquitectura Joseph Rykwert adquieren relevancia para nosotros. Para él<sup>5</sup>, el edificio era la llave para descifrar esta relación histórica que llamamos proporcionalidad –la bisagra entre el microcosmos (el cuerpo humano) y el macrocosmos–. Seguimos la ruta trazada por Rykwert, que le permitió estudiar las sucesivas interpretaciones de la relación mutua entre el edificio y el cuerpo, buscando una correspondencia de proporcionalidad análoga entre carne y sangre.

#### LA KRASIS DE LOS HUMORES

Introduzco la palabra *krasis* porque la entiendo como el complemento de “orden” en el sentido que los historiadores de la arquitectura dan a esta palabra. El vocablo griego *krasis* deriva de *kratér*, la vasija para beber en comunidad que es central en cualquier *symposion*, en cualquier encuentro para hablar y beber juntos. *Krasis* es la palabra para la mezcla apropiada de agua, vino y especias a la temperatura adecuada para una reunión.

Durante años, he estudiado los protocolos de consulta establecidos por un médico alemán protestante de la época barroca tardía, el doctor Johannes Pelagius Storch (1681-1751)<sup>6</sup>. Las mujeres del siglo XVIII que fueron sus pacientes estaban abrumadoramente preocupadas por los flujos internos de su cuerpo. Cuando se referían a lo que más les importaba<sup>7</sup>, siempre hablaban en términos de fluidos, no de formas. Las mujeres definían su bienestar en términos de humores más que de órdenes visibles como las columnas en arquitectura.

<sup>5</sup> Joseph Rykwert, *The Dancing Column: On Order in Architecture*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1996.

<sup>6</sup> Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut* [Historia bajo la piel], Stuttgart: Klett-Cotta, 1987. Traducido al inglés como *The Woman Beneath the Skin*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

<sup>7</sup> En el original: *When women referred to that which matters.* (N. del T.)

Para ellas, la proporción, la correspondencia, la armonía y el bienestar correspondían a una percepción propia, una *autocepción* basada consistentemente en la *krasis* experimentada de los humores.

Desde la antigüedad hasta bien entrado el siglo XVIII, las mujeres hablaban de su carne como de eso que rebosa y se arremolina y chorrea; eso que tiene fluctuaciones, flujos y reflujos; eso que molesta cuando se hincha y se alivia cuando circula. Su percepción era kinestésica. En todas las fuentes, las mujeres se quejan de la desorientación de sus flujos. Van a ver al médico, esperando una lisis, una disolución de cualquier estancamiento y una reorientación de sus flujos internos. Se quejan de la desproporcionalidad de sus humores, nunca de deformidades. Joseph Rykwert me sugirió una palabra para expresar esta conformidad de los flujos con su género: ¿por qué no hablar de la carne “iónica” de las mujeres? Ellas –quisiera poder decir “nosotras”– pueden ser mujeres precisamente por esta capacidad conforme con su género para disfrutar de la mezcla armoniosa de humores, la *krasis* en la copa del ser.

Esta analogía entre la historia de los órdenes vitruvianos y la de la *krasis* galénica me permite sugerir que la de la arquitectura y la de los humores se complementan una con la otra. Y, si esto es verdadero, resulta que esta analogía es la llave para un entendimiento histórico de la heterosomática.

#### EL SOMA DE LAS MUJERES

Mi propia ruta a través de la historia del cuerpo comenzó por la historia de las mujeres en Alemania alrededor de 1720<sup>8</sup>. Empezó con una sorpresa por lo obvio: que esta historia sólo hace sentido si los mundos pasados se entienden en términos de experiencias anteriores del cuerpo. Al inicio, mi acercamiento al tema fue convencional. Me enfoqué en las definiciones sociales, médicas y, a veces, teológicas, las representaciones artísticas y las normas éticas que definían el estatus del cuerpo de mujer. Añadí nuevas evidencias a la investigación que se había puesto en marcha sobre la leche materna, el flujo menstrual, los estremecimientos durante la concepción, el estatus social de los primeros movimientos del bebé durante el embarazo y del reposo en casa después del parto.

Lentamente, comencé a buscar fuentes en las que las mujeres no expresaran su conocimiento, sino su experiencia de la carne. Hasta entonces, la formación social de la autocepción de las mujeres había determinado mi acercamiento. Ahora comencé a inquirir sobre la constitución del ma-

<sup>8</sup> Duden, *op. cit.*

crocosmos que habitan las mujeres a través de la percepción somática conforme con su género y microcosmos carnal. Las fuentes obvias para este tipo de investigación eran las relativamente escasas cartas, diarios y algunos rituales y rezos. Con el tiempo, expandí mi base documental: aprendí a filtrar las voces de las mujeres en los textos de autores hombres, la mayoría médicos, en los que estaban insertas las quejas de las mujeres. Y, a medida en que lo hacía, mi asombro iba en aumento. Mientras escuchaba con más cuidado, me parecía más claro que la carne expresada por las quejas de estas mujeres a su médico no estaba relacionada con esos órganos sólidamente anatómicos que me había acostumbrado a dar por hecho. Empecé a especular sobre la historia como un relato de las formas de encarnación del macrocosmos y del microcosmos propias de cada época. Empecé a ver la complementariedad disimétrica mutuamente constitutiva de hombres y mujeres, lo que llamamos “género”, en analogía con la concepción del edificio como expresión del “cosmos” de una época, a la que Joseph Rykwert ya me había introducido a través de su interpretación de los rituales de fundación de las ciudades antiguas<sup>9</sup>.

#### GEBLÜT: HUMORES

No fue fácil entender el paso de la *con-templatio* (la visión de la forma de la ciudad en el cielo) a la *con-sideratio* (su alineación con las estrellas, su orientación) y a la *circum-vallatio* (la demarcación circular entre la ciudad y el mundo) –fases principales del encarnamiento de una nueva ciudad en el ritual de fundación etrusco–, a la experiencia cotidiana de una misma y su propia biología –literalmente el propio *curriculum vitae*– de la que hablaban las mujeres sencillas de Eisenach al médico del pueblo. Se trata del paso de la íntima relación proporcional entre la ciudad y el mundo a la experiencia cotidiana de las mujeres y los flujos de su microcosmos interior en su proporcionalidad con los macrocósmicos. Una dificultad consistió en que la mayor parte de lo que expresaban se refería a una noción que me resulta extraña: su *geblüt*<sup>10</sup>. Esta palabra es anticuada y obsoleta en alemán. Ciertamente no se refiere a nada que se experimente en la actualidad. Sin embargo, a

<sup>9</sup> Joseph Rykwert, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el Mundo Antiguo*, Madrid, Hermann Blume, 1985 [1976].

<sup>10</sup> Vocablo etimológicamente cerca de *blut*, sangre, pero no significa sangre. En su edición de 1894, el *Brockhaus Konversations-Lexikon* ya ignora la palabra *geblüt* y sólo la reconoce como constituyente del vocablo compuesto *geblütrecht*, derecho de primogenitura. (N. del T.)

inicios del siglo XVIII, era la palabra clave con la que las mujeres designaban la carne vivida: la autopercepción o autocepción de su propio cuerpo como una experiencia vivida interiormente. Para entender esta noción, no basta una traducción a un vocablo moderno. Me vi forzada a expandir mi capacidad de disciplinada perplejidad porque tuve que afrontar la música del *geblüt*. Debí aceptar que un modo fundamental de percepción – ahora extinto– estaba bastante vivo en Alemania a principios del siglo XVIII.

*Cuando un médico galénico diagnosticaba el “humor” de un paciente, usaba esa palabra para definir una proporcionalidad. El “buen humor” era el balance de jugos apropiado para la constitución única de una persona.*

Hacia 1720 la redefinición hidráulica de la sangre propuesta por William Harvey había entrado a las academias e incluso a las universidades europeas. La transición de la patología humoral a una patología entitativa y “solidista” –que asocia las enfermedades con entidades patológicas fijas y partes sólidas del cuerpo– estaba en marcha. La fisiología se volvía la interacción funcional de los órganos. Sin embargo, los médicos practicantes que he estudiado se relacionaban con la realidad “cósmica” más que “fisiológica” de la carne dolorosa o agobiada que describían sus pacientes. Los médicos no sólo escuchaban las quejas de las mujeres sobre su *geblüt* con evidente empatía, sino también veían su propia labor como la de balancear desarmonías humorales, no eliminar enfermedades entitativas. La medicina, para ellos, todavía se ocupaba de los patrones profundos del *geblüt*. Era un arte preocupado aún por la “mezcla arqui-humoral”.

#### PATOLOGÍA HUMORAL

Cuando un médico galénico diagnosticaba el “humor” de un paciente, usaba esa palabra para definir una proporcionalidad. El “buen humor” era el balance de jugos apropiado para la constitución única de una persona. Un *geblüt* saludable se refería a un temperamento armónico de los ánimos. Por eso el *geblüt* aun en el centro de las prácticas terapéuticas alemanas a principios del siglo XVIII no puede traducirse como “sangre”. Se refería a un equilibrio complejo de aspectos sanguíneos, coléricos, flemáticos y melancólicos. La salud era

“buena” cuando la proporción de componentes de fuego, aire, agua y tierra era concordante.

*Geblüt* no es lo que mandamos al laboratorio para análisis. La sangre es sólo uno de los constituyentes del *geblüt*; resulta un elemento de un poliedro policromático, el aspecto rojo de la materia afín a la linfa amarilla, la reuma blanca y la bilis negra. Fuera de armonía, privado de su dinámica líquida, el *sanguis* se vuelve algo sin concordancia: el negro *crur* de la muerte. La “mente” hipocrática tan bien descrita por Ruth Padel<sup>11</sup>, con su concepción euclidiana *cuantitativa* y no *cuantitativa* de la proporcionalidad, y la filosofía galénica de la salud estaban bien y con vida en Eisenach, la ciudad donde practicaba el doctor Storch, alrededor de 1720.

#### LA PÉRDIDA DE LA PROPORCIONALIDAD EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Owsei Temkin (uno de los fundadores de lo que se ha convertido en el campo de la historia de la medicina) escribió un libro llamado *Galenism*, en el que afirma que un análisis cuidadoso muestra que la herencia médica de la filosofía antigua fue tripartita y que se podrían aún distinguir en ella las vetas platónica, aristotélica y galénica<sup>12</sup>. De estas tres, la galénica transmitió las teorías relacionadas con la proporcionalidad. Luego, la tradición islámica cultivó y llevó a maduración el cuerpo unificado del *hikmat*, una “ciencia” que mantiene inextricablemente mezcladas la filosofía (*falsafa*) y el estudio de la ley con la medicina, todavía definida como “práctica iónica” (*unani*). En la alta Edad Media, la medicina occidental se separó de la facultad de filosofía; el estudio de la proporcionalidad dejó de ser un desafío en ontología para volverse una cuestión de práctica matemática, musical, arquitectónica, pero sobre todo médica. Con este retiro hacia la medicina, el Galeno (130-216) filósofo se hizo médico. Sus doctrinas de la proporcionalidad entre los humores siguieron siendo el pilar de la teoría antropológica y la base del arte de curar hasta el siglo XVIII. Aún en 1724, en su *Conspectus Medicinæ*, Johannes Juncker, profesor de medicina en Halle, trató la medicina entera como el arte de diagnosticar y balancear la proporcionalidad humoral.

<sup>11</sup> Ruth Padel, *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

<sup>12</sup> Owsei Temkin, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1973.



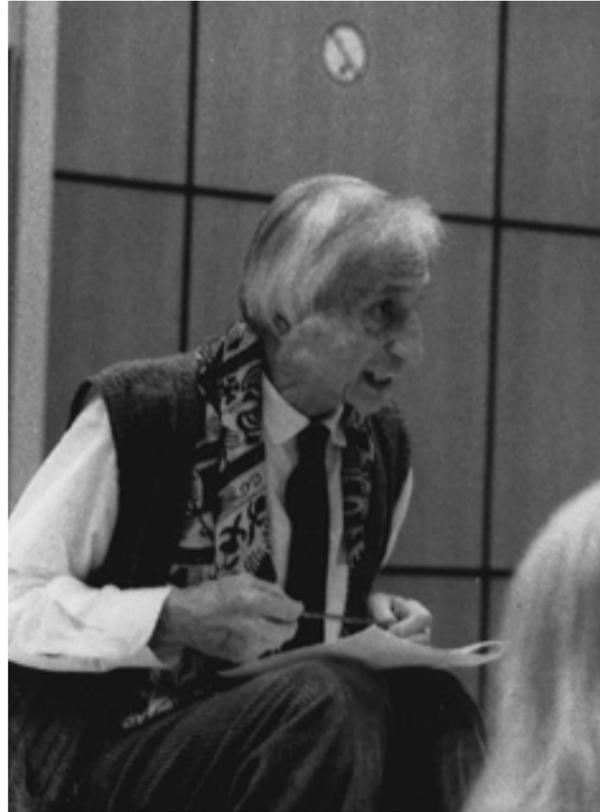
Iván Illich y Valentina Borremans en el CIDOC

La patología humoral usualmente se estudia como una etapa en la historia del progreso de la medicina, no como un aspecto particular de la teoría y práctica de la vida con el supuesto de la complementariedad disimétrica, la correspondencia cósmica y la proporcionalidad humoral. En consecuencia, la conclusión de la teoría humoral como un factor cultural primordial me parece –como a otros– que marca el “fin de una gran tradición”. Considerar el fin del cuerpo humoral en la última parte del siglo XVIII contra este trasfondo puede arrojar luz sobre la transición de la proporcionalidad cualitativa a la cuantitativa. Creo que ésta es la inversión (*per-versión* en el sentido literal) fundamental y significativa, aunque menos explorada, en el camino hacia la “modernidad” y sus secuelas.

Cuando nos adentramos en el estudio de la historia del cuerpo, no teníamos una idea clara de los avisperos onto-históricos que estábamos perturbando. Permítanme mencionar tres puntos que conectan los aspectos arqui-humorales y arqui-tectónicos de la historia de la *krasis* cósmica:

- Lo primero que debería recalcar el historiador es la cualidad “armónica” de la percepción tradicional del cuerpo. El cuerpo, el soma, la carne que se manifiesta en las fuentes en las que me

baso es una proporcionalidad encarnada y experimentada, no la suma total de componentes orgánicos, como lo es para nosotros. Cuando es tratada por los historiadores de la medicina, la patología humoral es generalmente entendida como una tradición teórica en la medicina académica. Los historiadores raras veces aprecian que esta elaboración teórica reflejaba una percepción cultural del cuerpo que daba forma a las costumbres y las normas, los gestos, el lenguaje y el ritual. El cuerpo como realidad tetra-humoral experimentada es parte del *humus* del que crecieron cultura tras cultura. Podemos compararlo con el *magma* que subyace a la percepción del macrocosmos y del microcosmos en los 2,500 años que son accesibles al historiador europeo. Las mujeres que se quejaban con su médico, cuando buscaban ayuda, le explicaban su achaque como una desarmonía del *geblüt*. En los textos del siglo XVII, una y otra vez me encontré con una mujer envejeciendo que atribuía su miseria a que su *geblüt* se había desbalanceado, lo que le causaba desorientación. El *geblüt* se había hecho bolas en sus entrañas, en lugar de fluir libremente; se había coagulado en el sitio equivocado, detrás de la oreja, por ejemplo. Otras mujeres que me encontré en mis fuentes iban a ver al doctor para quejarse de la irritante



Iván Illich en el auditorio de la Universidad de Bremen, 2001.  
Fotografía de Sylvia Vogel

predominancia de bilis negra o de “frío” en su sangre, atribuyendo su origen a algún accidente que había alterado permanentemente su balance, que podía tratarse de haber visto una casa en llamas o haber oído un trueno aterrador en la infancia.

- La proporcionalidad no sólo era armónica, sino también orientada. Me refiero a ésta como armónica para enfatizar que la relación entre los humores no podía ser reducida a medidas (es decir, a entidades cuantitativamente aditivas), sino que debía captarse en el espíritu de las reglas de la armonía de Euclides (330?-216? a. C.) y Arquímedes (287?-212? a. C.). Éstas se aplican a los órdenes de la arquitectura y a la teoría de géneros en la música griega o gregoriana, o a la geometría practicada como una manipulación imaginativa de figuras contra un trasfondo óptico. Al decir que esta proporcionalidad también está “orientada”, doy un paso más allá hacia un mundo de percepciones distintivamente diferentes. Me refiero, en cuanto a la patología humoral, a algo como la diferencia que Joseph Rykwert hace entre la *contemplatio* (la visión del *templum* o forma ideal de una ciudad por fundar) y su *consideratio* (su alineación con las estrellas, su orientación). En innumerables instancias, he

encontrado registros en los que las mujeres se quejan de la dirección equivocada que ha tomado su *geblüt*: lo que debería estar ascendiendo está descendiendo, lo que es apropiado del lado correcto se ha movido al opuesto. Estoy tentada a hablar de este cuerpo galénico revelado en las palabras de mujeres ordinarias como un tensor de flujos orientados. La orientación y la proporcionalidad han desaparecido de la autocepción moderna.

- La proporcionalidad orientada se percibe principalmente como un fenómeno háptico (táctil), no óptico. Esto es tan verdadero para el marco de referencia del paciente como para el del médico. A las autorreferencias hápticas del paciente les corresponde la empatía háptica del médico. Éste emite sus juicios y forma sus prescripciones basado en el reporte de la mujer sobre su orientación kinestésica; juzga la constitución de su paciente por intuición inmediata de su porte y aura. A partir de ahí, diagnostica el desorden humoral de la paciente mediante una *anamnesis*, es decir, escuchando con atención la historia que ella cuenta. El médico barroco casi nunca tocaba o desvestía a una paciente: para él la práctica de la medicina era una habilidad conversacional, una retórica háptica que suponía una percepción igualmente háptica del médico.

Las historias recopiladas por el doctor Storch de Eisenach sobre la leche materna, el menstuo y las excreta, la concepción, el embarazo y el alumbramiento son expresiones de eventos percibidos hápticamente en un flujo orientado y proporcionado de los fluidos del cuerpo, el cuerpo de la gran tradición de la proporcionalidad. Reconozco mi deuda hacia Joseph Rykwert, cuyos estudios de los órdenes de la arquitectura y sus resonancias con el género me inspiraron. El paralelo, o mejor dicho la *analogía* (que en griego significa *proporcionalidad*) entre la transición de la patología humoral a la patología solidista y la pérdida del sentido de un orden cósmico en la arquitectura, es más que una suposición educada. Es una hipótesis apoyada por una audaz historiografía a la que Joseph Rykwert nos invita y en la que su *magnum opus* sobre los rituales de fundación como encarnación de la proporcionalidad entre el microcosmos y el macrocosmos nos puede servir de guía. ♣

# LA SOMÁTICA MESOAMERICANA

Sylvia Marcos

En este ensayo, Sylvia Marcos, una de las fundadoras del movimiento feminista en México, hace un repaso por la historia del género en Mesoamérica; crea un diálogo con el texto anterior y con las inquietudes de Illich por la corporalidad, además analiza las metáforas que le adjudicaban al cuerpo en el mundo nahua.

...no nos interesaba la historia del cuerpo tal como lo describen las ciencias, es decir, la historia de una entidad u objeto identificable desde el exterior, sino el estudio disciplinado del soma, la carne experimentada interiormente. Pero entonces no teníamos un término para definir nuestra búsqueda. Años más tarde decidimos llamar heterosomática a esta búsqueda de las resonancias sensoriales de la carne, específicas de una época...

BARBARA DUDEN, “Heterosomática”

## CORPORALIDAD Y TEORÍA DEL GÉNERO

Nunca antes el cuerpo ha jugado un papel tan central en un *corpus* teórico como aquél que ocupa en la teoría del género. El quehacer feminista y sus discursos sobre el cuerpo fundamentan posturas críticas al racionalismo científico, y algunos están abocados a historiar la anatomía y la biología<sup>1</sup>. Con estas revisiones críticas la biología, y el “sexo” (como la contraparte del género culturalmente forjado), no aparecen definidos como axiomas.

La epistemología feminista comparte la convicción de que el marco de referencia cartesiano es fundamentalmente inadecuado, obsoleto (...),

requiere reconstrucción y revisión. El cuerpo ha emergido como tema recurrente en los escritos feministas<sup>2</sup>.

La dimensión corporal ha sido siempre identificada con lo femenino y se ha definido desde Platón, Descartes y hasta el positivismo moderno como el principal enemigo de la objetividad. Las teóricas contemporáneas, en respuesta, han empezado a explorar alternativas a enfoques del conocimiento centrados en la mente. Están reformulando cuál es la participación del cuerpo, del *soma* en la cognición y la actividad intelectual e insistiendo en el papel central que tiene el cuerpo para la reproducción y transformación de la cultura (ver especialmente las antologías)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> T. Laqueur, *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press, 1990. B. Duden, *The Woman Beneath the Skin*, Cambridge: Harvard University Press, 1991. R. Petchesky, “Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction”, 1987: *Feminist Studies* 13/2.

<sup>2</sup> A. Jaggar y S. Bordo (eds.), *Gender/Body/Knowledge/Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.

<sup>3</sup> Jaggar y Bordo, *loc. cit.*, J. Gallop, *Thinking Through the Body*, Nueva York: Columbia University Press, 1988, Laqueur, *op. cit.*

El cuerpo de las mujeres, otrora *locus* de nuestras opresiones, vuelve, en la reciente teoría feminista, a ser el lugar privilegiado de las reconceptualizaciones y la fuente de inspiración. Hacer teoría desencarnada sería seguir “el viejo hábito filosófico”<sup>4</sup>. La teoría feminista podrá, como todo pensamiento, conllevar un grado de abstracción, pero está inevitablemente encarnada, incrustada en la carne, nuestra carne femenina, con sus deseos y placeres, con su potencialidad para el embarazo y la maternidad, con su sangre, sus flujos y sus jugos<sup>5</sup>.

El cuerpo, dice Mary Douglas<sup>6</sup>, es una forma simbólica poderosa, una superficie en la cual se inscriben las reglas, jerarquías y aún más los compromisos metafísicos de una cultura, que se refuerzan a través del lenguaje corporal.

#### EL CUERPO MESOAMERICANO O LA CORPORALIDAD PERMEABLE

En las tradiciones occidentales dominantes, el concepto de cuerpo ha sido formado por oposición a la mente. Se define como el lugar de los datos biológicos, lo material, lo inmanente. También ha sido conceptualizado desde el siglo XVII como aquello que marca las fronteras entre el ser interno y el mundo externo<sup>7</sup>.

En la tradición mesoamericana el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico occidental moderno. En ésta, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro existe un intercambio continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior, están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de toda índole. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en constante flujo: aires, vapores, “jugos” y materias. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias con frecuencia contrarias, en un rejuego de entidades múltiples, materiales e inmatrimales.

Cuerpo y cosmos se reflejan mutuamente, se corresponden. La cabeza representa el cielo; el

corazón, como centro anímico, corresponde a la tierra; y el hígado, al inframundo. El cuerpo genérico, es decir, el cuerpo femenino y el masculino, están a la vez imbricados uno con el otro y ambos en el universo. En la antigua cultura mesoamericana, estas correspondencias e interrelaciones estaban inmersas, también, en un permanente flujo y reflujo en el cual la calidad de la permeabilidad, el ir y venir entre el cuerpo único y el universo, y entre los cuerpos de mujer y de hombre, se revertían en un reflujo del cuerpo femenino al masculino y del cuerpo dual al universo.

En este juego de incesantes y múltiples emanaciones e inclusiones es como se concibe el cuerpo en el pensamiento mesoamericano<sup>8</sup>. Emanaciones son todas aquellas entidades materiales-inmateriales que podían salir del cuerpo. Véase, por ejemplo, los viajes que el *tonalli* hacía por los supra e inframundos, o las emanaciones mediante las cuales el *ihiyotl* podía afectar o dañar a los otros<sup>9</sup>. Cuando hablamos de inclusiones, nos referimos a aquellas entidades externas –que podríamos considerar también materiales– que se introducían en el cuerpo y provenían de otros dominios de la naturaleza, del mundo de los espíritus y, a veces, del ámbito de lo sagrado. El corazón (*teyolia*) recibía la visita de los dioses, como lo señala López Austin. Con frecuencia se concebía la enfermedad como la intrusión en el cuerpo de elementos nocivos que al ser expulsados tenían la forma de animales y objetos materiales<sup>10</sup>.

La salud y el bienestar del cuerpo mesoamericano estaban definidos por el equilibrio entre estas fuerzas y realidades opuestas, de cuya conjunción dependían las características del individuo, ser mujer o varón.

#### LAS TRES ENTIDADES ANÍMICAS

En el mundo nahua las entidades anímicas, como las denomina A. López Austin, son principalmente tres: *tonalli*, *teyolia* e *ihiyotl*. Cada una tiene espacios de localización privilegiados –pero no únicos– en el cuerpo físico.

El *tonalli*, cuya morada principal es la cabeza, viaja de noche cuando se sueña. También abandona el cuerpo durante el coito y, en ocasiones, mientras tiene una experiencia inesperada que provoca

<sup>8</sup> S. Ortiz, “El cuerpo en el espiritualismo trinitario mariano”, Ponencia en el pre-Congreso del XIII CICAES, San Cristóbal de las Casas, 1993.

<sup>9</sup> A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México, UNAM/IIA, 1984.

<sup>10</sup> C. Viesca, “Prevención y terapéutica mexicas”, en *Historia general de la medicina en México, México antiguo*, vol. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.



Iván Illich en la terraza del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC)

su salida. En sus viajes, el *tonalli* se aventura por los caminos de los seres sobrenaturales. Thelma Sullivan menciona y traduce varias metáforas del náhuatl que señalan el valor de la cabeza (*tonalli*) en esta cultura<sup>11</sup>. “¿Dónde he pasado sobre el cabello, sobre la cabeza de nuestro señor?”, significa, por ejemplo: “¿He ofendido en algo al dios para que me haya enviado desdicha?”. “Pasar sobre el cabello” –que según C. Viesca es sinónimo de *tonalli*–<sup>12</sup>, y “pasar sobre la cabeza” son expresiones sinónimas que denotan la ofensa. A su vez: “Cubro tus cabellos, tu cabeza” significa: “Protejo tu honor y buen nombre”. Este *tonalli* móvil y viajero que se identifica con los cabellos y la cabeza está, al mismo tiempo, asentado en ese límite que no debe transgredirse por las costumbres respetuosas.

El *teyolia* habita en el corazón. Lo más particular de esta residencia es que, contrariamente a nuestros conceptos de actividades mentales que moran en la cabeza, el *teyolia* es la entidad de la memoria, del conocimiento, la inteligencia. Además, cuando el *teyolia* abandona el cuerpo, produce la muerte. Es significativo –como ya lo han señalado varios investigadores, entre ellos León

Portilla– que aquello que llamamos personalidad, el nahua lo denomina “un rostro y un corazón”<sup>13</sup>.

El *ihiyotl*, cuya morada es el hígado, puede producir emanaciones que dañan a la gente en su entorno. Es fraccionable y puede salir del cuerpo en forma voluntaria e involuntaria. Las personas con conocimientos y poderes en torno al manejo de la *sobrenaturalidad* estaban capacitadas para liberar arbitrariamente su *ihiyotl*. Éste es el centro anímico de los sentimientos y las pasiones. Pero, señala López Austin: “[...] los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón, no en el hígado ni en la cabeza”<sup>14</sup>.

#### MULTIPLICIDAD DE OTROS COMPONENTES DEL CUERPO

Los reflejos de la multiplicidad cósmica, los flujos y las fuerzas vitales, cuyos vórtices formaban los centros anímicos principales, no agotaban el total de lo que componía a un individuo. Existían múltiples fluidos más que podían incursionar de afuera hacia adentro, conjugarse con las fuerzas

<sup>4</sup> T. de Lauretis, “La tecnología del género”, en C. Ramos (ed.), *El género en perspectiva de la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM Iztapalapa, 1990.

<sup>5</sup> Gallop, *op. cit.*

<sup>6</sup> M. Douglas, *Natural Symbols*, Nueva York, Pantheon, 1982.

<sup>7</sup> Jaggar y Bordo, *op. cit.*

<sup>11</sup> T. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

<sup>12</sup> Viesca, *op. cit.*

<sup>13</sup> M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, IIH, 1983 [1956].

<sup>14</sup> López Austin, *op. cit.*

internas y emprender excursiones con la forma de emanaciones. Las articulaciones eran concebidas como nudos de fuerte densidad vital. Se consideraba que a través de ellas atacaban los seres sobrenaturales –los de “naturaleza” fría– y así impedían el movimiento corporal: “En este pensamiento, todas estas entidades, así concebidas, eran tangibles: tan perceptibles como brazos y piernas, manos, rostros y genitales”<sup>15</sup>.

#### ESTILO NAHUA DE “SER EN EL MUNDO” Y CONCEPTO NAHUA DE EXISTENCIA DEL MUNDO

El mundo para los nahuas no está ahí afuera, constituido exteriormente a mí. Está en mí y a través de mí. Se podría decir que para el nahua no hay diferencia entre el complemento circunstancial de lugar (aquí) y el que indica la acción: toda ubicación espacial implica modalidades precisas de la acción.

Además, la porosidad del cuerpo refleja una ósmosis esencial del cosmos, una permeabilidad de todo el mundo “material”, definiendo un orden de existencia caracterizado por un tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial. El cosmos emerge, en este pensamiento, como el complemento de una corporalidad permeable. Jorge Klor de Alva lo confirma: “Los nahuas imaginaban [...] un continuo físico y conceptual con otros [...] su ser multidimensional [era] como parte integral de su cuerpo y del mundo espiritual y físico en torno a ellos”<sup>16</sup>.

#### DE LA CORPORALIDAD Y SUS METÁFORAS

El pensamiento mesoamericano no sólo está poblado por metáforas, sino también constituido por ellas. Ya desde el primer contacto entre España y Tenochtitlan, Olmos<sup>17</sup>, Sahagún<sup>18</sup> y luego Durán<sup>19</sup> registran esta riqueza del lenguaje metafórico de los pobladores de América. A veces se quejan, como lo hace Durán, del uso tan extensivo de me-

táforas al percibir que éstas dificultan la adecuada comprensión de los moradores de aquellas tierras, pero a la vez se maravilla de su complejidad. Fray Bernardino de Sahagún habla de las “metáforas delicadas con sus declaraciones” y es el primer autor que registra en su *Historia de las cosas de la Nueva España* (Códice Florentino)<sup>20</sup> un listado –o primer diccionario– de metáforas con su equivalente en el lenguaje corriente. En 1650, Jacinto de la Serna (1987) escribe: “[...] no se puede todo ajustar a las palabras que usarían antiguamente, ni tampoco formalmente explicar la fuerza de las metáforas que usan, y darles en todo la significación que tuvieron antiguamente”<sup>21</sup>.

Y en su *Filosofía náhuatl*, Miguel León Portilla<sup>22</sup> define el pensamiento nahua como “cultura y filosofía de metáforas”. ¿Qué imágenes y metáforas aparecen en la figuración (imaginario poético) de la corporalidad? Revisando el libro III y el libro VI de *La Historia de las cosas de la Nueva España* (Códice Florentino), es posible encontrar una profusión de narrativas y metáforas cuyo estudio sistemático podría abrir nuevas puertas a la comprensión de la corporalidad mesoamericana.

Así se expresan Lakoff y Johnson: “La metáfora [...] no es sólo un embellecimiento retórico, sino una parte del lenguaje cotidiano que afecta al modo como percibimos, pensamos y actuamos. Las metáforas impregnan nuestra lengua [...] los valores más fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma”<sup>23</sup>.

Las metáforas del cuerpo que mencionaré proceden principalmente de ciertos discursos ejemplares, que se aprendían de memoria en los calmécac. Sobre el particular, señala León Portilla:

...en los llamados *calmecac* y los *telpuchcalli* [...] se hacía aprender de memoria, a los educandos, de manera sistemática, largas crónicas, los himnos de los dioses, poemas, mitos y leyendas [...] Así, por este doble procedimiento, transmisión y memorización sistemática de las crónicas, los himnos, poemas y tradiciones [...] preservaban y difundían los sacerdotes y sabios su legado religioso y literario<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Libro VI, cap. XLIII.

<sup>21</sup> J. de la Serna, “Manual de ministros de indios”, en P. Ponce, P. Sánchez Aguilar y otros, *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica/ INI, 1987 [1892].

<sup>22</sup> M. León Portilla, *La filosofía náhuatl* [1956], México, UNAM, IIH, 1983.

<sup>23</sup> G. Lakoff y M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986.

<sup>24</sup> M. León Portilla, *Literaturas de Mesoamérica*, México, SEP Cultura, 1984.

Es importante enfatizar el uso de los textos que mencionaré con detalle más adelante. Su utilidad era didáctica, ejemplar, podría decirse. El estudiante del calmécac aprendía estos textos y los memorizaba, además le servían como modelo para su propia conducta.

Algunas de estas metáforas se encuentran en los *ilamatlatolli* y en los *huehuetlatolli*, discursos de los ancianos, y formaban la parte más importante del rito de introducción a la vida adulta entre los nahuas<sup>25</sup>.

Eran, también, amonestaciones ceremoniales y retóricas que jugaban un papel muy importante para los mesoamericanos y ritualizaban muchos tipos de eventos sociales. Por ejemplo, cada acontecimiento relevante en la vida de los aztecas –una celebración religiosa, la ceremonia entronizando a un nuevo gobernante, el comienzo de la batalla, la elección de esposo o esposa y de la partera para la embarazada, el inicio de la vida adulta, entre otros– estaba acompañada por discursos largos y elocuentes, apropiados para la ocasión<sup>26</sup>. Nuestro propósito, ahora, es hacer una revisión somera de algunas metáforas del cuerpo femenino y masculino que se encuentran en los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* del libro VI de *La Historia de las cosas de la Nueva España* (Códice Florentino). Estos discursos, permeados por metáforas, son fuentes privilegiadas para el análisis de las relaciones de género: la conducta apropiada femenina y masculina, y la que conviene para las relaciones entre ambos géneros<sup>27</sup>. He aquí algunas metáforas clave en este pensamiento:

...quíerote dar otro ejemplo [...] siendo vivo el señor de Tetzcuco, llamado Netzahualcoyotzin, [...] preguntóles, diciendo: “abuelas nuestras decidme ¿es verdad que todavía tenéis deseo del deleite carnal?, ¿aún no estáis hartas, siendo tan viejas como sois?” Ellas respondieron: “Señor nuestro [...] vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la delectación carnal [...] pero nosotras las mujeres nunca nos hartamos ni nos enhadamos desta obra; porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche; recibe todo cuanto le echan y desea más, y demanda más...”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Sahagún, *op. cit.*, libro VI. Gingerich, W. “Chipahuacanemiltzli ‘the Purified Life’ in the Discourses of Book VI, Florentine Codex”, en J. K. Josserand y K. Dakin, *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Londres, BAR International Series 402.

<sup>26</sup> Sullivan, 1986.

<sup>27</sup> Marcos, 1991.

<sup>28</sup> Sahagún, *op. cit.*, p. 382.

Y en el capítulo XVIII, en las recomendaciones a las hijas: “Mira que no escojas entre los hombres el que mejor te parece, como hacen los que van a comprar las mantas al tianquez [...] y mira que no hagas como se hace cuando se crían las mazorcas verdes, que son xilotes o elotes, que se buscan las mejores y más sabrosas”<sup>29</sup>.

*El mundo para los nahuas no está ahí afuera, constituido exteriormente a mí. Está en mí y a través de mí. Se podría decir que para el nahua no hay diferencia entre el complemento circunstancial de lugar (aquí) y el que indica la acción: toda ubicación espacial implica modalidades precisas de la acción.*

Estas metáforas sobre los cuerpos de mujeres y hombres revelan aspectos de la cultura que, debido a sus valores morales, fueron selectivamente eliminados por los primeros cronistas. Curiosamente, las metáforas sobrevivieron en el lenguaje popular. ¿Por qué? Debido al recurso de la imaginación y del lenguaje poético, la metáfora parece inocente y pasa por un simple adorno del lenguaje pulido. Diría Sahagún “muy delicadas y cumplidas [metáforas] y propísimos vocablos”. Así, fueron conservadas en los textos por su aparente inocuidad y, por lo tanto, son una de las vías privilegiadas para tener acceso a aquello que los clérigos trataron de eliminar del universo mesoamericano.

Sin embargo, la metáfora es mucho más que eso: impregna todo el sistema conceptual y el pensamiento. El deseo por el cuerpo del otro está contenido en el uso de la metáfora “xilotes, que se buscan los mejores y más sabrosos”. El deseo aparece también en el cuerpo de mujeres imaginado como “sima y barranca que nunca se hinche y desea más y demanda más”.

Estas metáforas combinadas con la narrativa del Tohuénio nos ponen en la pista de anhelos y placeres aceptados en el mundo mesoamericano. Pero hay más: en ocasiones el deseo, la carnalidad, son el motor de la historia. No en vano *tlalticpacayotl*, el sexo, significa “lo que pertenece a la superficie de la tierra”<sup>30</sup>. Con ello, el goce erótico es conformador de identidad terráquea. No sólo es aceptado, sino que también define a los habitantes de Mesoamérica. Los cuatro pisos intermedios de la superficie de la tierra, la morada de mujeres y hombres son el lugar del sexo, de sus anhelos y de sus gozos. La superficie de la tierra no po-

<sup>29</sup> *Loc. cit.*, p. 369.

<sup>30</sup> López Austin, *op. cit.*



Desfile de trajes regionales en el CIDOC, 1962

dría concebirse sin esta dimensión de la corporalidad. ¿Sería ésta la causa por la que los moradores de Mesoamérica primero enfrentaron al catolicismo, y pareciera anormal la negación total de esta actividad, ya que sin ella no se pertenecía a la superficie de la Tierra?

#### HABLAR CÓSMICAMENTE DEL EROTISMO ES HABLAR DE LA DIMENSIÓN “DE LA SUPERFICIE DE LA TIERRA”

En la historia del Tohuenyo, cuando Huemac pregunta qué pasa con su hija, Sahagún dice: “Está mala de amores”. En la narrativa original el deseo físico y válido se expresa como “[el Tohuenyo] le ha metido el fuego, le ha metido el ansia, entró en grande calentura, sintiéndose pobre del pájaro...” Y, para Sahagún, la princesa se enfermó, se le hinchó todo el cuerpo. Pareciera que describe una verdadera enfermedad, no la expresión corpórea de un intenso deseo sexual. Pareciera que se siente obligado a suavizar la expresión de puro deseo con un síntoma de patología médica. Y cuando finalmente expresa la causa, escribe: “Está mala de amores”, porque el amor es más aceptable que la simple calentura<sup>31</sup>.

Las transformaciones que sufre esta historia poética y erótica ya desde los inicios, con el propio Sahagún, permiten sugerir la relectura de otros textos de su *Historia de las cosas de la Nueva España*. Aun así, debemos admitir que Sahagún fue mucho más veraz que otros de sus correligionarios al conservar, aun modificadas, enseñanzas y discursos que no se conformaban con sus valores morales.

Se sabe el papel paradójico que esos primeros cronistas de Indias estaban frecuentemente obligados a jugar. Por una parte, algunos de ellos, como Sahagún, tenían interés en presentar a los indios de América con su mejor apariencia para que fueran respetados. Por otra, los escritos de los frailes eran frecuentemente utilizados para evangelizar mejor a los indios. Además, estaban constreñidos por las usanzas de la época respecto a la manera como se debían escribir libros. Finalmente, la institución inquisitorial promulgaba cánones de literatura que restringían aún más la autonomía de los autores. Con todas estas presiones, como lo constata López Austin, “las fuentes que se refieren a los últimos siglos de la vida mesoamericana son limitadísimas en algunos aspectos, entre ellos, notoriamente, el de la sexualidad”.

En este tenor, algunos fragmentos de aquí y de allá, conjugados con la revisión de metáforas y narrativas, podrían revelarnos aspectos de esta cultura –como el *soma*, la corporalidad y la carnalidad– que pasan desapercibidos en la mayoría de las fuentes. El cuerpo, sede y eje de gozos y placeres, el cuerpo dual de mujeres y hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio del ser sobre la Tierra, el cuerpo como fusión con el entorno y también como origen del cosmos. Este cuerpo femenino y masculino se nos manifiesta en la poesía, los cánticos, las narrativas y las metáforas. Encontrémoslo, aunque sea sólo como el primer punto de apoyo para vislumbrar universos encarnados que escapan a la “narrativa maestra del espíritu sobre la carne”.

Cuernavaca, Morelos,  
4 de septiembre de 2016

<sup>31</sup> Sahagún, *op. cit.*, p. 210.

# EL FIN DE LA ERA INSTRUMENTAL

## LA HIPÓTESIS DE ILLICH SOBRE LA CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA

Jean Robert

*Durante mucho tiempo la cultura occidental se comprendió a partir de la invención de herramientas materiales e intelectuales con la idea del desarrollo. Para Illich este factor significó uno de los principales detonantes de la época instrumental. La actual crisis civilizatoria, afirmó, señala su fin. ¿Qué nos depara? ¿Es posible vislumbrar un escenario?*

#### UNA CRISIS SIN RESOLUCIÓN NI DECISIÓN

Muchas de las certidumbres que fueron fundamentos de las ideas filosóficas, sociales, económicas y políticas de Occidente se han quebrantado en los últimos treinta o cuarenta años. Dicho de otra manera, los postulados o axiomas que sostenían nuestros teoremas sociales están perdiendo fuerza de persuasión.

En las últimas conversaciones que mantuvo con David Cayley<sup>1</sup>, Iván Illich atribuyó la “crisis” civilizatoria de nuestra época a una profunda transformación de las ideas y percepciones que, durante siglos, dieron coherencia a la cultura de Occidente. Para ser concisos, digamos que estas ideas y percepciones estaban relacionadas con las herramientas o instrumentos que, específicamente, fueron occidentales durante mucho tiempo. La cultura occidental era *instrumental*. Había desarrollado herramientas o instrumentos para todas las intenciones pensables. Con el escudo del colonialismo, y luego del desarrollo, ofrecía sus instrumentos ma-

teriales e intelectuales al mundo entero<sup>2</sup>. El rechazo de esta oferta pasaba por una falta de civilización. La ausencia de la caja de herramientas occidental se definía como subdesarrollo. Illich veía la crisis actual como una crisis de la mentalidad económica, colonialista y desarrollista y de la supuesta superioridad de Occidente. Hace años que él mismo había renunciado a utilizar la palabra *crisis* porque implica una decisión –uno de los sentidos del vocablo griego *krisis*– y, por consecuencia, un más allá temporal. En cambio, cuando se usa para referirse a la situación actual, se le emplea cada vez más en el sentido de “crisis duradera”, sin más allá, sin resolución, sin posibilidad de decisión: crisis sin *krisis*, terremoto cultural sin fin imaginable.

En el epicentro de este sismo duradero, Illich ubicaba el derrumbe de certidumbres –que durante

<sup>1</sup> Iván Illich y David Cayley, *The Rivers North of the Future. The testament of Iván Illich as told to David Cayley*, Toronto, House of Anansi Press, 2005.

<sup>2</sup> Wolfangs Sachs (comp.), “Un mundo”, *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Lima: PRATEC, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1996, [Londres, 1992], p. 387. “La ciencia, el Estado y el mercado se basan en un sistema de conocimientos sobre el hombre, la sociedad y la naturaleza que pretende ser válido en todas partes y para todos. Como conocimiento que se ha despojado exitosamente de todos los vestigios de su particular origen, lugar y contexto, no pertenece a ningún sitio y puede en consecuencia penetrar en todas partes”.



Printing Gallery, de Maurits Escher, 1956

mucho tiempo fueron incuestionables—sobre lo que es una herramienta, un utensilio, un instrumento. En otras palabras, la crisis sin resolución actual correspondería al derrumbe de las *categorías instrumentales* que habían caracterizado la cultura occidental. De acuerdo con Illich, este derrumbe es una señal de que la *época instrumental* está llegando a su fin.

En resumen: la hipótesis de Illich es que la actual crisis de civilización señala el fin de una época de larga duración de Occidente, la época instrumental.

Lo que viene después no se deja vislumbrar, pero Illich propone, por falta de una opción mejor, el nombre de *edad de los sistemas*. Muchos artefactos, aún llamados herramientas por una especie de histéresis, son en realidad sistemas o terminales de sistemas.

#### EL DESPLOME DE LAS CATEGORÍAS INSTRUMENTALES DESDE LAS DÉCADAS DE 1970 Y 1980

Alrededor de 1970 un coctel de certidumbres empezó a desmoronarse. Las ideas de la edad instrumental que perdieron progresivamente fuerza habían reinado tanto tiempo que parecían naturales y evidentes. Algunas de ellas fueron:

- Una herramienta es un medio para un fin; cada medio para un fin puede definirse como una herramienta. En la medida en que tienen un fin, las instituciones pueden considerarse como herramientas.
  - Una herramienta está al servicio de *intenciones personales* “anidadas” en ella.
  - Sin embargo, en tanto *causa instrumental*, una herramienta es una causa sin intención.
  - La herramienta se distingue claramente de la mano que la dirige. Es *distal* en relación con ella. Su *distalidad* es una distancia crítica que permite decidir agarrarla o dejarla.
  - Todo lo que tiene una utilidad puede considerarse como una herramienta: la *utilidad* es una característica hermana de la *instrumentalidad*.
  - El cuerpo está en relación de *vis-à-vis* con la herramienta: claramente separados, el cuerpo y la herramienta se “enfrentan”.
  - En la óptica, el cuerpo del pintor está en una relación análoga con la imagen que pinta: su ojo no es parte de la imagen, así como la mano no es parte del instrumento<sup>3</sup>.

En resumen: durante la edad instrumental, la posibilidad de distinguir y decidir, pensar y ver cla-

<sup>3</sup> En cambio, el grabado Printing Gallery (1956), de Escher, es un intento de integrar el ojo a la imagen que mira.

ramente, era la existencia de una distancia crítica entre la herramienta y su usuario, el observador y el objeto. La desaparición de esta distancia sería el detonador de la crisis, de la crisis sin *krisis*.

Esta computadora en mi mesa no es un instrumento. Para ello, le falta lo que, desde el siglo XII, se consideraba específico de toda herramienta: la distalidad entre el usuario y la herramienta. Un martillo, puedo dejarlo o agarrarlo, lo que no me transforma en parte de él. El martillo sigue siendo un instrumento de su usuario. En un sistema, el usuario se vuelve, por la lógica del sistema, parte del sistema<sup>4</sup>.

Pero en la misma conversación, Illich dijo también:

Si es cierto que el concepto de herramienta es histórico, es decir característico de determinada época, en la cual el concepto de herramienta o de tecnología, como se suele decir, fue el menos cuestionable de todas las certidumbres cotidianas, entonces se abre la posibilidad de hacer legítimamente lo que intenté durante los últimos quince o veinte años: pretender, por lo menos como hipótesis, que en cualquier momento en los años 1980, la sociedad tecnológica, que empezó a tomar forma en el siglo XIV, se acabó<sup>5</sup>.

#### EL INICIO DE LA HISTORIA DEL DESARROLLO DE LA INSTRUMENTALIDAD COMO POSIBLE PUNTO DE QUIEBRE EN LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA

El 23 de marzo de 1996, en Los Ángeles, Iván Illich impartió una conferencia en la Catholic Philosophical Association<sup>6</sup>. Su tema era la aparición de un novedoso concepto de herramienta en el siglo XII. Antes de esta época reinaba la *herramienta orgánica*. La nueva puede definirse como *herramienta instrumental*. Mientras que la primera expresaba correspondencia entre cuerpo y cosmos, la segunda rompió con ella<sup>7</sup>.

El punto clave de la conferencia fue que la distinción entre la herramienta orgánica y la herra-

<sup>4</sup> Illich y Cayley, *op. cit.*

<sup>5</sup> Illich y Cayley, *op. cit.*

<sup>6</sup> Iván Illich, “L’ascèse à l’âge des systèmes. Propédeutique philosophique à l’usage chrétien des instruments (1996-2002)”, *La perte des sens*, París, Fayard, 2004, pp. 279, 80, nota 1.

<sup>7</sup> Marianne Groenemeyer, *Wer arbeitet sündigt. Ein Plädoyer für gute Arbeit* (Quien trabaja peca. Un alegado por el trabajo bueno), Darmstadt: Primus Verlag, 2012, pp. 102-111. De acuerdo con Aristóteles, “un *organon* es todo lo que ayuda a un ser vivo a vivir y contribuye a su salud”. En sus obras,

mienta instrumental es una condición necesaria de la práctica ascética, es decir, de *la buena vida en el mundo de la técnica*. Sólo mediante esta distinción puede evitarse confundir la producción útil de un servicio con el amor al prójimo.

“La instrumentalización de la herramienta cegó, paralizó y enmudeció el sentido del amor gratuito y llevó a la confusión del amor y del servicio (...)”<sup>8</sup>.

La idea de una intención anidada en una herramienta es tan específicamente occidental como el sexo o la velocidad medible en kilómetros/hora. La ceguera en torno a esta especificidad puede conducir a las iglesias a justificar el crecimiento de las agencias estatales de servicio para una clientela en constante aumento. Pero lo que Illich temía, sobre todo, eran los efectos simbólicos de este crecimiento: que el valor instrumental de las personas oscurezca su vocación de misericordia.

Pero ¿qué puede significar herramienta en la óptica de la herramienta orgánica? Un griego antiguo entendía un hacha como un *organon*: un órgano, como la pala o el cuchillo, o la mano, “órgano de todos los órganos”. Pero, durante el segundo milenio cristiano, el hacha fue redefinida como un *instrumentum*. Illich veía este cambio como un paso mayor hacia el mundo moderno.

Si su idea sobre la instrumentalización de la herramienta pudiera hacerse camino en la historia de la filosofía de la técnica, se volvería su punto de partida. Sin embargo, esto no ha ocurrido y hay poca esperanza de que suceda. La filosofía de la técnica es el infantado de filósofos que no distinguen la diferencia entre *organon* e *instrumentum*, razón por la cual su comprensión de las herramientas es completamente a-histórica. Además, el ser humano contemporáneo ya no se concibe como *hacedor*, sino como *usuario* de herramientas. Cada herramienta que utiliza incorpora una intención definida por un diseñador, un educador o un ingeniero. Las herramientas y la técnica hoy se encuentran en una esfera de heteronomía que estorba toda reflexión filosófica fundamental independiente. ☛

el alma “quiere realizar lo que es en esencia y llega a ser”. Para ello, “necesita un cuerpo (...) constituido de tal manera que pueda servirle a cumplir con sus tareas”. Cada ser vivo tiene que realizar las obras que necesita “para ser lo que es”.

A partir del siglo XII, se rompió “el juego inseparable del alma con el cuerpo, que le permitía devenir lo que puede y debe ser y (...) la herramienta, que había auxiliado el cuerpo —en su juego con el alma— a devenir que debía devenir, pudo ser aislada”. La separación de la herramienta de la mano y de su servicio al devenir del alma hace de ella un medio que ya no es un intermediario “entre dos”. La herramienta se autonomiza y se “redefine como un puro medio instrumental para fines arbitrarios”.

<sup>8</sup> Illich, *op. cit.*, “L’ascèse à l’âge des systèmes”, p. 280.

---

# LA UNIVERSIDAD Y LA RECONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO POLÍTICO: UNA RELECTURA DE LA EDUCACIÓN

---

*René Santoveña Arredondo*

*En la octava edición de Voz de la tribu confrontamos las ideas de dos grandes pensadores de la educación del siglo XX, Paulo Freire e Iván Illich. René Santoveña retoma la reflexión que comenzó en dicho número y, con los planteamientos del segundo y el pensamiento zapatista, presenta una crítica al sistema tradicional educativo.*

*Todos somos hijos de nuestro tiempo y, como tales, nos resulta bien difícil imaginar un tipo de producción posindustrial, y por lo mismo, humana.*

IVÁN ILLICH, *La convivencialidad*

CUANDO UNA JOVEN MUJER u hombre que acaba de concluir su bachillerato ingresa a la universidad, lo hace desde la vejez. Carga con los prejuicios familiares y las certidumbres de la sociedad respecto al orden de todo. Lleva a cuestas, por lo menos, entre 13 y 15 años de escolarización forzada, lo cual ha apagado su corazón y obstruido su imaginación.

Hace tres años, en una conferencia, señalaba qué debimos haber pensado y realizado para que quienes ingresan a la universidad no lo hagan con las condiciones habituales. Los “buenos” estudiantes –valga la categoría– son la excepción. Una porción importante de ellos llega así, pese al sistema escolar del cual egresaron; no fue absorbida por lo que pudiéramos llamar el “síndrome de la escolarización”, figura con la cual quiero referirme a un pernicioso fenómeno ocurrido en la mayoría de las escuelas. Aunque puede iniciar tenuemente

en el nivel preescolar, es en la primaria donde se establece y alcanza pleno arraigo en la secundaria. En dicho proceso, el niño que ingresa al aula se ve obligado a dejar de ser él mismo para que sea suplantado por una impostura, que se ha visto desprovista de su alegría, emociones y sentimientos. En esas circunstancias, ese alumno es llevado a niveles de pasividad cognitiva pronunciada, en la que impera una dócil recepción de instrucciones y discursos carentes de referentes y significados plenos. Como sabemos, la tónica predominante consiste en escuchar-memorizar-repetir, dentro de una atmósfera aburrida y casi hipnótica, cuyo propósito va encaminado a obtener una calificación aprobatoria, con lo cual se cierra un circuito que trivializa una actividad que pudo haber sido un conjunto de experiencias excitantes y verdaderamente formadoras. Configurado así el espacio que debió haber sido educativo, provoca que el ser hu-

mano termine por vivir con disgusto todo aquello que implique el escenario escolar. Por eso el “recreo” es una verdadera liberación. Representa una pausa en la que el estudiante recupera todo lo que hay de niño en él. Volver al salón de clases significa regresar a un sitio en el que lo más motivador es saber que pronto concluirá esa jornada a la que ya se ha habituado.

---

*...El nivel superior es el eslabón final de un maratón de adiestramiento orientado a obtener una licencia, es decir, el título, con cuya ayuda buscará conseguir ingresos monetarios como profesionalista, inhabilitando al prójimo.*

---

Por su parte, los docentes reciben la encomienda de jugar el papel que el modelo les asigna. Con poco margen de maniobra, en muchos casos van perdiendo la pasión original y asumen como natural tener que establecer el orden y la disciplina dentro del aula, espacio en el que transmiten información, esperando que sea repetida por quienes la reciben. Reproducido el esquema todos los días durante los seis años de la primaria y, de un modo análogo, los tres que le siguen en la secundaria, terminan por forjar una imagen en los niños y adolescentes respecto a la escuela que, paradójicamente, resulta contraproducente para toda labor educativa en la que la idea propia de la escuela se encuentre asociada. Se acude al salón de clases, en la mayoría de los casos, por obligación. Ante la falta de genuina disposición para asistir al escenario escolar será necesario invocar el sentido de la obediencia (y con ello ser considerado “buen alumno”), con el fin de perpetuar el ritual asimilado. Lo que se ha conseguido en tan largo trayecto es constituir una actitud que es ajena o refractaria a la posibilidad de que se generen experiencias de aprendizaje, justo en el espacio que pretendidamente se había preparado para alcanzar tal propósito. El “síndrome de la escolarización” es el resultado de ese proceso, en el que se ha interiorizado en el sujeto un modo-de-ser-escolar. Con ese “uniforme” se va al bachillerato, y al igual que antes, la falta de motivación por los contenidos que se les enseña predomina en quienes hacen acto de presencia. Ese modo-de-ser-escolar, que es la respuesta adaptativa que el joven emplea cuando entra a clases, es lo que le permite transitar por dicho nivel educativo, egresando “listo” para incorporarse a la universidad.

No obstante lo expuesto, puede ocurrir en algunos casos que, por efecto de los conflictos existenciales que se manifiestan en la crisis de identidad, experimentados en su adolescencia, un grupo de jóvenes comienza a cuestionar no sólo el sentido de la vida, sino también un conjunto de fenómenos y situaciones presentes en su entorno, que los lleva a sentirse insatisfechos por el orden social imperante y creer que todo sería distinto si se partiera de bases diferentes de las que han provocado las injusticias y desigualdades que los rodean. Estar en desacuerdo con lo establecido y el discurso que lo justifica genera en ese grupo de estudiantes una conciencia crítica (en el mejor de los casos), con ayuda de la cual el “síndrome de la escolarización” parece desvanecerse y ese modo-de-ser-escolar es reemplazado por otro que, cuando restituye la totalidad que integra a sus seres, los hace capaces de apropiarse de problemáticas y temas que viven como suyos<sup>1</sup>.

Lo cierto es que el currículum oculto que proyecta el sistema escolar corre por las venas y es transpirado por la mayoría de quienes cursan una “carrera”. En efecto, el nivel superior es el eslabón final de un maratón de adiestramiento orientado a obtener una licencia, es decir, el título, con cuya ayuda buscará conseguir ingresos monetarios como profesionalista, inhabilitando al prójimo.

El sistema escolar, articulado de manera eficiente al resto de las instituciones que integran la sociedad, con el respaldo de leyes y reglamentos que lo justifican, cumple con el cometido de manufacturar a hombres y mujeres que terminarán por asimilar que sus necesidades (la mayor parte de las cuales les fueron impuestas) sólo pueden satisfacerse por vía del consumo de bienes y mercancías, por servicios profesionales y por programas institucionales. Demostrada de ese modo su plena incapacidad para resolver sus problemas por sí mismos y con autonomía, o a través de lazos convivenciales y comunitarios, las mujeres y hombres pierden progresivamente sus capacidades y quedan a merced del mercado, sin darse cuenta de que las condiciones que lo hacen posible es el “trabajo fantasma” que éstos llevan a cabo.

Reducidas sus capacidades autónomas a esa tendencia, el espacio político construido por las instituciones hace propicio que los malestares y frustraciones de los ciudadanos queden confinados a lo que sus representantes políticos puedan hacer por

---

<sup>1</sup> René Santoveña, conferencia dictada el 30 de abril de 2013 en la UAEM, en el foro “Diálogos por la universidad que estamos construyendo”.

ellos. Los sueños y esperanzas por remediar los males que los aquejan se verán renovados, de manera supersticiosa, en cada periodo electoral.

El conjunto de planteamientos formulados por Iván Illich y colaboradores en la época del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) hizo posible un dismantelamiento de las certidumbres más arraigadas en los seres humanos que tuvieron acceso a ellos. Parecía entonces que esa crítica demoleadora a la modernidad proveía de pautas con cuya ayuda se podría enderezar una complicadísima trama de resistencias y rutas alternativas a la locura. Illich fue capaz de ver el papel crucial que han jugado las herramientas en el espacio humano. En principio, éstas le sirven, y luego, paulatinamente, los seres humanos terminan por servirles a ellas. Tiempo después este arqueólogo de las certidumbres advierte que las herramientas tienen historicidad, que reemplazaron al organón griego a partir del siglo XII y que tuvieron preponderancia y predominio durante ocho siglos. Es capaz de observar esto porque, afirma, un cambio de época ha ocurrido; presenciamos una mutación histórica que, entre otras cuestiones, ha desplazado a la herramienta, emergiendo ahora el *sistema* como condición de la existencia.

Los planteamientos esperanzadores elaborados en la “La convivencialidad” han perdido vigencia; sus condiciones de posibilidad han desaparecido y, con ello, el “optimismo” dejó de tener sentido. Nos encontramos en el interior de una crisis que pone fin a un ciclo de ocho siglos. Lo que en origen había sido la exposición de un aparato crítico lúcido y agudo, derivado de decepciones sucesivas respecto a instituciones constitutivas de la sociedad industrial avanzada, fue confeccionado desde la óptica de un periodo. Pasados los años, al valorarse de manera retrospectiva se le considera propio para tal momento, pero ha dejado de ser verosímil, con lo cual termina por convertirse, en cierto sentido, en una nueva decepción.

¿Nos encontramos en un callejón sin salida?

Illich expresó que le debía a Everett Reimer el interés que tuvo por la educación pública. Décadas después refiere que la chispa inicial que tuvo en torno a la historicidad de las herramientas se la debe a Carl Mitcham.

La pregunta ahora es si nosotros no tendremos a la vista una nueva pista para escapar de la pesadilla y reconstruir las posibilidades de una vida verdaderamente humana, justa y equitativa.

Me parece que hay distintos proyectos y esfuerzos en el planeta. Muy cerca de nosotros tenemos un ejemplo. El año pasado el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) convocó

a un *semillero*. En el prólogo, el subcomandante Galeano nos dice:

Quienes estábamos en la reunión, nos quedamos viendo a la viga central de la choza, tal vez valorando si todavía se sostendría firme y de una sola pieza, o tal vez pensando “pero qué tal que no”, y entonces mejor tomar una posición cerca de la puerta, listos para salir.

“Si la viga cruje, es que tal vez se va a quebrar”, había dicho quien tenía la palabra en ese momento.

Antes nos había llevado a imaginar: “Hagan de cuenta que el sistema es como esta construcción. Y está hecha de por sí para vivir. Pero sobre el techo de la casa se ha construido un cuarto muy grande y pesado, y dentro de él hombres y mujeres celebran su riqueza”.

No necesitaba decirlo, pero como quiera advirtió que el peso era demasiado para la viga central. La casa no se había construido para soportar muchas cosas arriba, y ese templete donde todas y todos se disputaban la silla principal era pesado, muy pesado, demasiado. Así que era de esperar que la viga protestara.

“¿Qué hacemos?”, preguntó, demandando el pensamiento colectivo.

Pensamos en las opciones: reforzar la viga; apuntalar aquí y allá, se dijo, podría aliviar un poco el peso, pero eso reduciría el espacio y, con refuerzo y refuerzo, la casa acabaría por convertirse en un laberinto de sostenes y remiendos, inútil ya para pasar la noche, cocinar, comer, resguardarse de la lluvia, el sol, hospedar el oído y la palabra, la fiesta y el reposo de los cuerpos.

La casa ya no sería una casa. Es decir, en lugar de una vivienda se convertiría en algo cuyo único propósito sería sostener lo de arriba. Sería una estructura más. Y quienes en ella vivan lo harán con el único propósito de mantener arriba a los de arriba. Primero trabajando para arreglar y reforzar, luego convirtiendo su propio cuerpo en un parte más de la estructura.

Un absurdo: una vivienda que no sirve para vivir.

Claro, lo lógico hubiera sido que quienes diseñaron la vivienda, hubieran visto la manera de reforzar la parte baja antes de agregar peso arriba. Pero no. En el frenesí de lo inmediato, se agregaron más y más cosas, las más eran inútiles y ostentosas. Pero llegó un momento en que los de arriba se olvidaron de que eran sostenidos por los de abajo. Es más, llegaron a afirmar que los de abajo existían gracias a la misericordia y bondad de los de arriba, y que

eran los de arriba quienes sostenían a los de abajo.

Sí, los de arriba eran menos, pero sus cosas pesaban mucho.

Si se hubiera razonado un poco, a cada nuevo paso se hubiera agregado un refuerzo abajo. Pero no sólo no se había hecho eso: en su afán por acumular más y más arriba, estaba desmantelado lo que era la base principal de la construcción.

Y, por si no fuera suficiente, todas las vigas, especialmente la principal, estaban corroídas.

Sí, porque quienes debían encargarse de administrar el mantenimiento de la construcción se habían dedicado a robarse partes de la estructura, además se habían quedado con la paga que debía dedicarse al mantenimiento de las vigas.

Mención especial merecen esta personas que dicen ser quienes administran la casa. El principal problema es éste: administran lo que ya está. Pero no sólo eso, sino también se dedican a saquear partes de la estructura del edificio. Y no deja de ser tragicómico que se disputen entre ellos la jefatura en el robo. Por eso acuden, cada tanto tiempo, a pedirles a los de abajo que los mencionen, que les aplaudan, que los voten. Con zalamerías y regalos quieren comprar la voluntad de quienes abajo viven. Y la paga la sacan de los de abajo. Ya acomodados, no hacen sino dar discursos y robar pedazos de paredes, muebles y hasta del piso. Además, ven que se agregue más y más peso al techo. En resumen: su trabajo esencial es debilitar lo de abajo y reforzar lo de arriba.

Conclusión: es muy probable que la casa se derrumbe. Mal para los de arriba, peor para los de abajo.

¿Para qué mantener una casa que ya no es una casa?

Sí, el pensamiento colectivo pasó de buscar la forma de mantener en pie la choza al cuestionamiento de su existencia.

Claro, no fue de inmediato. El tránsito empezó cuando alguien preguntó: “Bueno, ¿y eso de arriba, cómo es que está arriba, o para qué, cuál es su trabajo?”

Y alguien más completó: “Y éstos que dicen que su trabajo es administrar la construcción y que no lo hacen, ¿para qué están allá arriba?”

Y el remate: “Bueno, ya que estamos en la preguntadera, ¿para qué sirve una casa así?”

“Si en lugar de pensar cómo le hacemos para que los de arriba no caigan encima de los de abajo, pensáramos en hacer otra casa, pues

entonces es diferente cómo nos organizamos, cómo trabajamos, cómo vivimos”.

En ese momento la viga crujió. Fue muy quedo, sí, pero el silencio que se hizo entonces fue suficiente para escucharla con nitidez<sup>2</sup>.

Esta fascinante alegoría que hunde su exposición en el más raro de nuestros sentidos, es decir, el “sentido común”, parece apuntar quizá no tanto a una “pista”, sino, probablemente, a la renovación de ese espíritu convivial que busca compartir y dialogar. Tras enunciar los preludios de un eventual debate en torno a la gravedad de lo que se avecina, el Sub Galeano continúa su narración:

No basta con avisar lo que vemos. Tenemos que decir también quiénes somos los que vemos. Porque los cambios que avistamos no sólo son allá afuera. Nuestra mirada hacia adentro también detecta cambios, y nuestra propia mirada ha cambiado. Entonces queda claro que, para explicar lo que miramos, tenemos que explicar nuestra mirada.

Antes de la respuesta a la pregunta sobre qué se ve, viene otra pregunta: “¿quién es quien mira?”

Así fue como construimos el “método” de nuestra participación en el *semillero*. No sólo alertamos sobre lo que se mira en el horizonte. También tratamos de dar cuenta de la mirada que somos.

Y entonces vimos que es importante la historia, es decir, cómo era antes, qué es lo que sigue igual, qué es lo que cambió. O sea, la genealogía.

Y para explicar la genealogía, tanto de lo que somos como de lo que vemos, necesitamos conceptos, teorías, ciencias.

Y para saber si esos conceptos son útiles, es decir, si dan cuenta cabal de esa historia, es que necesitamos el pensamiento crítico.

[...] Pero el pensamiento crítico puede ir más allá. Por ejemplo, señalando la falta de conceptos en tal o cual caracterización. Es decir, la falta de teoría. Si un análisis no está sustentado en una teoría articulada, capaz de salir airoso de una confrontación con la realidad, entonces, ¿de dónde viene ese análisis?, ¿de qué fuentes abreva?, ¿quién es quien mira así?

Si en lugar de conceptos se usan calificativos, poco o nada se habrá entendido. Y nada podrá hacerse frente a la realidad, como sea pa-decerla. O, bueno, también pueden construirse

<sup>2</sup> Comisión Sexta del EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*, 2015, pp. 7-10.

sistemas filosóficos enteros, o “nuevas ciencias”, o tuits (aunque estos últimos tienen, sobre los otros dos, la ventaja de que son breves).

Y no sólo eso es valedero para dar cuenta de nuestra historia, de lo que fuimos, de lo que somos, de lo que queremos ser, sino también para explicar la realidad que no nos es más inmediata en calendario y geografía.

Esto que señalamos lo tratamos de hacer en nuestra mirada hacia dentro y hacia fuera. Ahí nos damos cuenta de que necesitamos conceptos científicos para explicarnos lo que somos, y para explicar nuestra mirada.

Conceptos básicos para entender el sistema capitalista y el atropellado andar de la historia.

Así que no sólo no sobran, sino que también son imprescindibles: uno o varios telescopios orbitales, algunos buenos largavistas, tantos microscopios como geografías y periscopios inversos para estudiar las raíces.

Frente a la realidad pueden tomarse varias y distintas posiciones, dar explicaciones u opiniones.

Nuestro esfuerzo colectivo es para explicar, para entender, para conocer, para transformar la realidad.

Haciendo un balance inicial vemos que otras miradas coinciden con la nuestra en lo fundamental: se viene una tormenta<sup>3</sup>.

México vive ya esa tormenta. Se expresa en los miles de muertos, desaparecidos y desplazados de los últimos diez años. Las tragedias de Ayotzina-pa, Tlatlaya, Apatzingán, Tanhuato, Nochixtlán y tantas otras dan cuenta de ello.

En lo que concierne, de manera más específica, al ámbito de las universidades, el neoliberalismo depredador se encuentra en vías de desaparecerlas. Varios síntomas lo atestiguan:

- Si la idea del “perfil de egreso” suponía ya una camisa de fuerza a la cual había que ceñirse para cursar una carrera, el advenimiento de la era de las “competencias” trae consigo la impronta del mercado y su correlato consumista (lo cual implica, además, la imputación de necesidades a diestra y siniestra).

- La era digital y la realidad virtual irán desplazando a los recintos universitarios.

- La absorción paulatina de las universidades por las empresas las irá invisibilizando.

- La certificación de saberes ligados al comercio y la mercadotecnia pronto las harán injustificables.

- Prescindir de los saberes humanísticos, históricos y de orden conceptual las irán deformando progresivamente.

Si alguna perspectiva de sobrevivencia cabe esperar como posibilidad de resistencia y renovación de las universidades, ésta estaría ubicada, precisamente, en lo que da título a esta mesa, es decir, la universidad como un proyecto para reconstruir el espacio político.

Para conseguirlo será necesario emprender una lucha para alcanzar la autonomía política y financiera plena no sólo para las universidades, sino también para el espacio educativo en conjunto, en el que los contextos regionales y las especificidades locales recobren el valor que debieron haber tenido.

Habría que tener muy en claro que una cosa es el derecho universal a “recibir educación” y otra muy distinta el que la escuela sea obligatoria. Una línea de trabajo fundamental, me parece, sería la formulada por Boaventura de Sousa Santos, en el sentido de hacer posible un flujo que invierta, de manera complementaria, de afuera hacia adentro, la llamada extensión universitaria.

La construcción de un espacio político deberá impulsar una línea crítica orientada a desmantelar todas las certidumbres, dispositivos, regulaciones y estructuras que constituyen a nuestras sociedades.

Por último, y no menos importante, el precepto formulado por Michel de Montaigne hace seis siglos, retomado por Edgar Morin, que indica: vale más una cabeza bien puesta que una repleta. Debiera quedar como telón de fondo.

La renovación de las universidades implicaría la desaparición de títulos y currícula para convertirse en espacios propicios para la reflexión y la formulación de proyectos de vida, considerando la heurística de la “ciencia por el hombre”, que restituya a las comunidades y los ambientes conviviales, como un posible sendero para que sea construido interculturalmente. ■

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 12-15.

# ¿EN QUÉ IDIOMA NOS HABLAREMOS?

*Mahité Breton*

*El lenguaje modela nuestra manera de estar unos con otros, pero ese mismo lenguaje es corrupto. Lo es por la publicidad y el discurso mediático, que transforman las palabras en mercancía, dice Mahité Breton. Algunos términos han pasado a ser particulares de ciertas profesiones, no pueden entenderse sino a partir de su uso en campos específicos.*

PERMÍTANME EXPLICARLES PRIMERO por qué decidí presentar este texto en español, que no es mi lengua materna. La explicación tiene mucho que ver con las ideas de Iván Illich sobre el lenguaje. En un texto intitulado “La elocuencia del silencio”, Illich critica al misionero que habla un idioma extranjero como si consultara un diccionario interiorizado. Illich escribe:

Es el hombre de habla inglesa que, al tratar de decir algo en español, busca dentro de sí mismo la palabra en inglés en lugar de procurar la sintonía o de encontrar la palabra o el gesto o el silencio que sea entendido aunque carezca de equivalente en su propio lenguaje o en su propia cultura<sup>1</sup>.

Según Illich, vale más balbucear y buscar sus palabras, lo que *sintoniza* –es el verbo que él usa–, y refiere a una forma de armonización de sí mismo con el medio ambiente, como para vibrar al unísono. Poco antes, en el mismo texto, Illich habla del silencio de la *sintonía*, uno en el cual se espera el momento adecuado para que nazca el Verbo (con mayúscula)<sup>2</sup>. El Verbo refiere al *logos* de las Escrituras, que encarnó. De todos los sentidos asociados

a la palabra *logos*, Illich selecciona el de “relación”, así que la encarnación del Verbo es verdaderamente encarnación de una relación. Según Illich, desde la encarnación, lo divino existe entre unos y otros, aquí, en este momento, como relación en la carne. Y el esfuerzo de sintonizar, de ponerse al unísono con los otros, es esfuerzo, o mejor dicho, apertura o disponibilidad, a que se prolongue la encarnación de lo divino entre unos y otros como relación. Obviamente, el lenguaje, para Illich, no es un “medio de comunicación” o un instrumento para comunicar; más bien, siempre es un diálogo, una relación. Buscando mis palabras, esforzándome en armonizar mi discurso con ustedes, aquí, en este momento, espero saludar al pensamiento de Iván Illich, y permitir que se establezca una relación entre nosotros. (Bueno, la idea no funciona perfectamente porque tuve que escribir este texto con el fin de prepararme para mi ponencia, pero ni modo. ¡Queda la intención!).

\*\*\*

El tema de esta mesa es “El lenguaje y la proporción en lo político”. *Lo político* es un sintagma muy usado hoy para diferenciarse de “la política”, que muchas veces designa o connota los trámites de dirigentes de integridad variable. En lo que sigue, me refiero a la reflexión del filósofo francés Jean-Luc Nancy. En su reciente libro *Que faire?*, él nota que “lo político” señala dos tipos de exigencias:

<sup>1</sup> Iván Illich, “La elocuencia del silencio”, *Alternativas*, en *Obras reunidas*, p. 182.

<sup>2</sup> *Ibid.* “Es el silencio de la sintonía, un silencio en el que aguardamos el instante propicio para que la Palabra nazca en el mundo”.

una de estabilidad entre las fuerzas de la sociedad, para evitar que reine la ley del más fuerte, y otra de existencia común, la de todos, existencia compartida, en relación y con diferencias, que es nuestra condición humana: ser, existir; es necesariamente estar-con, estar-unos-con-otros. En la actualidad, constatamos que las instituciones políticas –gobiernos, policía, etcétera– no logran cumplir con los dos tipos de exigencias.

En el pensamiento de Illich la petición de existencia común que señala el término “lo político” se presenta, entre otros, como exigencia de lenguaje, de un idioma o una manera de hablar unos con otros, que a la vez manifieste y cree la existencia común, el ser-unos-con-otros. Pero ¿cuál lenguaje? ¿Cuál idioma? ¿Cómo hablar para realmente estar unos con otros?

La relación de Illich con el lenguaje se formula como una contradicción: afirma y explica que el lenguaje que hablamos es corrupto, pero se sigue hablando y escribiendo. Elogia el silencio y la poesía, sin embargo no se calla y tampoco intenta escribir poesía (hasta donde se sabe). Entonces, en los próximos minutos propongo explorar esta contradicción y, de esta manera, intentar contestar la pregunta: ¿en qué idioma podremos hablarnos para satisfacer la exigencia de coexistir?

#### EL LENGUAJE Y SU CORRUPCIÓN, SEGÚN IVÁN ILLICH

En sus conversaciones con David Cayley, tal como podemos leer en el libro *The Rivers North of the Future*, Illich explica que una palabra refleja la percepción que tenemos de lo que designamos. Da como ejemplo la palabra “valor”, y expresa su remordimiento por haberla utilizado en textos pasados.

La transformación del bien en valores, del compromiso en decisión, de la pregunta en problema, refleja una percepción de que nuestros pensamientos, nuestras ideas y nuestro tiempo se han transformado en recursos, o medios escasos que se pueden usar para uno de dos o varios fines alternativos. La palabra *valor* refleja esta transición y la persona que la usa se incorpora en una esfera de escasez. Es la razón por la cual renuncié a hablar de valores vernáculos, aunque no dispongo de palabras mejores<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Cayley, *op. cit.*, *Iván Illich in Conversation*, p. 159. David Cayley, *Conversaciones con Iván Illich*, Madrid: Enclave de Libros Ediciones, 2012 [1992].

Una palabra refleja una percepción. Si la utilizo para hablar contigo, la movilizo entre nosotros, y movilizo también esa percepción (de escasez en este caso). Asimismo, la percepción inscribe una red de asociaciones entre nosotros y nos integra en una visión del mundo, aun si no nos damos cuenta. La palabra valor nos integra *de facto* a la esfera de un discurso económico que funciona según el paradigma de necesidades ilimitadas en una escasez de recursos, e impone una lógica de cálculo; nos fuerza a vivir calculando y midiendo. Según Illich, ciertas dimensiones de la experiencia humana simplemente no pueden expresarse en tal lenguaje. Por ejemplo, ninguna palabra es capaz de manifestar la experiencia de los que ya no pueden usar sus pies para ir a donde quieren porque el transporte –privado o público– ocupa el espacio y lo estructura de tal manera que ahora es casi imposible vivir sin carro o sin autobuses, logrando que casi no pueda contar con sus pies para desplazarse; es lo que Illich llama el *monopolio radical* de la industria del transporte sobre la locomoción. Lo que hemos perdido no tiene nada que ver con el paradigma de necesidades y recursos. Los pies y los caminos *no* son recursos. Pertenecen a una forma de abundancia que no es lo contrario de la escasez, sino una expresión de lo justo, de lo que es en medida justa: ni mucho ni poco. Los pies no tienen relación con lo que llamamos transporte. Pertenecen a otra dimensión de la experiencia humana que no puede expresarse con un discurso económico.

Eso ya nos da una idea de por qué resulta tan importante preocuparse por el lenguaje que usamos. El lenguaje modela nuestra manera de estar unos con otros, pero ese mismo lenguaje es corrupto. Lo es por la publicidad y el discurso mediático, que transforman las palabras en mercancía: las utilizan para construir mensajes empaquetados.

El lenguaje se ha corrompido también por las profesiones que han acaparado varias palabras para su uso propio, construyendo una jerga profesional y terminologías burocráticas. Según Illich, buenas palabras ordinarias (*good old words*) se convierten en términos técnicos de una profesión, y cuando esto ocurre, uno ya no las puede usar sin ponerse bajo el dominio de los expertos de esta profesión. La consecuencia es que la gente ordinaria se ve despojada de su lenguaje, de sus palabras y de la capacidad de decir lo que quiere sin que implique al mismo tiempo asociaciones y connotaciones de aquel dominio. En un libro co-escrito con Barry Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular*

*Mind*<sup>4</sup>, Illich da el ejemplo de la palabra “sexo”, que ya no puede usarse sin que implique “sexualidad”, una construcción científica que no tiene mucho que ver con lo que se intentaba decir.

Poco a poco, entre mercancía y jerga, ciertas palabras se transforman en lo que Illich llama “palabras-amebas”, anticipándose al concepto que Uwe Pörksen nombró “*plastic words*”<sup>5</sup>. Palabras-amebas son vocablos comunes, aparentemente banales, con varias connotaciones vagas y que, al final, no quieren decir nada preciso. Illich da como ejemplo: “vida”, “sexualidad”, “crisis”, “energía”, “información”. Destruyen el sentido (en todos los sentidos de esa palabra: sentido como significación, razón, sensibilidad, y los sentidos como el oído) porque están disociadas de toda experiencia común y encarnada del mundo, de los otros y de sí mismo. En *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, Illich y Sanders explican que la mayoría de las palabras-amebas son ordinarias, hasta que una ciencia se apropia de una de ellas para darle un sentido técnico o científico específico. Luego, las palabras regresan al habla popular, donde se usan con un sentido vago, impreciso, derivado de la significación científica, pero sin corresponderle denotativamente porque el hablante no tiene por qué conocer la denotación precisa, en una ciencia particular, de las palabras que usa. Lo podemos ilustrar con la palabra “energía”, cuya denotación exacta en física es “integral de una fuerza por el camino recorrido” o, menos preciso, capacidad de un cuerpo de producir cierto trabajo. Dentro de la física, “energía” designa algo conciso y concreto, pero que, en general, sólo los físicos entienden. Sin embargo, cuando el término cae sobre el idioma común y aparece en una conversación, de acuerdo con Illich, se vuelve una palabra-ameba. Trae consigo una nube de connotaciones suspendidas encima de un vacío. Un discurso reconstruido con palabras-amebas se presenta como si esas palabras quisieran decir algo, pero no significan nada preciso realmente. Pörksen dice que son ricas en connotación, pero que carecen de denotación clara. Estas palabras obligan a los que hablan o escuchan a desunirse de sus propios sentidos y de su entendimiento. Se entrenan, así, a conformarse con una ilusión y a actuar como si se hablara de algo, volviéndose sordos al sinsentido de las palabras sabias eructadas.

<sup>4</sup> San Francisco: North Point Press, 1988.

<sup>5</sup> Uwe Pörksen, *Plastic Words. The Tyranny of a Modular Language*, University Park, The Pennsylvania State University, 1995 [1988]. Traducido al inglés por Jutta Mason y David Cayley.



Simposio “Iván Illich: lo político en tiempos apocalípticos. 90 años”. Fotografía de Ana Carolina Flores Juárez

La palabra “salud” produce un efecto similar. En un discurso incisivo titulado “*Health as One’s Own Responsibility: No, Thank You!*”<sup>6</sup>, Illich califica la palabra “salud” como *patógeno destructor de sentido* (“*sense-destroying pathogen*”). En este texto, Illich se expresa contra la idea de asumir la responsabilidad de su propia salud en un mundo donde “responsabilidad” y “salud” ya no quieren decir nada porque no son más que palabras-amebas, comparables con las piezas del juego Lego. Como tales, pueden ensamblarse en varias combinaciones, como servicios de salud, ministerio de la salud, organización mundial de la salud, ciencia de la salud... o *su salud bajo su propia responsabilidad*.

Illich dice:

Considero que es una perversión usar los nombres de ilusiones altisonantes que no caben en el mundo de la computadora y de los medios para designar la internalización en nuestros cuerpos de representaciones de la teoría de los sistemas y de la información<sup>7</sup>.

En esa frase, la palabra “perversión” evoca un motivo fundamental del pensamiento de Iván Illich. Lo designa con el adagio latín *corruptio optimi quae*

<sup>6</sup> Conferencia dictada en alemán en Hanovre el 14 de septiembre de 1990, traducida al inglés por Jutta Mason, inédita en inglés; puede consultarse en Internet.

<sup>7</sup> Illich, *op. cit.*, p. 6.



Participantes del Simposio “Iván Illich: lo político en tiempos apocalípticos. 90 años”. Fotografía de Ana Carolina Flores Juárez

*pessima est*, la perversión de lo mejor es lo peor. Para Illich, las instituciones de la sociedad occidental, como los servicios de salud o la escolarización universal obligatoria, son una perversión de la encarnación de lo divino como *logos*, como relación entre unos y otros. Según Illich, cada relación libre, gratuita y encarnada es una prolongación de la encarnación en Jesucristo. El modelo de tal relación es la que se establece entre el judío y el samaritano en la parábola del buen samaritano. Según la interpretación muy personal de Illich, con esa parábola, Jesús reveló que ninguna regla puede dictar quién es mi prójimo, sino que éste puede llevarme a la llamada del otro en un gesto libre, gratuito y sensible. La relación de caridad, amistad o amor al otro es una vocación personal y libre. La Iglesia –primera de todas las instituciones en esto– pervirtió esa vocación porque intentó garantizarla y extenderla con estructuras y servicios. Eso es un punto fundamental del pensamiento de Illich, y la corrupción del idioma presenta la misma estructura.

Lo que me interesa es lo que podríamos llamar el revés inmaterial de la relación libre, encarnada y gratuita entre unos y otros: el diálogo. Éste pertenece a una relación encarnada, libre y gratuita en tanto que queda en contacto con la carne.

El diálogo sería, entonces, una palabra dirigida a otro, que emerge de las vísceras y de los sentidos en contacto con el medio ambiente; palabra impregnada por mi experiencia, rica tanto de su propia densidad histórica como de mi historia personal –lo opuesto, entonces, de un idioma que fue aprendido únicamente de manera pedagógica, como es el caso de la lengua aprendida por esos misioneros que hablan como si estuvieran consultando un diccionario interiorizado–.

Aquí aparece el problema: hoy, hasta la lengua materna es objeto de pedagogía, no solamente en la escuela, sino también en la casa, donde los padres se vuelven los pedagogos de sus niños, como lo critica Illich en sus ensayos en torno a la lengua. De hecho, la perspectiva histórica de Illich sobre el lenguaje permite ver que la corrupción empezó mucho antes de la publicidad y de las jergas profesionales, y las raíces de esa corrupción retroceden hasta la época de Cristóbal Colón, y aun antes.

#### LAS RAÍCES HISTÓRICAS DE LA CORRUPCIÓN DEL LENGUAJE

Illich traza la evolución histórica de la lengua cotidiana de la gente en sus ensayos “Los valores vernáculos” y “La guerra contra la subsistencia”,

publicados en *El trabajo fantasma*<sup>8</sup>, y también en “La lengua materna enseñada”, texto de una conferencia publicada en *En el espejo del pasado. Conferencias y discursos 1978-1990*<sup>9</sup>. Distingue tres etapas en un proceso de institucionalización. Primero, en el siglo XI, los monjes de la abadía de Gorze, en territorio germánico, empezaron a usar el idioma vernáculo de la gente en su predicación en lugar del latín. Pusieron énfasis en el valor de este idioma, particularmente al llamarlo “lengua materna”. Es la primera aparición de este término tan familiar hoy. Antes, no existía una lengua materna. Cada quien hablaba diversos idiomas o dialectos, según las circunstancias y las personas. Los monjes empezaron a valorizar el idioma vernáculo franco para defender su territorio de las influencias de monjes de la abadía de Cluny, situada más al Oeste, donde se hablaba románico, porque éstos empezaban a cruzar la línea de separación entre los dos territorios lingüísticos. La aparición del término “lengua materna” ocurrió entonces, desde el principio en el contexto de luchas de poder. Los monjes desviaron la lengua cotidiana para asegurar su poder sobre su feligresía. Ésa fue la primera etapa que empezó a transformar algo que era completamente libre y autónomo, lo que Illich llama vernáculo. Esta palabra designa, para él, lo que la gente hace cuando no está motivada por las fuerzas del mercado, todo tipo de acción autónoma. Entonces, la lengua vernácula era una lengua aprendida sin haber sido formalmente enseñada, sin pedagogía, cultivada a través del curso de la vida; un poco como aprendemos a caminar. Illich insiste en que no hay otro idioma que pueda compararse al vernáculo. Es un fenómeno social completamente diferente de la lengua materna aprendida.

El segundo momento importante en el proceso de institucionalización del idioma sobreviene en el siglo XV, cuando Elio Antonio de Nebrija presentó a la reina Isabela de Castilla su tratado de gramática de la lengua castellana. Era la primera gramática de un idioma vernáculo. Illich analiza el prólogo del tratado para evidenciar la novedad radical del gesto de Nebrija, quien propone crear un idioma a partir del habla popular de la gente. El término que usa es “reducir en artificio”, es decir, domesticar, civilizar. Nebrija expone a la reina su deseo de que la lengua castellana atravesara los siglos como el latín y el griego –lenguas regladas por su propia gramática– y que se aplique de manera uniforme en todo el reino. Argumenta que la lengua, domesticada, regulada y con la seguridad de su duración,

<sup>8</sup> Iván Illich, *Obras reunidas II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 67-91.

<sup>9</sup> Illich, *op. cit.*, pp. 421-621.

contribuirá a la potencia y a la estabilidad del imperio. El paralelo con la institucionalización de la caridad es evidente: en su origen, la institucionalización del idioma proviene de un deseo de garantizar la duración y la uniformidad de lo que era libre y autónomo, también encarnado en el sentido de que era aprendido a través de experiencias en el mundo. En sus ensayos sobre la lengua, Illich habla de lo vernáculo de una manera similar a lo que dice de la relación entre el samaritano y el judío. Ya que el habla vernáculo nace de la interacción intensa entre personas afanadamente involucradas en conversaciones, “yo” sólo lo puedo adquirir de un entorno cultural hecho de encuentros con gente que “yo” pueda oler y tocar, amar u odiar. Aprender a hablar es un proceso autónomo y encarnado a la vez. Es lo que intuitivamente entendió la reina Isabel cuando Nebrija le presentó por primera vez su proyecto de gramática del español hablado. “No pensaba que lo vernáculo pudiera enseñarse. Según su real visión de la lingüística, cada súbdito de sus numerosos reinos estaba hecho por la naturaleza para que llegara por *sí solo* a dominar perfectamente su lengua”<sup>10</sup>.

*La lengua vernácula era una lengua aprendida sin haber sido formalmente enseñada, sin pedagogía, cultivada a través del curso de la vida; un poco como aprendemos a caminar. Illich insiste en que no hay otro idioma que pueda compararse al vernáculo. Es un fenómeno social completamente diferente de la lengua materna aprendida.*

Nebrija todavía no propone enseñar el idioma domesticado, pero su gramática *de facto* lo vuelve posible.

La tercera etapa llegó con la expansión de la esfera de educación para englobar todos los aspectos de la vida, lo que nota Illich cuando deplora que los padres hablan a sus niños como profesores y los privan de su última oportunidad de escuchar a gente que realmente conversa. Ya desde Nebrija el idioma existe como instrumento que puede manipularse, y poco a poco la lengua materna enseñada impuso su monopolio radical sobre el hablar. Destruyó las condiciones de existencia del idioma vernáculo, así que hoy, la “lengua enseñada” es el único idioma posible para la mayoría de la gente en los países industrializados.

<sup>10</sup> Iván Illich, *El trabajo fantasma, Obras reunidas II*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 88.



Ponentes del simposio "Iván Illich: lo político en tiempos apocalípticos. 90 años". Fotografía de Ana Carolina Flores Juárez

### CONCLUSIÓN

Entonces, ¿cómo hablaremos unos con otros si el único idioma del cual disponemos es corrupto en su propia estructura? A pesar de su crítica de la perversión de la lengua, de su comprensión de las raíces de esa perversión y de su carácter irremediable, Illich no deja de hablar con sus amigos o en conferencias, ni de escribir ensayos y libros. Cuando David Cayley le preguntó si el lenguaje de lo bueno, *the language of the good*, era todavía posible, Iván contestó: "Entre nosotros dos, en este momento, ¡sí!". Añadió que "en ese momento, después de haber conversado bastante tiempo contigo, me pongo en mis palabras por amor a ti"<sup>11</sup>.

Este pensamiento de Illich es el que quiero traer aquí entre nosotros para concluir. Illich dice que a pesar de la corrupción de lo vernáculo –que se trate de la gramática o de la pedagogía que modeló nuestra manera de hablar–, y a pesar de la publicidad y de las jergas profesionales, el diálogo todavía es posible. No hay que inventar otro idioma que imite al vernáculo. Más bien tenemos que entrar a este idioma corrupto y habitarlo enteramente con sus límites, y buscar el camino hacia el otro. En su respuesta, Illich repite "en este momento", insistiendo en el *hic et nunc*, el momento puntual del estar-uno-con-el-otro, Illich-con-Cayley. No se trata

de una lengua –la lengua siempre tiene que ver con la duración–. Se trata más bien de un habla, una palabra única, que no se puede fijar y que existe entre ellos dos. Cuando Illich dice: "Yo me pongo en mis palabras", el pronombre "yo" no designa a Illich en tanto persona con una historia y una personalidad que se extienden en la duración. Es el "yo" único de su relación con Cayley en "este momento", su "ego", tal como Illich lo define cuando dice "yo". "Ego" apunta hacia una experiencia que es enteramente sensual, encarnada y de este mundo. Cuando escribe que aquél que dice "yo" se dirige "a este hombre que ha sido golpeado", sabemos que se refiere al judío de la parábola del buen samaritano. Su modo de referirse a lo bueno en el habla tiene mucho que ver con el gesto del samaritano hacia el judío. Fue un gesto de caridad, amor o amistad con un extraño. Y así como la caridad fue institucionalizada y pervertida por el deseo de garantizarla, pero sigue siendo posible más allá de su perversión de una manera sutil que no se puede definir ni sistematizar y menos hacer durar porque existe cada vez de forma única entre uno y otro, el diálogo sigue siendo posible, aun si no puede capturarse en una definición. ♣

<sup>11</sup> Cayley, *op. cit.*, *Iván Illich in Conversation*, p. 161.



Apocalipsis  
Cartón de Hugo Ortiz

# ESA ISLA QUE SOMOS

## ENTREVISTA A PERICLES LAVAT

*Roberto Abad*

*Con un rumor de violines de fondo, frente al ensayo de una puesta en escena que fusiona danza, teatro y acrobacia y que se presentará en la tradicional Semana de las artes, la cual es organizada por el Centro Morelense de las Artes (CMA), me reúno con el fotógrafo y músico Pericles Lavat –quien actualmente dirige dicha institución– para hablar sobre la serie Trash, un registro visual de la basura que naufraga a la vera del mar y que a través de la cámara se convierte en un elemento estético.*

*Si el futuro iba a estar construido de algo, iba a ser de una serie de elementos proporcionados por el consumismo.*

J. G. BALLARD, *Milagros de vida. Una autobiografía*

*CADA DESECHO ENCONTRADO en la intemperie es el registro del paso de alguien. Es decir, a todo lo que ha dejado de ser útil para su dueño y, por tanto, es abandonado, lo precede una historia. Desde tu perspectiva como fotógrafo, ¿qué hay detrás de lo que hallaste en la playa?*

Nací, crecí y jugué en Barra Vieja, que es la playa que sale en las fotografías y está muy cerca de Acapulco; antes era uno de sus municipios. Desgraciadamente, siempre está llena de basura, no sólo de la que arroja la gente que va a vacacionar, sino también de la que arrastran los ríos en época de lluvia. Por ejemplo, el Papagayo llega y trae mucha basura, desde Morelos hasta Guerrero, y desemboca adelante de Barra Vieja. El plástico se va al mar y regresa, con las olas, a las playas. Una parte de la basura de ésta es una huella de la gente que la visita y otra es resultado de la que –luego de un recorrido enorme– arrastran los ríos.

Como oriundo de ese lugar, siempre me ha molestado mucho esto. Hicimos campañas para que la gente no tirara basura; pusimos botes, pero

unos se los robaron y otros los encontrábamos vacíos. Pude haber generado un portafolio de denuncia y retratar, por un lado, la cuestión ambiental, y por otro, el porqué al mexicano le gusta vivir en un chiquero. Pero hacer otra denuncia me parecía que ya no era pertinente. Hay muchos creadores que lo han llevado a cabo como fotorreportaje. El detonante fue preguntarme cómo podía tolerar ver la basura ahí, y la respuesta le dio un perfil estético, pasándola por mis propios filtros. Eso hice. Entonces, el pedazo de sandalia se convierte en una pieza escultórica. Compuse una estética de la basura, no para los demás, sino para que me dejara de molestar. El tema era, sobre todo, personal, porque ahí es donde me crié. Ver esa devastación me resulta espantoso. Traté de convertirla en un objeto deseable.

*En el océano Pacífico norte, flota una isla artificial que se compone, en gran medida, de unicel y plástico<sup>1</sup>. Nuestro desperdicio empieza a imitar estructuras de la naturaleza;*

<sup>1</sup> [https://es.wikipedia.org/wiki/Isla\\_de\\_basura](https://es.wikipedia.org/wiki/Isla_de_basura).



Pericles Lavat

tal es la magnitud del problema. Hoy, estamos más cerca de lo desechable que de lo perecedero. El capitalismo nos enseña a desprendernos más rápido de las cosas, incluso de nosotros mismos...

Es cierto. Tengo 62 años. En mi época todavía no surgían los supermercados. Teníamos una canasta de mimbre para ir al mercado por verdura; lo único que te daban envuelto en papel era el pescado y ciertas frutas. No se tiraba nada, al contrario, cualquier sobrante era útil. Ahora vivimos en la época del empaque. Compras una memoria para tu cámara, que mide apenas unos centímetros, pero viene en una caja del tamaño de una computadora. ¡Es absurdo! Antes tenías que comprar leche y tomártela el mismo día, si no se te echaba a perder, porque era orgánica. Hoy compras un litro en *tetrapack* y, sin meterlo al refrigerador, te dura meses. ¿Qué será lo que estamos tomando?

No es sólo lo que nos metemos directa o indirectamente, como el humo de los carros y de los cigarrillos, sino también lo que nos untamos. Nos bañamos con un jabón que no sabemos de qué está hecho y nos ponemos cremas para el sol, para las

arrugas, para la resequedad. Quizá todo eso que ponemos en contacto con nuestro cuerpo también es contraproducente.

*¿Crees que esta cercanía con lo desechable ha intervenido en la fotografía?*

En todas las disciplinas, pienso. Aquí en el CMA, por ejemplo, una de las materias que llevan los alumnos de artes visuales es la de reciclaje, que se basa en usar materiales de desecho y convertirlos en piezas artísticas. No es una posición nueva: a principios del siglo XX, Picasso y Braque iban a los basureros a sacar objetos que los demás consideraban basura, pero ellos los convertían en arte. A partir de ese periodo se consideró como un elemento. Ese cuadro, por ejemplo [Lavat señala una pintura de la pared], a cierta distancia parece una pieza común, pero en realidad es un *collage* de muchos pedacitos de papel, copias fotostáticas y pintura. El reciclaje es muy común en el arte.

*Trash* es una serie que considero un paisaje metafórico. A fin de cuentas, puedes registrar un paisaje como una geografía, un elemento socioló-

gico o una metáfora, o la combinación de las tres. Para mí, esta serie es como una visión del futuro. Ya no se trata de erradicar la basura, tenemos que convivir con ella, convertirla. Es un tema que, estéticamente, puede parecer atractivo, pero la idea es que también deje esa semilla de incertidumbre. ¿Qué pasa? ¿La basura también es arte? ¿Qué hacemos con ella, si no beatificarla?

La fotografía es el arte que más se acerca a la realidad. Si le pides a un dibujante que haga un perro, bien o mal, lo va a dibujar gracias a su memoria. En cambio, el fotógrafo no puede retratar al perro si no lo tiene enfrente. Entonces sí, se acerca más a la realidad, pero la función del fotógrafo es desplazar la foto de esa realidad y convertirla en una metáfora.

*Hay un síntoma de desolación en las imágenes, como si nadie habitara ese mundo que retrataste, o como si quien las registró fuera el único sobreviviente del planeta. ¿Qué pasaba por tu mente cuando te encontrabas artefactos personales?*

Que alguien tuvo que haberlos usado. Por ejemplo, la sandalia; alguien la escogió en una tienda, eligió el color, la textura... La desolación es un punto recurrente en todo mi trabajo, pero claro, eso no lo noté, no tengo tanta inteligencia para eso [risas]. Manuel Lavaniegos, un amigo filósofo del arte, escribió en una ocasión algo sobre mi obra. Él ya había visto varias piezas mías y fue quien primero me dijo que mi trabajo era sobre la desolación y el abandono. Sinceramente no lo había considerado desde ese punto de vista. Cuando veo una sandalia, me atrae la forma, el color y la manera en la que está encajada en la arena. En el momento en que tomo la fotografía siento que estoy en un mundo donde ya no hay habitantes y hago el último esfuerzo por registrar una huella.

El abandono y la desolación se han convertido en temas recurrentes. Si me meto con un psicólogo saldré muy golpeado, entonces mejor lo dejo así [risas]. Soy hijo bastardo; quizá todo empiece por ahí y ésta sea mi manera de exteriorizarlo. No conocí a mi padre, nunca lo tuve. Hay una forma de abandono de la que no eres consciente de bebé, sino cuando empiezas a notar esa ausencia. Lo he expresado más en la fotografía que en la música, es cierto. Pero tuvo que notarlo alguien más.

*Si la decisión estuviera en tus manos, ¿te gustaría ser el encargado de registrar lo que queda del mundo cuando la humanidad ya no exista?*

No. Qué aterrador. Soñamos, dormidos y despiertos, con estar en una isla desierta. A veces te abrumba lo que te rodea, tanto que quieres ese aislamiento. Pero, la verdad, es que ya vivimos en una isla. Cada quien es una. El otro día fui a la Ciudad de México y tomé el metro. Vi que todos iban metidos en su celular, con los audífonos puestos; significa que esas personas no querían hablar con nadie. Nos hemos convertido en una sociedad aislada, lo cual resulta paradójico en una era de comunicación masiva. Por eso prefiero no estar en las redes sociales; no me interesa saber qué hacen los demás, no sé si por respeto a su privacidad o porque ya me cansé de tanta información. Soy otra isla.

Cuando llegas a cierta edad, todo se vuelve un reciclaje. Los chavos de 17 años se visten como tú a esa edad. Lo que está pasando en la política mundial es un retorno al oscurantismo de mitad del siglo XX, con Franco, Hitler, Mussolini... Cuando revisas la historia, te preguntas cómo fue posible que el mundo permitiera eso. Bueno, pues lo estamos viviendo ahora, y lo estamos permitiendo. No podemos o no queremos hacer nada.

Una de las cuestiones más astutas que ha realizado el Estado fue crear a la clase media –que somos nosotros–, porque es una clase temerosa: tenemos mucho que perder y, por tanto, no queremos salir de ese estatus y lanzarnos como don Fidel con un machete en mano y hacer una revolución. En cambio, el margen de lo que tiene que perder la clase baja es mínimo y el de ganancia es muy amplio, tanto que se arriesgan. La clase media está dormida.

La ventaja es que todo va a terminar. Pretender que nosotros vamos a acabarnos al mundo me parece el último acto de soberbia del ser humano. Basta ver un huracán, un terremoto o un tornado; lo que la civilización tarda en construir miles de años, la naturaleza lo destruye en cinco minutos. Un día seremos una anécdota más en la historia del universo. Todos los días desaparecen especies. No creo que seamos la excepción. Esa idea del planeta deshabitado ya está aquí y, a su manera, cada uno es ese último sobreviviente. 🐼







# VÍCTOR MANUEL CONTRERAS:

## NATURALEZA Y ESPÍRITU

*Paul Jouveau de Breuil*

*En la entrada norte de Cuernavaca, rodeada de árboles y palmeras, se yergue una escultura ovalada sobre una glorieta que ningún viajero puede pasar desapercibida. La Paloma de la paz, pieza de Víctor Manuel Contreras, se mantiene en un diálogo permanente con el espectador y su entorno, prueba de ello es que, desde los años setenta, ha sido punto de encuentro y, en tiempos recientes, un lugar para la protesta. La búsqueda de esa interacción, está en la esencia de toda su obra.*

*El alma quiere por techo la libertad  
Y sólo puede vivir en la eternidad,  
Ni paredes, ni cortinas, ni velos,  
Sólo la noche bajo el cielo en silenciosa calma,  
Las esfinges para llenar de luz los ojos del alma,  
No les bastan todas las estrellas de los cielos.*

VICTOR HUGO, *Los cuatro vientos del espíritu*<sup>1</sup>

UNA LARGA MEDITACIÓN sobre las obras de escultura y pintura de Víctor Manuel Contreras es reveladora para el poeta y desconcertante para el artista que se considera racionalista. La originalidad de la obra de este talentoso mexicano, proviene, sobre todo, de una ubicación más allá de los cánones clásicos o del arte abstracto. Cuando creemos haber reconocido alguno de esos aspectos, de repente otro nos convence de lo contrario.

Parece que Víctor Manuel Contreras ha descubierto en lo más profundo de su ser una nueva dimensión del arte, una manera de elevarse más cerca de la filosofía que del arte propiamente pictórico o escultórico. Si bien Contreras supo asimilar los conocimientos obtenidos en las diversas universidades que frecuentó, éstos no lograron limitarlo en la trampa de la técnica.

Cuando descubrí que Víctor Manuel Contreras era un místico sincero en pos de lo absoluto, al mismo tiempo que un conocedor de música, hallé la estructura psicológica que enmarca su obra.

¿No es acaso la música esa expresión del arte que, como decía el poeta Al-Ghazali, es uno de los caminos del éxtasis? El misticismo en su búsqueda del misterio sobrenatural se da varias veces –al escapar a las traducciones teológicas, en ocasiones dogmáticas y desconcertantes– en nuevas formas del arte que alcanzan lo sublime.

El poeta, el pintor o el escultor sabe soñar despierto para transcribir aquí en la Tierra algunas luces de trascendencia, como rayos solares atravesando las nubes que cubren al astro resplandeciente ante nuestra mirada engañosa.

Al analizar los cuadros de Contreras podemos pensar en ciertas visiones desordenadas en las que los colores y relieves adquieren tonalidades

<sup>1</sup> Cap. XXIX, “Lo absoluto y lo eterno”.



Víctor Manuel Contreras

raras, como los reflejos alucinógenos de los hongos sagrados del Soma védico o del Ahoma de los sacerdotes del mazdeísmo del antiguo Irán. Éxtasis artificial que rechazaría nuestro artista por su ética de una autenticidad total, cuya expresión estética se acerca más a los valores platónicos de la verdad, de lo bello y del bien, que a algunas visiones supuestamente fantasmagóricas, surrealistas o aspectos negativos de los sueños.

“Escenas wagnerianas”, exclaman algunos críticos frente a los cuadros de Víctor Manuel Contreras.

¿Cómo situar entre el impresionismo y el surrealismo de André Breton esas visiones de pesadillas siempre matizadas por un color de esperanza, esos infiernos cercanos al reino de los cielos o de los paraísos perdidos, y esos elementos desencadenados en los que, como en los residuos del café, aparecen cuerpos etéreos de mujeres, de ángeles o demonios como fantasmas inesperados? Porque al fin, esos mares acantilados y castillos fantásticos, envueltos en tempestades, están suspendidos fuera del espacio y del tiempo, por lo que esta pintura no se deja captar ni por el espíritu ni por la razón.

La escultura de Víctor Manuel Contreras confirma una nueva forma sagrada del arte, una iconografía esotérica que requiere más de una hermenéutica de los símbolos en los criterios de las escuelas clásicas, modernas y contemporáneas comunes y corrientes, que puedan sugerir algunos detalles de su obra.

Debemos admitir que no puede traicionarse esa obra como una estructuración profana. En Occidente se admite, de manera general, que la única vía para alcanzar la noción real del espíritu es la que se opone a todos los aspectos de la noción de la materia. Se concluye, entonces, que la materia tiene una forma y el espíritu no. En consecuencia, se rehúsa al espíritu toda posibilidad de existencia. Debemos reconocer que la sustancia espiritual posee una forma, de lo contrario estaríamos obligados a negar la existencia del espíritu. Es necesario plantear la presencia de un espacio pluridimensional fuera del universo dualista cartesiano, así como del positivismo de Augusto Comte, afortunadamente superados por la física cuántica de Planck y por la perspectiva cósmica de Einstein.

¿Cómo es posible representar en la materialidad de la tela un mundo espiritual y sugerirlo de una manera que no caiga en el control acostumbrado de los sentidos? Esto parece nuevo, pero no es tan distinto de las dificultades que se encontraron para representar el espacio en las artes figurativas como las normas perspectivas *naturalis*, codificadas por Euclides, o como la perspectiva *artificialis* del Renacimiento italiano.

Sin embargo, muchos contemporáneos agnósticos consideran como un *trompe-oeil* cualquier evocación del mundo suprasensible, toda forma espiritual más sustancial que las formas materiales que logra captar nuestra percepción óptica. Ahora, ¿cómo transcribir con precisión en el mundo

sensible, sobre un lienzo o con una escultura, un estado interior cuyos espacios tendrán criterios cualitativos, opuestos al espacio cuantitativo, medible según normas matemáticas? Estamos frente a la representación de un espacio inmaterial cuya autenticidad preexiste a la creación física que no refiere a los primeros tiempos del Génesis, pero que es eternamente vigente al lado y por encima del espacio material, así como las leyes de *manou* en las *upanishadas* de la India védica, tres o cuatro mil años antes de que nuestras ciencias modernas astrofísicas confirmaran esta visión panteísta de creaciones y desapariciones permanentes de los mundos en un cosmos vivo. Paradójicamente, es la historicidad de un suceso que se convierte en pobre, ridículo e irreal en comparación con la pródiga danza cósmica en los espacios siderales, que daban pavor al gran Pascal.

Lo que traduce Contreras en formas son, en realidad, imágenes de arquetipos de nubes galácticas, de luces de estrellas fosilizadas, de tempestades cósmicas cuyas dimensiones astronómicas se burlan de la pequeñez de las relatividades humanas con un tremendo *omnia vanitas*, pero pretendiendo explotar el cuadro de la visión naturalista común. El autor de esas formas de luz (pintura) y de los símbolos hieráticos (escultura) ha comprendido que lo sobrenatural es aquello natural que todavía no es captado por la experiencia científica. “El hombre encerrado en la naturaleza infinita de sus deseos es un Dios caído que recuerda los cielos”, porque ninguna de sus obras encierra un recuerdo delicado, evidente de lo sagrado de la veneración de la fe.

Es tan vivo el amor por la naturaleza en Víctor Manuel Contreras, que su espíritu místico lo conduce de una manera natural a buscar, a través de un encuentro filosófico y estético cuyo secreto sólo le pertenece a él, la esencia profunda de los seres en un camino interior, que se refiere más a una opinión, a la aceptación íntima de la vida en su más noble expresión, como en el caso de los místicos cristianos San Francisco de Asís, San Juan de la Cruz o como cantan los poetas románticos franceses. Así, recordamos los famosos versos de Lamartine:

Sí, la naturaleza está aquí, ella te invita, ella te ama,  
Reclínate sobre su seno que ella te da siempre,  
Cuando todo cambia para ti la naturaleza es la misma,  
Y es el mismo sol que nace cada día.



Víctor Manuel Contreras

Esta estrofa nos ofrece el ambiente psicológico que Víctor Manuel Contreras traduce de manera más o menos esotérica en sus diversas obras, las cuales saludan una escuela que va más allá de lo abstracto y lo surreal y constituye verdaderamente un *sobrenaturalismo* del arte.

No obstante, esto no se envanece por su logro artístico. En medio de esta magia de colores y formas, cuando vemos al escultor trabajando la materia con dificultades y riesgos en sus obras monumentales, como *El bien y el mal*, *Las manos de Dios*, *Energía infinita*, *Unidad humana*, *Escultura a la madre*, *Himno al trabajo*, *Proyección del hombre hacia el futuro*, *Inmolación de Quetzalcóatl*, *La nave del tiempo*, y muchas más, el espectador entiende que en la búsqueda para transcribir su comunión estética en armonía con la naturaleza, él mantiene la cabeza fría ante el mundo material cuyos fragmentos pinta y transforma para el placer de nuestros ojos y de nuestra alma. 🌱



*Energía infinita*



*La nave del tiempo*



*Paloma de la paz*



*Inmolación de Quetzalcóatl*



*La Tierra*



*Las águilas*

## CUANDO EL PORVENIR NOS ALCANZA

Lucio Ávila

*Nadie podría condenarla ni absolverla. Su cuerpo sólo le pertenecía a ella. “Soy yo quien lo quiere”. Era su voluntad lo que estaba cumpliendo, ya nada la separaba de sí misma. Había elegido por fin. Se había elegido.*

SIMONE DE BEAUVOIR, *La invitada*

EN SU LIBRO, *Territorios del arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras*, el filósofo y crítico de arte mexicano, Jorge Juanes, explica dos conceptos de modernidad que se yuxtaponen y seducen mutuamente en el mismo periodo histórico. El libro, un ágil compilado de textos, sitúa el inicio de la modernidad con los descubrimientos de Copérnico y el cuestionamiento de Descartes frente a lo sensorial, ya que en su obra *Meditaciones*, el filósofo y físico francés exhorta a que desconfiemos de los sentidos, del sonido y de las cosas exteriores porque no son más que ilusiones y engaños. Es la modernidad decantada en el pensamiento matemático y racional que madurará con la Ilustración y la Revolución francesa. El instante en que el hombre se construye a sí mismo con el pensamiento del progreso y el bienestar. Se refiere a una ideología lineal, escatológica, en la búsqueda de un final sólido, gratificante en consecuencia con el trabajo arduo y las buenas decisiones. En este sentido, el ser humano moderno define su propio destino, es protagonista de su historia gracias a la voluntad y el dominio racional; equivalente al trabajo de toda una vida que culmina en la jubilación, esta modernidad siempre mira hacia el porvenir.

Sin embargo, existe otra modernidad que para el teórico mexicano es más interesante por la rebeldía que emana. Ésta es la sensorial, a contrapelo, una renuncia caprichosa ante la sofocante racionalidad con la que se construía la Europa de finales del siglo XVIII. Se trata del pensamiento romántico: de la pasión, la sensualidad, lo erótico, el sueño y la pesadilla. Si el primer moderno se construye a sí mismo trabajando en el despacho de papá, el segundo derrocha el dinero del padre en las tabernas y con prostitutas. Esto no significa que el romántico se remita a un drama o a una fes-

tividad de poca monta, no cualquiera puede ostentar melancolía, ira y arrobos frente a la inmensidad de la naturaleza. Para ser romántico también se requiere cierta elegancia inmersa entre las costuras de la personalidad y el estilo; bien lo sabía Oscar Wilde cuando vestía su ropa exquisita, aun en la cárcel, y más lo comprendió Arthur Rimbaud al escribir *Una temporada en el infierno* y renunciar a la opulencia en Francia para comerciar con armas en Etiopía. En este cauce, la renuncia del romántico y su arrojito a la melancolía son auténticos; mira hacia el porvenir, o más bien se encuentra en constante tránsito, sin un punto fijo de llegada.

Nuestra época es deudora de ambas modernidades. Como herederos del primer pensamiento moderno, creemos que nos espera una recompensa, producto del esfuerzo; o por el contrario, apegados al Romanticismo, nos arrobamos por un cauce emocional, caemos en reducciones más bien básicas sobre la melancolía, la creencia de la inspiración celestial (las musas) o la figura del genio creador. Nos hemos dislocado, vivimos en la *modernidad líquida*, término acuñado por el filósofo polaco Zygmunt Bauman; el *ocaso del deber*, según el sociólogo Gilles Lipovetsky, la *posmodernidad*, la caída de los grandes relatos y la incertidumbre. El porvenir se nos escurre entre las manos. Sin futuro aparente, con la inseguridad laboral, personal y social, ahogados en un mar de imágenes e información, con dispositivos tecnológicos que nos distancian o que crean nuevas interacciones, sumergidos en Internet, donde pulula una cantidad increíble de datos, pero que en su mayoría provoca desinformación y desidia entre los usuarios.

Estos contrastes se presentan en el quinto trabajo de la directora de cine francesa, Mia Hansen-Løve, *L'avenir* (2016), traducido en México como *El porve-*

*nir*, con una portentosa Isabelle Huppert como protagonista, actriz que da vida a Nathalie, una editora y profesora de filosofía de sesenta años de edad, que irá perdiendo paulatinamente todas las posesiones que la primera modernidad le había proporcionado. No obstante, el contacto inicial que tenemos en pantalla es totalmente romántico. Ella se encuentra en el interior de una pequeña embarcación calificando trabajos de sus alumnos; se alcanza a ver la temática del ensayo: “¿Podemos ponernos en el lugar del otro?”, se vislumbra por unos segundos la pregunta a modo de encabezado. Huele a cliché, pero no hay que caer en la trampa, *L'avenir* evita las obviedades con total elegancia.

Desde los primeros minutos, la película anuncia que estaremos con Nathalie en el descenso al infierno de la modernidad líquida. Desciende de la barca para apreciar la tumba del poeta François-René de Chateaubriand, considerado el fundador del Romanticismo. El sepulcro, en Grand Bé, frente al mar, y la inmensidad de la naturaleza, arroban a la profesora, quien va con su esposo y sus dos hijos, un niño y una niña, la familia modélica. Como si la burguesía cumpliera la promesa de un futuro apremiante pero sensible, pues ni ella ni su esposo son banqueros, sino profesores dedicados a las humanidades.

Una elipsis nos lleva unos años adelante a una huelga de estudiantes en la que Nathalie no participa. Los alumnos se manifiestan frente a la escuela contra la modernidad líquida; no lo saben, pero ya están en ella. Empantanados en el tiempo levantan las pancartas para que la seguridad que proclamaba la primera modernidad regrese a sus vidas. “¿A usted no le interesa que va a trabajar toda su vida, sin jubilación?”, le grita un estudiante a la profesora. “Para nada, yo amo lo que hago”, contesta ella con tranquilidad. “¡Olvídalo!”, emana otra voz joven, “recuerda que los profesores no tienen vida”. Y con eso el discurso juvenil se desmorona en un activismo desinteresado y egoísta, aunque no menos radical ni auténtico.

Frente a ello, Nathalie no sonríe, no es irónica ni cínica, tampoco maquilla su existencia, es honesta cuando dice que le gusta su trabajo, se mantiene frontal. Es heredera también del pensamiento existencialista, sabe que está condenada a la libertad, que debe elegir en todo momento y aceptar el producto de sus decisiones. Por ello continúa su clase sobre Jean-Jacques Rousseau, pensador de la Revolución francesa y la Ilustración, en vez de problematizar con sus alumnos. “Yo no tengo la obligación de darles mi opinión sobre la situación política actual”, dice frente al grupo. Pero al paso de la película nos damos cuen-

ta de que dicho comentario es mero efecto retórico, pues una mujer que atiende al mundo de las ideas con tanta frontalidad y autenticidad termina por materializar los conceptos en su vida. Quizá no verbalice su opinión sobre la realidad política, pero aun así la vivirá y será consciente de ello.

Así como los estudiantes pierden la seguridad de un futuro estable, a Nathalie la abandonará su familia. Primero sus hijos frente a la emancipación, y posteriormente su marido por una mujer extranjera más joven. El vacío de su relación se hace evidente en los estantes perpetrados ante la partida de su compañero. La comunión no era carnal y por ello duele que su exmarido le hurte (¿intencionalmente?) libros que le pertenecen a ella. Engañarla con otra mujer es permisible, sin embargo, robar (literal y literariamente) una parte tan importante de ella como los libros, las ideas, es una traición imperdonable.

Para continuar con el desapego, su trabajo como editora se tambalea ante las demandas del mercado. Defiende en todo momento el pensamiento crítico y social gestado en la Escuela de Frankfurt, con textos como *La dialéctica de la ilustración* (1944), de Theodor Adorno y Max Horkheimer, quienes van en contra de la industria cultural, la estandarización de los productos culturales y los discursos capitalistas. Nathalie, en una broma cruel de la trama, pierde su trabajo ante la industria cultural. La editorial la deshecha por “anticuada”, la colección de libros que ella edita no se vende y además tiene portadas “aburridas”. Le proponen maquetas de colores chillantes para las cubiertas. “Es para atraer a un público más joven”, le comenta una altiva jovencita de la que ignoramos si sabe algo sobre filosofía, aunque eso importa poco, pues es un asunto de portadas espectaculares, no de contenido. Nathalie, quien coordina ideas y contenidos, paulatinamente se convierte en alguien innecesario en el mercado de la apariencia. Porque lo último a lo que se refiere la película es a la apariencia. Quizá por ello podrá parecer tediosa para aquéllos que no identifiquen los referentes de la trama. Todo en *L'avenir* es sutileza y filosofía hecha imagen, materializada en cine.

Uno de los grandes aciertos de la cinta es la evasión de todos los clichés sobre la feminidad. Para acentuar el contraste entre los personajes, la protagonista es chantajeada emocionalmente por su madre, una actriz vieja que representa algunos estereotipos de la feminidad seductora, la vedette francesa de antaño, la *femme fatale* que se pudre en su departamento junto con Pandora, su gata gorda y vieja. Al parecer la promesa de la primera modernidad tampoco se cumple para la madre, quien siguió las reglas del juego, pero de igual manera ganó

## EMILY DICKINSON: TOMA DOS, CON ANTEOJOS NUEVOS

*Alejandra Atala*



Fotograma de la película *El porvenir* (2016) de Mia Hansen-Løve

poco. La madre tiene ataques de pánico, llama consecutivamente a su hija, y su mayor deleite es ver a los bomberos sexis que acuden al llamado de auxilio. Es una figura fascinante que tomó decisiones en el trascurso de su vida y que ahora, en la vejez, no puede avalar. Muere y deja a la gata Pandora como herencia, cuyo nombre evoca la poca esperanza que le queda a Nathalie. Desapegada de todas las figuras que la rodearon gran parte de su vida, la protagonista, a sus casi sesenta años de edad, se define por medio de la negación: no es esposa de nadie, ni hija, pues ha quedado huérfana y su labor como madre ha terminado. Ni siquiera ser abuela representa seguridad; su hija lloriquea y pide que le regrese al bebé mientras Nathalie lo sostiene.

“¿Quién sí quiere estar sola? ¿Quién sí puede estar sola sin hacer estallar su molde predeterminado?”, nos pregunta (y se pregunta) la escritora austriaca Elfriede Jelinek en su ensayo “Estar solo”. Para Jelinek, la soledad femenina se vive de forma distinta, porque en primer lugar es sumamente difícil sentirse sola, siempre hay algo por hacer cuando la esfera laboral es también la doméstica, algo que limpiar o corregir, alguien a quién atender, no precisamente por deseo de la mujer, sino por imposición social. “Estar sola es un trabajo duro, pero de todas formas deseable”, enuncia la autora. Nathalie comprende que al no ser ni madre, ni hija, ni esposa ni editora, consigue la libertad auténtica.

El tema se reafirma cuando asiste sola al cine y un hombre se acerca para acosarla. El filme que

está viendo es *Copie conforme* (2010), de Abbas Kiarostami, con Juliette Binoche como protagonista. A su vez, la película de Kiarostami hace referencia a otras dos de Roberto Rossellini: *Stromboli, terra di Dio* (1950) y *Viaggio in Italia* (1954), ambas con el protagonismo de Ingrid Bergman, quien interpreta personajes inteligentes que se cuestionan el significado de su libertad en una sociedad que oprime a la mujer. La cita casi pasa desapercibida, pero remarca que Nathalie no busca consuelo en el sexo o con algún hombre, aun cuando visita a uno de sus alumnos más queridos en una pequeña comunidad en el campo (guiño al Romanticismo y también al activismo). Fabien (Roman Kolinka) es un joven inteligente y atractivo que, además, lee al filósofo Slavoj Žižek, referente que cuestiona la profesora por ser un autor, para ella, un poco turbio en la exposición de sus ideas. Fabien cuestiona su tipo de vida y la de la protagonista, pero ella se mantiene fiel a sí misma.

Porque cuando el porvenir la alcanza, también lo hace el estoicismo, como la imagen de Nathalie frente al horizonte o recorriendo la playa, un poco empantanada pero dispuesta a transitarla. Un tránsito que no es evolutivo, sino más bien contemplativo; no hay punto al cual llegar, el porvenir está aquí. Existe una sensación en *L'avenir* difícil de explicar, porque las dos modernidades se yuxtaponen; la emoción que evoca la película roza el desasosiego y la esperanza, es la modernidad líquida, el movimiento y la búsqueda en la espesura, el vacío y la total libertad. 📖

EN LA PRIMERA EDICIÓN de la revista *Voz de la tribu*, inicié mi columna de poesía con un texto acerca de Emily Dickinson. En esta ocasión, nueve números después, con la fortuna y la salvedad entre las manos, luego de haber leído la traducción española de su poesía, por María-Milagros Rivera y Ana Mañeru, en Sabina Editorial, comparto con ustedes el texto que escribí para presentar la obra el 19 de octubre de 2016 en la iglesia de Corpus Christi, en el Centro Histórico de la Ciudad de México, con la presencia de María-Milagros Rivera.

\*\*\*

Saludo con gozo y gratitud esta magnífica traducción de los 1786 poemas de Emily Dickinson, realizada por Ana Mañeru Méndez y María-Milagros Rivera Garretas, obra que se ha materializado –bilingüe– en tres volúmenes de colores distintos: azul: *Poemas 1-600. Fue culpa del Paraíso*; rojo: *Poemas 601-1200. Soldar un Abismo con Aire*, y verde: *Poemas 1201-1786. Nuestro Puerto un secreto*; de una manufactura tersa y amable, tendida sobre la sedosa piel de 2352 páginas y tres discos compactos –uno por cada libro– que, como tales, ha hecho posible Sabina Editorial; no saludo la obra tan sólo como producto mercantil, sobre todo, y parafraseando a la búlgara Julia Kristeva<sup>1</sup>, sino también como una obra que, lo es, porque obra en los otros, quienes la leen y la escuchan.

Y ha sido en mí, ahora, el turno en quien la obra, obra, *Abriendo-Se con Cuidado y Abriendo-Me* a esta ventana de espacio sin tiempo, con la luz y la guía que arrojan sobre sus páginas, la sensibilidad, la pasión y el conocimiento de las traductoras españolas que durante más de diez años fueron realizando, en relación, el traslado del cosmos de la

vida y las letras de Emily Dickinson. Ana Mañeru Méndez (poeta, madre, economista, profesora) y María-Milagros Rivera Garretas (ensayista, historiadora, madre, abuela, filóloga, investigadora de Duoda), ambas consecuentes con la congruencia en su propia experiencia de la lírica dickinsoniana, que se transforma en voz y en pensamiento, en práctica y obediencia, en el rigor inevitable que deviene de la *conciencia ablandada* por amor, nos desvelan a través de la urdimbre de sentido que da el tejido de la poesía y los veneros biográficos de Emily el paisaje del orden simbólico de la madre que debía, creo yo, haber llegado desde hace más de ciento cincuenta años para encontrar su blanca y brillante definición, sin el relámpago estentóreo que ocurre una y otra vez y cada vez que “el espectáculo asesina al imaginario”<sup>2</sup> y a la intuición, en donde los protagonistas han sido el remiendo, la copia, la trituración de quien pasa con pies de plomo arrasando con la *razón poética*<sup>3</sup>, con la existencia y la escritura del *relato/encarnado* de la autora, haciéndolo trizas, cortándolo, corrigiéndolo y hasta complementándolo para hacerlo caber, a como dé lugar, en el canon establecido de la poesía –para entonces aceptarla como tal–...quizá porque es demasiado pedir entendimiento a todo aquello que transgrede esas reglas tácitas o manifiestas del dominio, de un orden, el patriarcal, que se erige en el poder y elude la autoridad: qué temor más grande cuando en el ruedo de la cultura, el poder se encuentra frente a la autoridad; es demasiado pedir retomar el camino de regreso a casa y regalar una mirada a lo que es bello y verdadero, a lo que te obliga a ponerte en juego, a exponerte, a hablar en primera persona y a partir de sí, abriéndote en absoluta indefensión, en complicidad con una conciencia dócil para entonces recibir el fruto más hermoso de una existencia luminosa.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>1</sup> Julia Kristeva, *Teresa, amor mío*, Madrid, Paso de la Barca Ediciones, 2015.

<sup>3</sup> María Zambrano, *Hacia un saber del alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Morí por la Belleza– pero estaba apenas  
Acomodada en la Tumba  
Cuando Uno que había muerto por la Verdad,  
fue depositado  
En una Habitación contigua–

Él indagó en voz baja “¿Por qué había fallecido  
yo?”  
“Por la Belleza”, contesté–  
“Y Yo –por la Verdad– Ambas son Una–  
“Cofrades, somos”, dijo Él–

Y así, como Parientes, que se conocieron una  
Noche–  
Hablamos entre las habitaciones–  
Hasta que el Musgo alcanzó nuestros labios–  
Y tapó– Nuestros nombres–<sup>4</sup>

Bien dice la poeta afroamericana Audre Lorde, que “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo”. Y las herramientas sensibles de las dos traductoras no son las del orden de la jerarquía, la exclusión y el sometimiento, sino las suyas propias (las nuestras), las que pertenecen a un orden diferente, abriendo así un espacio de reconocimiento y respeto a la vida y al *relato/encarnado* –como lo definen las traductoras– que es la poesía de Emily Dickinson; escrito en lengua materna, es decir, en la lengua en la que tanto Emily, como ellas, las traductoras y nosotros, hablamos (sin importar el idioma) y a través de la cual nos regalan dos generosos prólogos y un epílogo abastecidos del más depurado y fidedigno conocimiento de la gran poeta de Amherst, revelando-nos con empeño, fervor y sentido, la fuente del ingenio y la inspiración de Dickinson, es decir, su amor insoportable hacia Susan Huntington Gilbert, su amiga, su alma par, su compañera... su cuñada.

Esa experiencia de la relación con Susan fue el abrevadero de donde los labios de Emily fueron libando las delicias que daban forma, propósito y potencia a los hijos de su entraña, los versos que nacían como saetas agudas segando la oscuridad y la tiniebla para darle orden y concierto a un caos que nació con la herida infligida en su cuerpo, por el incesto en el abuso de su padre y hermano: horror convertido, en manos de hilandera fina, en música callada en clave de belleza.

<sup>4</sup> Poema 448, *Fue-culpa-del Paraíso*, p. 693.

## INTERLUDIO

Cuánta perplejidad ante tanto desengaño, el velo del mito ha caído de mis ojos, Emily, después de tantos años de leer-Te y releer-Te creyendo en cada traducción de Manuel Villar Raso, o de Margarita Ardanaz, o del mismo R.W. Franklin... y quién sabe cuántas más traducciones e interpretaciones o invenciones de tu biografía, derivadas varias de ellas de los trabajos de Mabel Loomis Todd, quien no sólo maculó tu trabajo, también tu vida en relación con Austin, tu hermano, pretendiendo osadamente llevarse consigo lo que de ti fue lo más sagrado. Ya no eres más el *mito de Amherst*, una manera fácil y perezosa de nombrarte y salir airados de una experiencia de la relación entre mujeres que, como dicen María-Milagros y Ana, pone a temblar al mundo, más que el voto o la liberación femenina.

Después de leer esta traducción y tu *relato/encarnado* hecho con tanto cuidado y devoción, te miro en tu esplendente desnudez de mujer mujer, es decir, en tu aceptación, compromiso y fidelidad de serlo, potencia sexuada en femenino con tus y sus y nuestras herramientas que no son otra cosa que la vida y sus divinos veneros, esa vida a la que abrazaste y cobijaste y a la que te prodigaste en tu amor y dedicación, por decir algo, hacia las flores y las plantas; en tu dadivosidad con personas de cualquier estrato social, por ejemplo, al enviarles porque sí, frutas y viandas exquisitas; y, sobre todo, en tu entrega rotunda y total a la escritura que sería sangre de tu sangre, huesos de tus huesos y herida de tu herida, poseedora de esa inteligencia como la describe tu compañera del alma, Susan, con tan feliz acierto: “Una reluciente cuchilla de Damasco que mira de soslayo al sol”<sup>5</sup>, de tal forma que su filo y su luminosidad nos llegan, hoy, con el mismo desnudo, no obstante los obstáculos de los conflictos legales y personales de tu familia y amigos, no obstante traducciones maltrechas, no obstante el paso del tiempo y las adversidades... como dice María Zambrano, Emily: “el amor siempre engendra”.

Y aquí estamos, gracias a María-Milagros y a Ana, en este recinto bordado con las oraciones de las Clarisas Capuchinas en torno a tu *alma de fuego*, Emily, re-conociendo tu poesía que toca, mueve, conmueve y transforma, porque está hecha con el tejido de tu carne, con tus células y su sentido, con el ADN de tu respiro, con el invaluable obsequio de estos nuevos anteojos para verte mejor,

<sup>5</sup> *Emily Dickinson*, trad. Ana Mañeru y María-Milagros Rivera, Madrid, Sabina Editorial, 2012.

para mirarte y recibir, ahora sí, con más placidez y plenitud tu paso, ese que dice Susan, que es “el paso firme de [sus] las mártires que cantan cuando sufren”<sup>6</sup>.

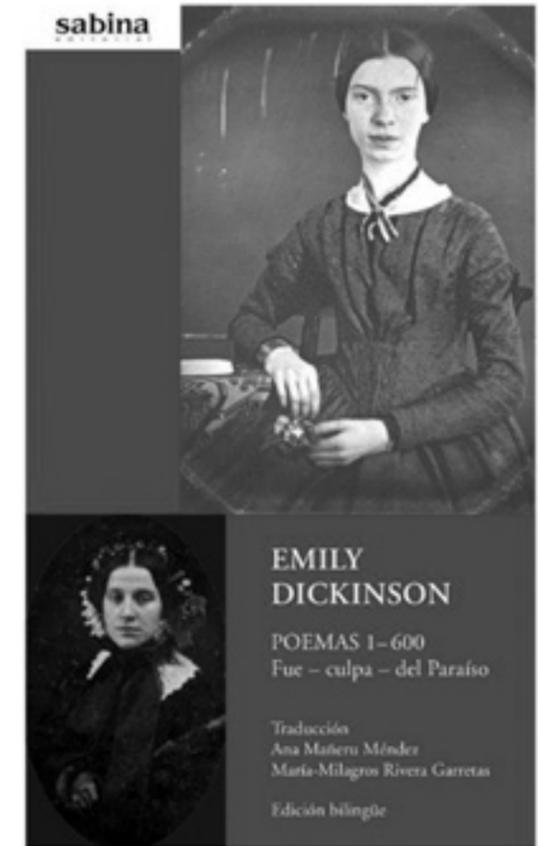
Y en esta devota tarea, Emily, en la que se empeñan en un muy encomiable trabajo nuestras traductoras, va revelándose otra tú –que eres tú contigo–, de tu mano, y amaneces en blanca aurora, en ese tu siempre renacer en la mirada que es bienaventuranza, a tu amada, visión que traía consigo el nacimiento lustral y la creación de cada uno de tus poemas, en raptó, en éxtasis, en arrebató, entregándote enteramente como sólo una amante espiritual de tu altura pudo haber hecho y sido. Leerte, Emily Dickinson, es dejarse amar por el amor que imprimiste en cada verso.

## ESPEJO EN EL ESPEJO, DULCES MONTAÑAS

Genealogía femenina, espejo en el espejo: Emily/Susan, siglo XIX; María-Milagros/Ana, siglo XXI, la experiencia de la relación y la poética de la relación que hoy hacen resonancia... Poeta es quien se entrega a lo inefable en la sed del espíritu, buscando las palabras y encontrándolas para reunir las bajo la especie de la belleza; poeta es, también, quien lee escritura en verso, en juicio dócil, hasta la mansedumbre, atreviéndose a la real empatía; poeta es también quien traslada, mano a mano con la escritora o escritor, los versos y su sentido, con el sentido de la vida del autor, como es el caso de María-Milagros y de Ana.

Todo poeta tiene sus antecedentes, es decir, un manantial y un linaje, lo sepa o no, esté consciente de ello o no. Sin embargo, en el caso de Emily, gracias a este traslado proveniente de sus más prístinas fuentes que son los cuadernillos o libros manuscritos de Dickinson –en su edición facsimilar–, y su estudio e investigación minuciosos, sabemos que leyó y en casos aislados conoció en persona a algunas de sus madres, hermanas y compañeras de letras, esas Dulces Montañas que le dieron *maternage* y patria en el espíritu de su lengua, como lo son Elizabeth Barrett Browning, Charlöte Bronte, George Elliot, Harriet Beecher Stowe y Helen Hunt (luego Helen Jackson), por mencionar algunas. Pero también en su hálito, en las maneras de su fe y su mística, la acompañaron las mujeres de espíritu libre en el cristianismo, quienes fueron de suyo haciendo historia y política en el simbólico de sus propias antecesoras,

<sup>6</sup> *Ibid.*



Emily Dickinson, Sabina Editorial

en la certeza de que si bien la carne puede ser mancillada, el Espíritu siempre la redime.

Así, con la desnudez del alma y del cuerpo, sin aspavientos, y en gratitud, Emily, te ofreces abierta e inerme, como quien dice Santa Teresa de Jesús, conversa de amor con el Amor.

Dulces Montañas– Vos no Me decís mentira–  
Nunca Me negáis– Nunca voláis–  
Esos mismos Ojos invariables  
Vuelven sobre Mí– Cuando desfallezco– o finjo,  
O tomo los nombres Reales en vano–  
Su lejana– lenta– Mirada Violeta–

Mis Fuertes Madonas– seguid Queriendo–  
A la Monja Vagante– indigna de la Colina–  
Cuyo servicio– es a Vosotras–  
Su último Culto– Cuando el Día  
Desaparece del Firmamento–  
El alzar Sus Cejas sobre Vosotras–<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Poema 745, *Soldar un Abismo con Aire*, p. 237.

## LA TORTURA QUE LIBERA

Rocío Mejía Ornelas

*Dos cuerpos frente a frente  
son dos astros que caen  
en un cielo vacío*

OCTAVIO PAZ

El cuerpo es un lienzo infinito en el que se postran manos –pinceles de húmedas intenciones– para plasmar recuerdos de aromáticas caricias; frutales besos que tejen un camino sobre el vientre somnoliento de una luna menguante.

El cuerpo es un otoño que no cede a la nostalgia. Es cúmulo de sensaciones nocturnas. Canasto de frutas prohibidas en espera de una boca hambrienta. Hoja en blanco que se deshila en la tinta de un par de ojos ajenos.

¿Por qué, entonces, alguien atentaría contra lo único que verdaderamente será poseedor toda su vida?

El Consejo Editorial de Educación Pública del Royal College of Psychiatrists imprimió un folleto en el que explica:

Se usa el término de autolesiones voluntarias para describir cuando alguien se hiere o daña a sí mismo intencionadamente. Ejemplos frecuentes de esta conducta son ingerir excesiva medicación, pegarse, cortarse, quemarse, tirarse del pelo, arrancarse la piel o estrangularse. También puede ser autolesión usar drogas ilegales o alcohol en exceso. Las autolesiones son casi siempre un signo de que el joven tiene un problema serio. Es difícil decir con qué frecuencia se realizan porque mucha gente oculta sus autolesiones. Se dice que hasta 1 de cada 10 adolescentes podría autolesionarse. El problema afecta principalmente a mujeres y es raro en varones (en una proporción de 7 a 1). Es mucho más común que el suicidio.

Faltaría agregar a esta lista de autolesiones el dejar de alimentarse o hacerlo en exceso, actitud

frecuente en nuestros adolescentes. Y, si lo pensamos bien, la psiquiatría debería incluir en este fenómeno las ideas –esos pensamientos ominosos acerca de nuestra propia persona– que suelen lacerar lo más profundo del alma.

Por otro lado, en el folleto también se especifica que las autolesiones son una manera de reaccionar ante emociones muy difíciles que se van acumulando, y al lastimarse uno mismo, se manifiesta una especie de control sobre la situación; un alivio derivado de la tensión de sobrevivir al caos. Por lo tanto: “Cualquier joven que se autoagreda, en realidad está intentando ‘sobrevivir’ y necesita ayuda. Si no recibe atención cuando la necesita, los problemas posiblemente continuarán. Algunos jóvenes continúan autoagrediendo cada vez más seriamente. Pueden incluso acabar matándose<sup>1</sup>”.

Baudelaire, en su poema “El enemigo”, pareciera exhibir el filo de este cúmulo de sentimientos ferales:

Mi juventud no fue sino un gran temporal  
Atravesado, a rachas, por soles cegadores;  
Hicieron tal destrozo los vientos y aguaceros  
Que apenas, en mi huerto, queda un fruto en sazón.

He alcanzado el otoño total del pensamiento,  
Y es necesario ahora usar pala y rastrillo  
Para poner a flote las anegadas tierras  
Donde se abrieron huecos, inmensos como tumbas.

¿Quién sabe si los nuevos brotes en los que sueño,  
Hallarán en mi suelo, yermo como una playa,  
El místico alimento que les dará vigor?

<sup>1</sup> Royal College of Psychiatrists.



Fotografía de Javi Feria

–¡Oh, dolor! ¡Oh, dolor! Devora vida el Tiempo,  
Y el oscuro enemigo que nos roe el corazón,  
Crece y se fortifica con nuestra propia sangre.

Si bien la psiquiatría presta notable atención a este fenómeno creciente entre los jóvenes, debemos tomar en cuenta que la “autolesión”, desde una perspectiva del fervor religioso católico, deja de ser una preocupación mental para convertirse en una demostración de humildad.

La corresponsal en Roma, Irene Hernández, escribió en el periódico *El Mundo* que Juan Pablo II se mortificaba físicamente. No sólo se sometía a rigurosos ayunos y pasaba noches enteras tirado, desnudo, sobre el suelo frío de su dormitorio, sino también se azotaba con una cinta que siempre lo acompañaba y que en vacaciones se llevaba incluso a Castalgandolfo.

Paradoja interesante parece surgir de la mortificación del cuerpo: por un lado, si lo hace un joven por desesperación ante las tribulaciones de la vida diaria, la desesperanza estimulada por la falta de empleo, la violencia intrafamiliar, el hambre, la pobreza, la discriminación, se convierte en un acto preocupante y reprochable. Mas, si lo lleva a cabo un religioso, tal vez derivado de las mismas preocupaciones, pero ofreciéndolo como un servicio a su Dios, es un paso a la canonización.

Hasta el compasivo Francisco de Asís, quien vivió prodigando el respeto a todos los seres y elementos naturales, no pudo escapar de esta encrucijada.

J. Joergensen escribe sobre las diversas torturas autoinflingidas por Asís. Un ejemplo de esto

resulta el castigo que se imponía por lo que él consideraba su mayor tentación, casarse:

Al principio la resistió por los mismos medios que los antiguos anacoretas, azotándose y desgarrándose cruelmente los lomos con la cuerda que llevaba ceñida a la cintura; pero viendo que tal castigo no bastaba para sosegar “al hermano asno”, como él llamaba a su cuerpo, imaginó otro, que fue arrojarle una noche medio desnudo en la gruesa capa de nieve que se había hecho delante de su celda. Allí se puso a fabricar, con trozos de nieve, figuras humanas de diferentes tamaños, y cuando ya tuvo siete forjadas, empezó a decirse a sí mismo: “Mira, Francisco, esta mayor es tu mujer; estos otros cuatro son tus dos hijos y tus dos hijas; los otros dos el criado y la criada que se necesitan para el servicio. Pero date prisa en vestir a todos, porque se mueren de frío. Y, si te molesta la multiplicada atención que hay que prestarles, sirve con solicitud al Señor sólo<sup>2</sup>”.

Aceptar o no la tortura física de uno mismo, por tanto, parece una cuestión de perspectivas. Sin embargo, más allá de las ideas preconcebidas de los seres humanos, el cuerpo, cualquier cuerpo, es arte en movimiento; la sutil representación de un cosmos viviente. 🌱

<sup>2</sup> *San Francisco de Asís, su vida y su obra*, biografía por J. Joergensen.

## EL SEÑOR DE LAS PLAYAS

*Alma Karla Sandoval*

CONTAR NADA. Y que esa nada sea lo que oprima. Nada porque lo básico no tiene comienzo, porque no hay una anécdota útil. “Es sólo nada”, lo repites mientras la enfermera cruza otra vez el pasillo; la miras detrás de las cortinas espesas de ese hospital de segunda. No hay nada que decir.

Miento.

Había un señor que recogía niñas. Le gustaban mucho las que tenían algún defecto: un ojo malo, una pierna más larga, seis dedos, la boca chueca, tres pezones. Salía a buscarlas en los puertos, en esas guaridas malolientes donde el vómito y la mierda triunfaban sobre el sudor de los pescadores.

Siempre daba con una.

En algunos pueblos escondidos, incluso, se las regalaban. Era simple. Un billete por la jovencita o a veces ni eso.

Vivía con ellas. Las convencía de que fueran obedientes, de portarse muy serviciales a la hora de mendigar o bajar la cremallera de los borrachos. Sólo quienes tenían el defecto más visible posaban para las fotografías.

Era un buen negocio.

Cuando crecían más allá de los catorce años, se deshacía de ellas. Las abandonaba en otro puerto. Les decía que volvería a verlas, que ya sabían cómo ganarse la vida, que las había vuelto independientes.

No es que me gusten las niñas. Creo que su cuerpo es ninfal y debemos preservarlo. La taxidermia es una opción porque no bastan las fotos o los videos que pasan y ya, nada queda de ellas.

El señor de las playas, sin saberlo, era un gran proveedor. Igual que los cholos o los politiquillos de Juárez donde rescaté varios cuerpos que tengo en mi casa de Taxco. Si salgo de acá pronto, volveré con esas norteñas, extraño sus ojos grandes y melenas larguísimas que compré en el Zócalo del D.F.

Pero nada. No me dicen nada.

Los médicos van y vienen. Ayer uno mencionó que no sabría cómo decírmelo. Es joven, de cejas unidas, espigado.

Espero.

La enfermera ha vuelto a pasar. Sonríe. Podría capturar ese brillo en los ojos mal delineados. Lo cierto es que siempre he querido tener algo que contar con palabras, no sólo con los cuerpos que revivo.

Volvamos al señor de las Playas. Era gordo. Olía a Old Spice rancio. Esa imperfección del gusto y sus carnes flácidas hacían juego con las deficiencias de las chicas que subía a la vieja camioneta azul, un cacharro que estaba mal de los frenos. Las balatas eran un desastre. Entre el chirrido y el llanto de las niñas que dejaban su casa, era fácil escuchar que el señor venía cerca. Lo detuve por la noche, entre Huehuetla y Zozocolco.

Gentil, el señor fue a ver si traía cables para pasar un poco de corriente. Me creyó. Supongo que incluso agonizó confundido, sin creer que existiera alguien más hábil. Las niñas huyeron. Sólo alcancé a una de dientes afilados, vampírica, dio buena lucha.

Cargué el cuerpo para esconderlo en la cajuela de mi Neón. Entonces las vi, eran las mismas siete que pensé seguían corriendo por el campo. Descargué toda mi arma. No caían.

Se acercaron a abrazarme en grupo.

Eso fue todo.

Desperté convencido de que nadie me creería, que sería mejor contar otra historia: la de una máquina en un taller que me dejó con un dedo en cada mano.

Eso es lo peor.

No el diagnóstico que ocultan, la enfermedad incurable que acaban de encontrar en la ausencia de mis glóbulos blancos. No queda nada de ellos, como ya nada hay sobre la Tierra de aquel señor gordo, en la costa. ☘

## JOHN SPENCER: UN HUÉSPED FURTIVO

*Félix Vergara*

*Sobre la calle Hidalgo de Cuernavaca resalta a la vista la que fuera por más de medio siglo la casa de John Spencer, hoy centro cultural. A doce años de su muerte, la presencia de este escultor y viajero tiene resonancia en la voz de la comunidad morelense. Un ejemplo de eso es el presente texto del escritor Félix Vergara, en el cual a través de la ficción da vida a la leyenda en la que se convirtió el artista inglés.*

NO CONOCÍ A JOHN SPENCER, es decir, nunca tuve trato consuetudinario con él, pero quiso Fortuna que un día lo hospedara en mi casa, en la calle Compositores, de Tlaltenango, hará ya unos tres lustros. Como muchas personas de Cuernavaca, lo veía caminando con frecuencia por la avenida Morelos: era común topárselo allí, doblando la esquina para tomar por Hidalgo y volver a su refugio. La sombra de Spencer llevaba siempre los brazos tras la espalda y la mirada, enclavada hacia el suelo, como pupila de halcón que planea el aterrizaje, observaba de frente, y con eso bastaba para apropiarse del mundo.

Sí, era común verlo en recorridos perennes por la ciudad; resultaba imposible que pasara desapercibido, no mirarlo y preguntarse quién era aquel hombre enigmático y de rostro melancólico. Entonces ya era una leyenda, una leyenda viviente que dejaba a su paso estelas de misterio. Terminada la función salía del Cine Morelos y volvía a encontrármelo, como si no se hubiera ido nunca y el tiempo lo congelara, lo petrificara. Evitaba mirarlo, pero nunca lo conseguía: el silencio y la curiosidad no se llevaron bien; después el silencio se quedó sin refugio y la curiosidad le echó una mano, en una recompensa inesperada de una admiración también inesperada. ¡Cómo podría imaginar que aquel hombre mítico sería mi huésped, un huésped furtivo!

Corría el año de 1999, en la víspera del cambio de siglo, cuando aún no caían las Torres Gemelas y tenía lugar la “transición democrática” en el país; tres hermanos, como en cualquier fábula, cualquier relato de aventuras, Neto, Pável y yo, tomábamos unos tragos en algún bar de la Plazuela del Zacate. Acababa de mudarme. Tepoztlán nos había dejado exhaustos, y R. y yo resolvimos cambiar de aires. Además, a R. le convenía más la ciudad, y no teníamos automóvil. R. había sido la primera mujer que, por voluntad propia, por decirlo de una manera optimista, compartió el infierno que era su infierno, porque R. y yo sólo pudimos destilar infierno. Aquella noche cada cual tenía planes distintos para sobrevivirnos.

La Plazuela se encontraba en su momento más álgido, avanzar a través de ella implicaba un desafío a la multitud, un toque de queda para no irse. Transcurridos algunos minutos, Neto, Pável y yo concluimos nuestro periplo y sorteamos la masa humana que denotaba, connotaba la minúscula ansiedad de volvernos parte de aquel sorbo inútil de miradas interrogantes que chocaban unas con otras, sin identificarse. Decidimos subir por la avenida Morelos. A los tres nos convenía tomar allí un taxi, ninguno tenía automóvil. La ración de alcohol había sido moderada y no serían más de la una de la madrugada. Era la hora de volver. Aún con los restos de la bruma que deja ingerir unos buenos tragos, recorrimos la calle de Hidalgo parlotando entre risotadas, las alegres risotadas de tres jóvenes que no pasaban de los veintitrés años. De pronto Pável se paró miró hacia La Casona y, con gravedad, nos detuvo, señalando a lo lejos. En efecto, algo se distinguía en el umbral de aquella enorme construcción. Nos quedamos callados, como si fuéramos testigos involuntarios de un accidente. Sabíamos que era un hombre, un hombre recostado bajo el portón principal de su refugio. Era Spencer. Era John Spencer. Estaba apoyado sobre su hombro, con el rostro al frente, las piernas encogidas para burlar el frío primaveral de Cuernavaca, la cabeza sobre la almohada que era la mochila de viaje; el saco azul (que también era eterno) le cubría parte del cuerpo. Creo que el sentimiento fue compartido, nos sentimos estrujados y a la vez maravillados por aquella fidelidad al refugio que impugnaba la intemperie, la vorágine, lo imprevisto.

Nos acercamos a Spencer. Intentaba dormir; la ciudad estaba en calma, no había nadie más merodeando la calle. “Señor Spencer, ¿qué hace usted aquí?”, le preguntamos. Él abrió los ojos, nos miró con aquella serenidad que pocas veces he podido ver reflejada con tal certeza, con tal precisión del abismo que no conocemos. Neto le dio el brazo y Spencer se incorporó con lentitud, como un niño que se deja conducir a las tierras firmes del sueño,

## BRIÓFITA

Yeni Rueda López

*Los relatos de Yeni Rueda López (Morelos, 1990) transitan por el arte de la sugerencia y apuestan a la confección de historias a través de la elipsis; la clave de su narrativa se encuentra en lo que no está dicho, en el desdramatamiento de símbolos. En 2014, publicó la plaquette Tres gotas de agua, con el sello Ediciones Simiente.*

*Si nosotros fuéramos árboles  
¿seríamos tronco o ramas?*

*quizá yo sea rama, y tú tronco  
quizá yo sea hoja, y tú rama  
o quizá, no seamos nada  
quizá, sólo seamos esporas de musgo*



John Spencer. Archivo Museo La Casona Spencer

las zonas fértiles del abandono que es el hallazgo de las pérdidas. Enderezando medio cuerpo, mientras Neto, dulcemente, lo sostenía entre sus brazos, nos dijo que había vuelto antes de lo previsto y no podía comunicarse con su administrador. La ecuanimidad era absoluta. Analizamos la situación: Neto vivía en un departamento que estaba ocupado por personas hasta en la sala; Pável tampoco tenía un espacio disponible; yo recordé que en aquella casa de Tlaltenango había un tapanco; sólo me preocupaban nuestras bestias: un pastor alemán y un mastín italiano que tuvimos que encerrar para hospedarlo. No creí que R. se opusiera, pero de todas formas pedí una tregua para advertirle mientras Pável y Neto ayudaban a Spencer a recoger sus pertenencias. Cargaban las maletas, dejaban que Spencer, poniéndose de pie, nos siguiera hasta que detuvimos un taxi.

Supongo que Pável se percató de la situación porque me encontraba transido por aquella figura, trastocado por la timidez. Claro que no podíamos dejarlo allí, en eso concordamos. Y de pronto ya estábamos los cuatro en el taxi. Recuerdo que dejamos a Neto en aquella casa de Domingo Diez, que alguna vez también fue mi refugio; recuerdo que al llegar a la calle Compositores, Pável dijo que se quedaría con nosotros y R. acondicionó la sala y preparó el tapanco con empeño. Preguntó si queríamos cenar. Spencer negó con la cabeza y lo condujimos a su camarote. Era hora de dormir...

Por la mañana, R. y yo subimos al tapanco para despertarlo y ofrecerle un desayuno; Spencer estaba despierto, con su maleta al lado. Cuando le dijimos que comiera algo antes de marcharse, sólo asintió, vagamente, y nos siguió hasta la sala. Aunque le ofrecimos un almuerzo copioso, únicamente aceptó una taza de café y una pieza de pan, una concha de chocolate. Mi memoria se fuga a menudo, pero recuerdo perfectamente que Spencer tomó de la canasta una concha de chocolate. Se mantuvo en silencio, con la mirada fija en el pan. A veces nos contemplaba, con un extrañamiento que mostraba una gratitud que sólo pude descifrar con el paso de los años. Su timidez era tan imponente que ni R. ni Pável ni yo pudimos establecer conversación. Al término del desayuno nos indicó que ahora lo que necesitaba era un taxi. Del bolso de su saco extrajo una pequeña libreta, pidió un bolígrafo que R. le proporcionó y nos preguntó nuestros nombres, que anotó en el cuadernillo. Cuando salió, las bestias, que estaban atadas, se mantuvieron silenciosas y pensé que había sido en vano tanta precaución. Pável y yo lo acompañamos hasta la Glorieta de Tlaltenango. Recuerdo que caminamos bastante porque no encontramos un taxi, que Spencer iba varios metros por delante, que su trote era pausado, pero firme, que nos imponía su propio ritmo. Detuvimos un taxi, le pedimos al chofer que lo llevara de vuelta a La Casona, su refugio; entonces pensé que era una especie de niño desprotegido y me sentí desolado, sin razón alguna.

Meses más tarde (por aquellos días era corrector de estilo de un conocido periódico), llegó a la redacción de "nuestro órgano informativo" una entrevista, programada para dos entregas y que ocuparía la contraportada. El texto llamó mi atención desde el primer instante. No sólo porque se trataba de John Spencer, sino también porque se narraba el episodio que el lector acaba de degustar, con lo que tiene abierta libertad para calificarlo como apócrifo. Me ocurrió a mí, que presenciaba cómo el curso de la historia se encarnaba y la veracidad allanaba el camino para la fantasía. La reportera ya tenía sus encabezados hechos, en los que destacaba la situación, merced a la popularidad de Spencer, tan conocido en la ciudad que una noche tres jóvenes armados bajaron de un automóvil tan pronto lo habían reconocido para llevarlo consigo, con lo que se comprende que, o los tres vivían juntos, o pretendían continuar la farra con Spencer como figura principal. "Una de las formas de registrar la historia, ¿nos incumbe cómo ocurrió, cuando que ocurriera tendría que ser más importante?", pensé, y dudé de aquella noche, puse en tela de juicio lo acontecido, si fuimos nosotros, si había algo que aclararle a la ficción, pues bien pude haber inventado esta historia para entretenerme, lector, y usurpar la realidad. Ya no lo sé. 📖

EL PERFUME DE AZAHARES que usaba mi abuela se ha apoderado de su habitación a pesar de que lleva días sin usarse. En la sala, el vaho de las velas continúa habitando el lugar y el vestigio de su paso se hace presente en las flores, que han quedado apesadas entre la cera derretida y el piso gris. En el techo un hilo de musgo ha comenzado a crecer por la humedad de las lluvias. Su color es tan intenso como los ojos de mi abuela y trae consigo el olor a bosque que me recuerda inmediatamente al cuello de Ermilo.

Desde que enterramos a Aurelia se pasa las horas sentado en el sillón donde solíamos dormir cuando éramos niños, con la mirada completamente vacía. Casi no habla, pellizca el pan y apenas toma un poco de agua. Luego se va a dormir. Por las mañanas lo veo con los ojos enrojecidos. También está más flaco. Cuando me acerco a abrazarlo, deja caer todo su cuerpo sobre mí y me invade el miedo de que se deshaga entre mis dedos. Pasados los minutos y sin decir nada, me aleja de él y vuelve a sentarse.

La primera vez que estuve aquí, en esta casa-cáscara, tenía seis años y mi hermano doce. Un calor húmedo nos hacía jadear mientras avanzábamos por la colina. Al llegar a la esquina, frente a la casa, lo primero que vimos fue a Aurelia sentada junto al portón, rodeada de la enredadera que había devorado el moño negro que se colocó el día que

murió mi abuelo. Mi madre tomaba a Ermilo del cuello con mucha fuerza, y él hacía lo mismo conmigo.

Cuando llegamos con mi abuela, hablaron muy poco y todo se convirtió en una transacción demasiado fría para mi gusto. Aurelia no dejaba de mirar a mi madre, no con incertidumbre, sino con curiosidad, como si hubiera estado esperando ese momento desde hace mucho.

Mi madre se agachó para despedirse, y nos plantó un beso frío en las mejillas enrojecidas, evitando encontrarse con nuestros ojos. Ahora que recuerdo ese momento, me extraña la tranquilidad con la cual aceptamos las cosas, como si nosotros también supiéramos de antemano que nada nos unía a esa mujer, que fue más que nada, una ausencia constante.

Mi abuela nos tomó de los hombros, y con mucha naturalidad nos llevó al patio de la casa. Lo primero que nos regaló fueron unas guayabas que a mí me supieron demasiado ácidas. Ese día, Ermilo y yo pasamos la noche en la misma cama, sin dormir, sólo escuchando nuestra respiración y platicando eventualmente, de lo vieja que nos parecía nuestra abuela y lo mucho que nos gustaba la casa.

Antes me resultaba imposible señalar el momento en que la relación entre Ermilo y yo se distorsionó. Sin embargo, ahora tengo tiempo de sobra para escarbar en fotografías, hojas, juguetes viejos

## POEMAS POR AYOTZINAPA

## Frida Varinia

*El 26 de septiembre de 2014 se cometió un crimen de Estado contra 43 estudiantes de la Normal Rural "Raúl Isidro Burgos", en Ayotzinapa, Guerrero. Hoy nos siguen faltando y los queremos de vuelta con vida. Pero también nos faltan los miles de mexicanos desaparecidos y asesinados. La poesía es, quizás, el antídoto para seguir resistiendo a la espera de la justicia.*

## LUNA DE SANGRE

Otra vez octubre  
-nada es casual-  
la bandera de México  
resbala de su pedestal  
como perdiendo identidad

En la cuna de la bandera  
en Iguala  
han resbalado  
a un abismo  
de ignominia  
jóvenes estudiantes de  
Ayotzinapa

Corre nuevamente la sangre  
junto a la lluvia  
en un espejo de horror

2 de octubre o 26 de septiembre  
¡qué más da!

La historia se repite  
por las mismas manos necias  
por el mismo abuso de poder

Es ahí  
en la vulnerable promesa  
del distinto  
en los ojos acusadores  
de los incorruptos  
donde solemos  
rasgar la línea de vida y muerte

Y nuestra raíz prehispánica  
vuelve sobre sí  
devorando su cola de serpiente.



Ilustración de Bernarda Rebollo

y cuartos abandonados. Mis propios pensamientos informes van encontrando su estructura y puedo más o menos ubicar ese instante, aparentemente ínfimo. Debió suceder durante el verano, cuando el calor del sol se deja caer sobre los cuerpos. A esa edad, me gustaba, excesivamente, sentir los rayos del sol sobre la piel, sentada en el jardín durante horas casi sin moverme, como una lagartija. Mi abuela siempre me acompañaba, mientras tejía cualquier cosa inútil.

El momento se dio justo en uno de esos días.

Mis primos estaban de visita y Ermilo jugaba fútbol con ellos. Yo llevaba un short color verde que apenas cubría la parte alta de mis muslos, y una playera que mi tío había traído de la capital. Comíamos guayabas mientras los observábamos gritar y moverse salvajemente. Sus cuerpos largos y un tanto imperfectos estaban cubiertos de sudor. El pelo se les pegaba a la frente, y en las mejillas la sangre excitada. Sus gestos llamaban mucho mi atención. Estaba tan absorta con sus cuerpos en movimiento que no me había perca-

tado de que alguien hacía lo mismo conmigo. Sentado, cerca del bebedero y fingiendo tomar agua, era obvio que Ermilo llevaba largo rato mirándome las piernas. El placer que sentí al descubrirlo era muy parecido al del sol quemándome.

Sonreímos, no como niños o adolescentes, sino como dueños de un misterio que ni siquiera nosotros alcanzábamos a entender, pero que era sólo nuestro. Ermilo dejó la jícara y se unió al grupo. Yo me quedé quieta, como una lagartija, mirándolos a todos con detenimiento, pero regresando siempre a él.

Ermilo se fue sin decirme nada. Uno existe porque puede ser tocado por los demás, el tacto es la verdadera fuerza de gravedad que nos ata a la tierra. Sin él no somos más que una masa sin forma ni color. Pero aquí no hay nadie que me toque, nadie que haga que exista. Y sé que Ermilo anda allá afuera también sin existir. Mi existencia aquí depende de que yo sienta la mano de Ermilo y entienda que es él quien me toca, y él entonces sabe que puede sentirme y, por tanto, existe.

Como a eso de las doce de la noche escuché un ruido en el sótano, como de garras de ratas o aves. Pensé en bajar, pero el frío que hacía me obligó a quedarme en la cama. Creí que me enfermaría. Aquel sonido duró unas horas; primero se escuchaba como si alguien arrastrara los pies, luego como si revolvieran cajas, las hicieran trizas y luego las masticaran. Al último, creo que empujaban algo muy pesado. Tuve tanto miedo que dormí muy poco y no me levanté hasta después del mediodía. No había rastro de nada. En el techo el hilo de musgo había desaparecido. El olor a bosque se evaporó por completo. Ni los azahares ni las velas. No olía a nada. Comencé a sentirme completamente árida. Entonces todo me pareció más triste, pero ya no sólo por él o por mí, sino por la casa.

Aquí es donde mi abuela vivió, donde creció mi mamá con sus hermanos, donde crecimos nosotros. Pero después de la muerte de Aurelia, nada tuvo sentido, todo se fue desmoronando, como las guayabas en la boca de Ermilo. La casa estaba dando sus últimos respiros. Agonizaba con cada minuto. Y yo no podía salir de ella. ☹

\* \* \*

### UNA LUZ POR AYOTZINAPA

¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!

Una voz, un poema, un estudiante

En toda la extensión de la  
palabra...

Salir a la calle  
es abrir las puertas  
y las conciencias

Ver en perspectiva  
que la razón florezca  
que regresa la vida a su cauce  
a ser río  
a ser armonía

Salir a la calle  
es abrir los puentes  
reconstruirlos  
al igual que se reconstruye  
un pueblo y una patria

Salir a la calle  
y hacer una sola voz  
es eco y resonancia  
es grito y desesperación  
Es el lema  
del quebranto del silencio  
el que se impregna  
en los muros oscuros  
de la indiferencia

Salir a la calle  
y caminar, caminar  
hasta que tus pasos  
se desangren  
hasta encontrar respuestas  
justas y verdaderas

Salir a la calle  
para perseguir los sueños rotos  
para abrazarnos  
en el dolor colectivo  
que la muerte azota  
fuera de su naturaleza

Salir a la calle  
y ser solidarios  
sin buscar las recompensas  
el aliento que nos convoca  
a seguir adelante

Salir a la calle  
todos juntos  
por la única causa  
universal y certera  
la vida  
y el derecho a vivirla  
lejos de las manos asesinas

Salir a la calle  
que es el territorio común  
que nos cobija  
frente a la propiedad privada  
que nos aísla  
ser uno con todos  
eso es hacer ciudadanía

Yo salgo a la calle  
y no estoy sola  
yo salgo a la calle  
y no estoy solo  
salimos juntos en compañía  
de nuestros agravios

Y la lucha es una exigencia  
más allá de ideologías  
La lucha es la herramienta  
del alma  
para seguir siendo  
una sola raza  
la raza humana  
en toda la extensión de la palabra. ✎

JULIO CORTÁZAR  
O LAS EXTRAORDINARIAS  
NOTAS DE UN JAZZWRITER

*Gustavo de Paredes*

Además de los gatos y los cuentos, Julio Cortázar sentía gran devoción por el jazz; lo constató en más de una obra. No son gratuitas la espontaneidad y la libertad con las que su escritura fluía por las páginas, equivalentes a la ejecución de un swing. En esta entrega, *De Paredes* hace un retrato del escritor argentino, en busca de su genética jazzística y de los orígenes de esta pasión.

CORTÁZAR, UN JAZZWRITER

DUEÑO DE UNA SONRISA de ondas expansivas, Carlos Fuentes escudriñó los recovecos de su memoria para rescatar el extraordinario viaje que realizó en tren, en diciembre de 1968, desde la señorial Gare Paris-Lyon, hasta la refinada Estación Central de Praga, en compañía de Gabriel García Márquez y Julio Cortázar.

Los tres altos representantes del boom latinoamericano atendían la invitación del insumiso y libertario Milan Kundera para participar en una serie de charlas auspiciadas por la Unión de Escritores Checoslovacos, que entonces presidía el reconocido poeta Jaroslav Seifert<sup>1</sup>. El propósito fue abordar temas como el respeto a los derechos humanos, la no intervención y la libre determinación de los pueblos, en respuesta a la invasión militar que encabezó el ejército soviético, asistido por tropas del Pacto de Varsovia, en agosto de ese año, contra el ahora escindido país centroeuropo.

Desde la perspectiva dictatorial y hegemónica del Kremlin, los frescos vientos que soplaban en Checoslovaquia gracias al influjo de la Primavera de Praga, en realidad presagiaban la formación de un poderoso huracán capaz de acabar con el Leviatán comunista. Para evitar que esto sucediera, el irascible monstruo soviético profanó con sus plantas el suelo del minúsculo país, nacido en 1918 tras el colapso del Imperio austrohúngaro y a pocos días de la finalización de la Primera Guerra Mundial.

La Unión de Escritores Checoslovacos realizó una intensa labor de repudio contra este acto de fuerza, violatorio de la soberanía y del derecho

<sup>1</sup> Jaroslav Seifert fue reconocido con el Nobel de Literatura en 1984.

internacional público, al convocar a distinguidos intelectuales como Günter Grass, Simone de Beauvoir y Jean Paul Sartre. El autor de *El tambor de hojalata* pulsó las dóciles teclas de su añeja y fiel máquina Olivetti para condenar la intrusión<sup>2</sup>; en tanto que la pareja francesa, precursora de la corriente filosófica del existencialismo, no vaciló en empuñar la estilográfica a modo de látigo para fustigar a los integrantes del soviét supremo y su aceitada maquinaria bélica y calificarlos como “criminales de guerra”<sup>3</sup>. Fuentes, García Márquez y Cortázar compartían el disgusto por el agravio cometido contra la nación que dirigía el reformador Alexander Dubček, de modo que su presencia en Praga –para el escritor mexicano la ciudad más hermosa de Europa– resultaba necesaria y tuvo una estimulante acogida.

El recorrido, que contempló una escala en la Alemania dividida, inició con la paulatina llegada de la noche y se prolongó diez horas, tiempo en el cual, avituallados con tarros de cerveza gélida y desequilibrante y salchichas y papas indignas, departieron de buen grado en el salón del tren desde donde podían divisar las siluetas fantasmales del estragado paisaje. Al igual que Fuentes, García Márquez rememora aquel episodio, estelar en todos sentidos:

A la hora de dormir, a Carlos Fuentes se le ocurrió preguntarle a Julio Cortázar cómo y en qué momento y por iniciativa de quién se ha-

<sup>2</sup> Ariel Dorfman, “Remembering Günter Grass”, *The Nation*, consultado el 17 de junio de 2015 en <http://www.thenation.com/article/204601/remembering-guenter-grass>.

<sup>3</sup> Eduardo Bello, “De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido”, *The Nation*, consultado el 17 de junio de 2015 en <http://www.thenation.com/article/204601/remembering-guenter-grass>.



Julio Cortázar en su estudio en París

bía introducido el piano en la orquesta de jazz. La pregunta era casual y no pretendía conocer nada más que una fecha y un nombre, pero la respuesta fue una cátedra deslumbrante que se prolongó hasta el amanecer... Julio Cortázar, que sabía medir muy bien sus palabras, nos hizo una recomposición histórica y estética con una versación y una sencillez apenas creíbles, que culminó con las primeras luces en una apología homérica de Thelonius Monk<sup>4</sup>.

En efecto, el autor de *Rayuela* tendió, cual alfombra roja, lo más granado de su sapiencia jazzística para conducir sobre ella al colombiano y al mexicano, unidos codo con codo como lo que eran: grandes amigos. Las horas se transformaron en notas largas, similares a las entonadas por el hipnotizador flautista de Hamelín, y en esa fantástica extensión Fuentes y García Márquez escucharon, desbordados por la fascinación, al escritor argentino concentrado en contarles, desde el inicio, la historia del jazz, género enigmático, de raíces afroamericanas, mas

<sup>4</sup> Gabriel García Márquez, “El argentino que se hizo querer por todos”, *Revista de la Universidad de México*, p. 13, consultado el 17 de junio de 2015 en [http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/0104/pdfs/el\\_argentino.pdf](http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/0104/pdfs/el_argentino.pdf).

desprovisto de edad precisa aun cuando se especula que nació con los últimos rayos del siglo XIX o los primeros del XX.

Cortázar, con su mirar holgado, imposible de medir, sus manos expresivas, de gran predicador, y su voz rumorosa, de olas trasatlánticas, habló de la historia del jazz con la pasión de un sumo prelado al celebrar la eucaristía. A decir del autor de *Terra Nostra*, el argentino repasó el tema

...capítulo por capítulo, trompetista por trompetista, cantante tras cantante. Sabía absolutamente todo. Estábamos muy impresionados Gabo y yo, pues sabíamos que sabía, pero no que sabía tanto. Éste es el secreto de Cortázar, que siempre sabía mucho más que los demás, pero tenía el pudor de no demostrarlo. En esta ocasión lo demostró, quizá porque era de noche, porque íbamos en tren, porque íbamos a Praga<sup>5</sup>.

Antes de que la esplendorosa ave del jazz encontrara en Cortázar un cálido rincón donde anidar, el autor de *Las armas secretas* ya era un melóma-

<sup>5</sup> Casa América, “Retratos de Julio Cortázar, un tributo”, consultado el 17 de junio de 2015 en <https://www.youtube.com/watch?v=mG8kjW-Ggl8>.



Julio Cortázar. Fotografía de Alberto Jonquières

no consumado gracias a las tempranas lecciones de clarinete y piano que recibió en Banfield, Argentina, donde transcurrió su infancia y adolescencia; al empeño de su madre, quien tocaba el piano a cuatro manos con una de sus hermanas<sup>6</sup>, adoradora de Bach y Chopin; a un sinnúmero de discos de acetato y al radio de casa. De ellos brotaban, como luces intensas, los acordes sutiles, pulidos, de las *big bands*, las voces contritas de las primeras figuras del tango y de la ópera italiana, y el acompasado, clásico *foxtrot*,

...dueño de un ritmo, una melodía y palabras –relata Julio Cortázar–. Yo no podía entender las palabras, pero alguien cantaba en inglés y era algo mágico para mí. Tendría 14 años cuando escuché a Jelly Roll Morton y luego a Red Nichols. Pero al oír a Louis Armstrong, noté la diferencia. Armstrong, Jelly Roll Morton y Duke Ellington llegaron a ser mis predilectos<sup>7</sup>.

No era que Cortázar rechazara los géneros musicales que lo abrazaron durante sus años

<sup>6</sup> René Vargas Vera, "Julio Cortázar, el del Jazz", *La Nación* consultado el 16 de junio de 2015 en <http://www.lanacion.com.ar/123507-julio-cortazar-el-del-jazz>.

<sup>7</sup> Santiago Miro El, "Cortázar amaba el Jazz y la trompeta", *Negro sobre blanco*, consultado el 15 de junio de 2015 en <http://smfdiario.blogspot.mx/2013/11/cortazar-amaba-el-jazz-y-la-trompeta.html>.

mozos. De hecho, tenía una aguda inclinación por la "música culta" –los preludios y fugas de Bach, los cuartetos de Beethoven, las sinfonías de Haydn, las obras de Mahler y Berg–, al igual que un gusto por ciertos cantantes franceses, y a no dudar por los compadritos, chulos, malevos y guapos nacidos con el tango. Pese a ello, frente al jazz los demás géneros, particularmente la música de los arrabales rioplatenses, ocupaban un podio menor en sus preferencias.

Con el gotear de los años, Cortázar también estudió trompeta, instrumento celoso y severo que terminó contraponiéndose por igual a su extensa, indómita actividad libresca de extensión planetaria y a su vida familiar. De ahí que el autor de *Bestiario* sólo alcanzó un nivel de aficionado o, en sus palabras, de "músico frustrado"<sup>8</sup>. Pero esta circunstancia no hizo sino reforzar su apego al jazz, sentimiento que se refleja en sus crónicas "Louis, enormísimo cronopio" y "La vuelta al piano de Thelonius Monk" –que se explican a partir de los títulos–, así como "Desde el otro lado", acerca del jazzista francés Michele Portal.

#### EL JAZZ DE "EL PERSEGUIDOR"

El poeta Saúl Yurkievich, coterráneo y camarada de Cortázar, asevera que Julio "...era partidario de escribir como si improvisara jazz, de la inspiración. Creía en, por así decirlo, la visita de los dioses. No estaba sujeto a una disciplina"<sup>9</sup>. Así fue como, seguramente, elaboró los textos citados. Sin embargo, crear un cuento como "El perseguidor" –debido a la falta inicial del personaje protagónico–, fue una tarea mucho más complicada, como arar en el agua antes de encontrar tierra firme, un punto de arranque inamovible.

Cortázar mismo, con su barba tupida, de patriarca docto, y sus dedos largos, humeados por los cigarrillos, admite que estuvo un buen tiempo persiguiendo al personaje que daría vida a la historia, uno que congregara en su existencia órbitas contrapuestas, campos paralelos: grandeza

<sup>8</sup> Luis Pérez Santoja, "La música de Cortázar", *El Universal*, secc. "Confabulario", consultado el 13 de junio de 2015 en <http://confabulario.eluniversal.com.mx/la-musica-de-cortazar>.

<sup>9</sup> Marcos Rosenzvaig, "Cortázar escribía como improvisando Jazz. Entrevista a Saúl Yurkievich", *Resonancias*, consultado el 17 de junio de 2015 en <http://www.resonancias.org/content/read/556/cortazar-escribia-como-improvisando-jazz-entrevista-a-saul-yurkievich-por-marcos-rosenzvaig/>.

y miseria, eternidad y finitud, sublimación y descarrío, cordura e insania, amor y odio, vida y muerte. Se sabe que la intención del argentino era basarse en un artista, un pintor, un escultor, acaso un escritor –idea esta última que eliminó casi de inmediato por considerarla un tópico–. El crítico literario y cinematográfico Ulises Argandona, recuerda que el autor de *Rayuela* necesitaba

...un ser con una capacidad tal de imaginar que se viera obligado a salir del cronos –el tiempo del reloj– y pensar y sentir bajo los efectos del aion –el tiempo con el nombre del dios griego de la eternidad–. Pero no lo encontraba, no se decidía, hasta que un diario [fechado el 12 de marzo de 1955] le trasladó el fallecimiento de Charlie ["Bird"] Parker, allá en Nueva York. Había encontrado a su héroe triste<sup>10</sup>.

Así pues, obediente a esa intuición genial, Julio Cortázar creó, en 1959, "El perseguidor". Lo hizo en dos partes: la primera en París; la segunda, dos meses después, en Nueva York. Ciertamente conocía la música de Charlie Parker, punta de la *beat generation* y epítome del *jazzman*<sup>11</sup>, que rompió con las formas tradicionales del género para crear un sello único; había adquirido poco a poco sus discos y escuchaba con innegable placer cómo hacía sonar el saxo alto. Sin embargo, desconocía sus pormenores biográficos.

La nota del diario –tal vez escrita por Charles Delaunay, fundador del sincopado magazine *Le Jazz Hot*, iniciador del quinteto Hot Club de France y protagonista de trasnochadas *jam sessions* en el mítico bar Tabou<sup>12</sup>–, destacaba que Parker, oriundo de Kansas City, fue un hombre hundido en arenas movedizas imposibles de evadir:

<sup>10</sup> Ulises Argandona, "Gracias Charlie Parker por Julio Cortázar", *Drugstore. Magazine cultural*, consultado el 14 de junio de 2015 en <http://drugstoremag.es/2015/03/gracias-charlie-parker-por-julio-cortazar>.

<sup>11</sup> Cándido Huarte, "Charlie Parker, el nictálope tuerto", *La simiente negra*, retomado del original "Un mito más allá del jazz y de la música", en el especial dedicado a Charlie Parker de la revista *Jazzology*, en junio de 1995, consultado el 14 de junio de 2015 en <http://www.la-simiente-negra.es/jazz/perfiles/charlie-parker>.

<sup>12</sup> José De la Colina, "Miles, Sartre, Viane, el jazz y las bananas", *Milenio*, consultado el 25 de junio de 2015 en [http://www.milenio.com/firmas/jose\\_de\\_la\\_colina\\_losinmortalesdelmomento/Miles-Sartre-Vian-jazz-bananas\\_18\\_540725931.html](http://www.milenio.com/firmas/jose_de_la_colina_losinmortalesdelmomento/Miles-Sartre-Vian-jazz-bananas_18_540725931.html).

Las obsesiones que lo acompañaron desde la infancia, el frenesí de su vida sexual, los brotes esquizoides que le llevaron a los corredores sin retorno de Camarillo y otros establecimientos psiquiátricos, el desolado amor que siempre tuvo por Chan [su cuarta esposa] y sus hijos, la voracidad de negro pobre con la que se sentaba a la mesa..., el dolor que se le fue adhiriendo como una segunda piel al perder amigos, salud, saxofones, contratos, una hija<sup>13</sup>.

Todo ello precipitó su debacle, particularmente esto último: el deceso, a manos de una pulmonía despiadada, de su pequeña Pree. Fue cuando la baronesa Nica de Koenigsberg, una suerte de mecenas del jazz, perteneciente a la familia de los Rothschild, le dio albergue en un departamento, donde expiró a la temprana edad de 35 años. La apariencia del gran "Bird", se rumoraba, era la de un hombre de 60, decrepito, demolido.

Pero, a todo esto, cabe preguntar: ¿por qué Cortázar bautizó con el nombre de Johnny Carter al degradado músico que creó en "El perseguidor"? La respuesta está en el efecto que deseaba generar en los lectores. De manera lúdica y con agudeza superpuso y fusionó, en Carter, a otros tres representantes del jazz: el célebre –inequívoco– Johnny Carter, clarinetista y flautista, y a los memorables saxos Johnny Hodges y Benny Carter.

Finalmente, en "El perseguidor", Julio Cortázar alude al caos en el que se mueve un personaje marginal de la música, alguien que cae en las manos de un biógrafo desprovisto de profesionalismo, quien lo avasalla, desilusionado pero sin demasiados miramientos, mientras piensa que, de cualquier forma, el artista ya había construido el camino para acabar mal, algo muy distinto de la forma como terminaron, en Praga, Fuentes, García Márquez y el propio Cortázar: entrelazados por una amistad imperecedera, la fuerza de sus letras y la utopía de la libertad, tanto como por los persecutorios, insondables misterios del jazz. ♣

<sup>13</sup> Huarte, *op. cit.*, <http://www.la-simiente-negra.es/jazz/perfiles/charlie-parker>.

## 43 RAZONES PARA VIVIR

*Edwin Daniel Pedroza Nazares*

*En el marco de las actividades organizadas por la Dirección de Comunicación Intercultural, durante septiembre de 2016, en la galería Víctor Manuel Contreras se llevó a cabo una muestra que recordó a los 43 estudiantes de Ayotzinapa, a veinticuatro meses de su desaparición forzada.*

A dos años... 43 razones para vivir es el título que llevó la exposición presentada el 8 de septiembre de 2016 en la galería Víctor Manuel Contreras de la UAEM, a cargo de Georgina Toussaint, Enna Negrón y Ana Karen Allende, quienes, inspiradas en el movimiento “Yarn Bombing o Guerrilla Crochet”, representaron las virtudes de los estudiantes de Ayotzinapa, desaparecidos el 26 de septiembre de 2014.

La versión “histórica” de la Procuraduría General de la República nos dice que los estudiantes fueron quemados en el basurero de Cocula, mientras el fuego era avivado y conservado por la quema de llantas de automóvil que ahí se encontraban. Por ello, aunque visto desde otro ángulo, el principal elemento de esta exposición fueron 43 llantas, las cuales se cubrieron con tejidos llamativos de estambre que simbolizaban el cobijo, la calidez y el amor que en aquel momento hizo falta a nuestros desaparecidos. Asimismo, en cada una de las llantas se colocó una flor blanca que representaba la esperanza.

Respecto a este acto simbólico, la autoras coincidieron en que “al tejer, nuestro arte no es ajeno a nuestros pensamientos; al crear las flores, ofrendamos amor hacia estos jóvenes, a sus familias, a sus amigos, conocidos y desconocidos que fueron afectados por su ausencia. Al tejer y forrar las llantas buscamos resignificar ese hule, al enredar cobijamos con suavidad, con calidez; damos un consuelo personal, lo que no tuvieron los estudiantes al ser violentados”.

A pesar de la naturaleza de esta colorida exposición, en la que se enfatizaron las virtudes y valores de muchos mexicanos, es inevitable no sentirse inundado por la tristeza, la indignación y el repudio, sentimientos que engloban los acontecimientos “políticos” y violentos que hasta hoy mantienen desaparecidos a estos 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos”, a quienes continúan buscando padres, familiares y compañeros. Estoy seguro de que su esfuerzo culminará con el deseado encuentro con sus hijos.



Fotografía de Ana Karen Allende

“Este homenaje se centra en características virtuosas que percibimos de los jóvenes que desaparecieron en Ayotzinapa, Guerrero. Es un llamado a la reflexión individual con el propósito de descubrir en cada una de las personas que reciba esta exposición sus propias virtudes, invitarla a crecer esas características propias que sumadas logran cambios importantes, tanto en la vida propia como en la sociedad”, agregaron las artistas.

Agradecemos a las autoras de la exposición que se hayan sumado a la lucha contra el olvido. Esta muestra se une a muchas otras expresiones artísticas y de protesta que se han llevado a cabo en nuestro país y en el mundo; en la actualidad, es preciso hablar de aquello que alimenta la razón y la resistencia de los movimientos sociales. Es preciso luchar por la memoria y contra el olvido que quiere imponer el Estado.

Caminemos, pues, hacia una realidad más justa, más humana, con el sentido común como estandarte, dejando de lado el pensamiento posmoderno que impera en nuestros jóvenes y adultos; eduquemos para transformar nuestra realidad, no para legitimar aquello que nos lastima, oprime y violenta. Está en nuestras manos lograr que este movimiento social no sea olvidado. *Vivos se los llevaron, vivos los queremos.* 🌻

## EDUCACIÓN Y FILOSOFÍA

*El número 8 de Voz de la tribu estuvo dedicado al análisis del sistema educativo tradicional. En esta ocasión, publicamos tres textos que aportan interesantes puntos de vista que dialogan con los autores convocados en dicha edición. Invitamos a los lectores a que nos dejen escuchar su voz a través de sus comentarios, los cuales nos pueden hacer llegar a vozdelatribu@uaem.mx.*

### CARTA SOBRE PEDAGOGÍA WALDORF

Con mucha expectativa he leído en la revista *Voz de la tribu* el artículo “La divergencia entre Freire e Illich. Una conversación con Gustavo Esteva”, y tal vez éste haya sido el error, pues quien va con expectativa espera algo que, aunque sea indefinible, es buscado.

Claro que me fui entusiasmando: “[...] es la gente la que debe construir el mundo nuevo. Ésa es la revolución que hoy estamos buscando, en la que no es un grupo de revolucionarios el que define el camino a seguir, sino la propia gente es la que toma en sus manos sus destinos para crear un mundo diverso [...]: un mundo en el que quepan muchos mundos, [...]”; “coaliciones de descontentos”, “[...] hacer que el estudio [universitario] sea la actividad gozosa de personas libres, [...]”; y encontrar serios pensamientos sobre la preparatoria. Parecían copiados o extraídos de la iniciativa que tuvimos un grupo de maestros en Cuernavaca cuando organizamos un encuentro en agosto de este año, cuyo título fue “Preparatoria para la vida”. Coincidencias, dicen unos; diosidencias, dicen otros. Celebro el encuentro en las ideas que se pronuncian en bocas diferentes de personas que nunca antes han conversado sobre los mismos.

Luego viene el desliz. La incongruencia y la exclusión de la casa común de una pedagogía que le pertenece (al mundo donde caben muchos mundos) y que desde hace casi un siglo batalla por el respeto a la naturaleza humana, practicando con la del niño y el joven.

Digo incongruencia primero por las opiniones incorrectas sobre Emil Molt. ¿Dueño de una serie de fábricas y hoteles? Su intención... ¿Que los hijos de los proletarios, en 1919, pudieran tener la misma educación de las personas acomodadas? El

privilegio de ser alumno Waldorf... ¿Las escuelas Waldorf son exclusivas para grupos altamente privilegiados? Y la afirmación contradictoria de una pedagogía que puede ser maravillosa y excluyente al mismo tiempo.

Ninguna pedagogía puede resultar maravillosa si es excluyente. La experiencia de maestros Waldorf puede dar pruebas de que la pedagogía Waldorf no es, por sí misma, excluyente. El único privilegio de los niños Waldorf es haber tenido padres que libremente decidieron meter a sus hijos en una escuela Waldorf. Conocer la intención vigorosa y visionaria de Emil Molt (“[...] que por la muerte prematura de sus padres y apoyándose solo en sí mismo como huérfano, con sus propias fuerzas, llegó a labrarse el éxito profesional como *selfmade man*”<sup>1</sup>) modificaría los prejuicios que sobre él se expresan<sup>2</sup>.

Seamos constructores de una casa común y estemos atentos a las zancadillas de nuestro pensamiento, que excluye a quien está a mi lado; no excluyamos, al decir de Juan Ramón Jiménez, a las inmensas minorías.

**Cordialmente, Marco Antonio**

<sup>1</sup> Waldorf. *La historia de un nombre*, H. Hofrichter, 2005.

<sup>2</sup> Sobre R. Steiner recomendando la lectura de su *Filosofía de la libertad*, 1894.

El desempeño académico de los estudiantes de nivel superior se encuentra limitado por factores emocionales y motivacionales. A lo largo de mi práctica docente he observado la manera en que los alumnos se sienten más libres para desarrollar sus planteamientos y los llevan a cabo con mayor fluidez cuando son conscientes de sus emociones y le dan seguimiento a su plan de trabajo en la elaboración de sus tareas. Esto me ha llevado a afirmar que la conciencia de las propias emociones, su aceptación y adecuado manejo debería ser parte de la formación académica.

En mi época universitaria, desde el primer semestre, escribí un diario personal; anotaba mi motivación para estudiar, cómo me convenía organizar mis estudios, los temas que consideraba importantes abordar, así como las dificultades que enfrentaba. Esto me ayudó a sentirme la protagonista de mi formación. Cuando realicé la tesis de licenciatura, avancé de manera fluida y en tiempo; era un tema que me apasionaba. Pero no siempre fue así. Algunas materias se me dificultaban, me sentía frustrada al obtener una calificación baja, me desmotivaba; por otro lado, los problemas personales que enfrentaba y no sabía manejar, me afectaban emocionalmente. Todo eso generó que tuviera un desempeño bajo.

Me he dado cuenta de que, en el trato directo con los estudiantes, el manejo inadecuado y el rechazo de las emociones constituyen un factor fundamental en la calidad de su desempeño académico.

El trabajo académico requiere mucha concentración mental, análisis y comprensión. La tesis, por su parte, necesita una buena dosis de metodología y excelente redacción, además disciplina, atención, dedicación y perseverancia. Estas habilidades se ven afectadas por emociones como la tristeza y el enojo, en especial, las relacionadas con sentimientos de frustración y falta de autoestima y confianza. Por ello, es muy importante que el estudiante aprenda a manejar sus emociones y fortalezca su autoestima para enfrentarse a la crítica y a las dificultades que se puedan presentar.

Uno de los desafíos principales es el miedo a escribir. Esto se nota con la creciente tendencia al *copy-paste*; los alumnos prefieren atribuirse las ideas y planteamientos de otros, que hacer el esfuerzo por escribir un texto propio. Posiblemen-

te, el mayor miedo se encuentre en la escritura. Wendy Belcher (2010), en su libro *Cómo escribir un artículo académico en 12 semanas*, menciona que el miedo es la emoción negativa más predominante entre los estudiantes ante la experiencia de escribir. En especial, el mayor reto suele ser la hoja en blanco, la pregunta: ¿cómo empiezo?

Si el estudiante expresa y canaliza sus emociones, desarrollando de esta manera la tesis como un proyecto no solamente de índole profesional, sino también personal, en el que las inquietudes, preocupaciones, actitudes y sentimientos tengan cabida en el proceso, podemos generar un espacio donde comiencen a fluir las ideas y el trabajo de redacción. Esto sucede gracias a una integración de la escritura personal y el desarrollo del trabajo académico mediante la elaboración de un diario de investigación en el que se vayan anotando –a modo de bitácora– las peripecias y logros que se tengan durante el trabajo.

Para esto nos pueden auxiliar técnicas de conciencia plena que nos lleven a volcar nuestra atención, nuestras emociones, a partir de las sensaciones que fluyen en el cuerpo. Esto permite profundizar y procesar las razones genuinas que nos detienen en el proceso.

Por todo lo anterior invito a los estudiantes a que identifiquen, acepten y escuchen sus emociones mediante técnicas de conciencia plena; que organicen de manera constante su tiempo y prioridades en una bitácora o diario académico, puesto que les ayudará a dirigir su proceso formativo, mejorando su desempeño como profesionistas responsables.

Rocío Aída Gómez Garduño<sup>3</sup>

<sup>3</sup> rociogomez71@yahoo.com.mx.

Un atentado en Niza, hachazos en un tren alemán, explosiones a lo largo de Oriente Medio y Europa. El terrorismo yihadista ha anidado en las sociedades occidentales y está aquí para quedarse, igual que el fútbol o las telenovelas, pero con un cariz infinitamente más siniestro. Sus causas son múltiples, imposibles de abordar en un texto como el presente, y sus consecuencias negativas apenas comienzan a sentirse.

Casualmente esta oleada de violencia convive con un debate, ya añejo, sobre el papel de la filosofía en la enseñanza media y los estudios universitarios en muchos países (significativamente en España, donde la polémica ha adquirido resonancia mediática). Una vez más se está marginando a nuestra disciplina de los planes de estudios. Pareciera que se busca reducir su influencia, ocultarla o incluso erradicarla de una vez por todas.

Desde ciertos ángulos esta estrategia resulta comprensible. Si lo que interesa es formar emprendedores, científicos, técnicos, gente capaz de solucionar problemas, ¿qué sentido tiene una asignatura dedicada a buscar problemas en los que ya hay soluciones? ¿Para qué pagar a gente que se pasa la vida complicando la existencia de los alumnos y se complica la propia reflexionando sobre viejos textos? Cuanto más neoliberal sea nuestra perspectiva, menos sentido otorgaremos al estudio de la filosofía. No digamos ya desde la perspectiva de un gobierno autoritario.

Pero los riesgos de convertir a la filosofía en una “especie en vías de extinción”, cuando no totalmente extinta, son muchos. Y todos asustan, desde una mayor corrupción hasta la existencia de personas desconectadas por completo de su propia cultura. En particular me gustaría señalar la posibilidad de que la falta de filosofía provoque la existencia de muchos más fanáticos, sean del signo que sean.

Se dice que la filosofía enseña a pensar, pero eso no es cierto. Por un lado, los humanos pensamos bastante bien por nosotros mismos, sin apoyo de ninguna disciplina. Por otro, muchas asignaturas ayudan en la tarea de perfeccionar esa aptitud que poseemos para el pensamiento. Lo que sí es cierto es que la filosofía enseña a pensar de una manera particular.

En general, los problemas en clases de Física o de Química tienen una y solo una solución. Encontrarla a veces no es nada fácil, exige concentración, razonamiento y creatividad. Pero se trata únicamente de hallar ese resultado: las bases para

encontrarla están dadas de antemano, cada término tiene un sentido unívoco y los métodos para relacionar los términos entre sí y éstos con el mundo están establecidos de manera muy precisa.

La filosofía (como el resto de las humanidades) no actúa así. De entrada, cada palabra que aparece en un texto filosófico está sujeta a discusión, incluida de manera especial la que da nombre a nuestra disciplina. La definición de los problemas, asimismo, varía de escuela a escuela, de periodo en periodo, no digamos ya los métodos para abordar dichos problemas.

¿Qué gana un alumno de enseñanza media o universitaria al exponerse a esta enorme selva de argumentos e interpretaciones? De entrada, se acostumbra a no casarse con una única respuesta. Con un poco de suerte, acaba por repudiar la idea de que es el poseedor de la verdad, de una verdad que tiene derecho a imponer.

La filosofía forja personas. Es constitutiva. A quienes nos dedicamos a la filosofía la pregunta sobre su utilidad nos trae sin cuidado, ni siquiera nos la planteamos. Porque no dudamos de su necesidad. Ésta se muestra en muchos ámbitos, aquí sólo estoy exponiendo su necesidad a la hora de formar ciudadanos autónomos, críticos, capaces de pensar por sí mismos e incapaces de contestarse con respuestas fáciles o demagógicas. No aceptarán fácilmente, es decir, sin reflexionar, sin darle vueltas, sin analizar con profundidad, lo que les diga el cura, el imán o el político en turno.

Mi conjetura es que cuanto más filosofía se estudie, menos probabilidades hay de que alguien se radicalice como para poner en peligro la libre convivencia. En general, las personas con amplia formación filosófica son más aptas para el diálogo; en un doble sentido: tienen más herramientas para establecer un debate razonable y bien argumentado, e igualmente poseen una mayor apertura a comprender las posiciones de sus interlocutores.

Entonces, si seguimos marginando la presencia de la filosofía en los planes de estudio, estaremos cerrando las puertas al diálogo, y por tanto abriendo la posibilidad a la aparición de más individuos fanatizados.

¿Es eso lo que queremos? Esta pregunta se debate ahora al otro lado del Atlántico, pero también debería hacernos pensar en México.

José María Filgueiras Nodar  
Universidad del Mar, campus Huatulco

## Dimensión Cultural

Espacio radiofónico de la Dirección de Comunicación Intercultural

Conducido por: Patricia Godínez

Martes 9:00 a 10:00 hrs.

Cuernavaca 106.1 FM Cuautla 89.7 FM Jojutla 91.9 FM



VOZ  
DEL LECTOR

Queremos que seas nuestro colaborador.  
Voz del lector es tu columna.  
Envía tus comentarios a:  
vozdelatribu@uaem.mx



## Clásicos de la resistencia civil



Comparte con nosotros tus opiniones y dudas

¡Síguenos en nuestras redes sociales!

Voz de la tribu  
 @Vozdelatribu

# VÓRTICE

ISSN 2448-5381

Ciencias, humanidades y cultura en la UAEM

Revista de divulgación cuyo objetivo es hacer llegar a su público los temas y conocimientos que coadyuven al desarrollo social en el estado, así como a la generación de vocaciones en los ámbitos de las ciencias, las humanidades y la cultura en general.



Busca la Revista Digital

www.dccuaem.net  
issuu.com/ddcuaem



La colección Clásicos de la resistencia civil expone el pensamiento de grandes personajes del mundo en pro de la no-violencia, la autogestión social y el respeto de los derechos humanos y ciudadanos.

descárgalos gratis en <http://libros.uaem.mx> n.mx



Contacto:  
revistavortice@uaem.mx  
 DCC UAEM  
 @dccuaem

# Clásicos de la resistencia civil



La colección *Clásicos de la resistencia civil* expone el pensamiento de grandes personajes del mundo en pro de la no-violencia, la autogestión social y el respeto de los derechos humanos y ciudadanos, prologados por especialistas reconocidos en cada autor.

Descárgalos gratis en [www.libros.uaem.mx](http://www.libros.uaem.mx)

